

« Le conflit : signe de contradiction ou d'unité ? »

IIA274, in *Contributions et conflits : naissance d'une société*,
Chronique sociale de France, 1971, pp. 189-204



© Comité éditorial du Fonds Ricoeur

Note éditoriale.

Cet essai correspond à l'intervention de Ricoeur à la 58^e « Semaine Sociale de France », qui eut lieu à Rennes en 1971. Le thème de la Semaine était « Contributions et conflits : naissance d'une société ». Les interventions furent publiées ensemble sous ce titre par la *Chronique sociale de France*, à Lyon, la même année (le texte de Ricoeur se trouve aux pages 189-204).

Soucieux de respecter ce thème, Ricoeur propose une interprétation conceptuelle et socio-politique des « conflits propres aux sociétés industrielles avancées » (p. 195). Fidèle à lui-même, mais également à l'esprit des Semaines Sociales, il ouvre sa réflexion à une large gamme de pensées, de la théologie chrétienne au marxisme, en prenant en compte non seulement les apports de la tradition philosophique occidentale, mais également des développements en sciences sociales.

Ce texte est un véritable nœud de thèmes de la pensée sociale et politique ricœurienne. On y retrouve le penseur de la pertinence sociale de l'amour (cf. par exemple « Le *socius* et le prochain », *Amour et justice* ou *Parcours de la reconnaissance*). L'auteur s'oppose néanmoins fermement à une « théologie de l'amour devenue idéologie du dialogue » (p. 203) et souligne, au contraire, l'importance des institutions pour l'action (cf. plus tard surtout *Soi-même comme un autre*, études 7-9 et *Le juste 1*). Ainsi, Ricoeur préconise, pour la réflexion politique, la critique des idéologies et la réinterprétation créatrice de l'héritage culturel (comme on les voit dans *La symbolique du mal*, *Lectures on ideology and utopia* ou « L'imaginaire dans le discours et dans l'action »). En outre, cet essai fait écho à des décennies de réflexion sur le rapport entre la non-violence et la nécessité d'action efficace (cf. « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », « Le paradoxe politique » ou encore la troisième étude de *Parcours de la reconnaissance*). Finalement, l'auteur met au profit de son audience française ses années d'expérience de la vie politique aux États-Unis (comme on le voit également dans le deuxième chapitre de *La critique et la conviction*).

Ricoeur se montre plus explicitement social-critique que dans la plupart des livres ou articles recueillis de son vivant. Pour des lecteurs de ces textes-là, cet essai tranchera par le degré auquel Ricoeur est prêt à concéder à une politique, non seulement conflictuelle, mais violente – mettant ainsi à l'épreuve l'extrémité révolutionnaire de son « éthique de la violence limitée » (cf. « Le paradoxe politique »).

(Ernst Wolff pour le Fonds Ricoeur)

Mots clefs : Conflit, amour, idéologie, violence, institution, politique

fondsricoeur.fr

1

IIA274, in *Contributions et conflits : naissance d'une société*, Chronique sociale de France, 1971, pp. 189-204

© Comité éditorial du Fonds Ricoeur

[189]

Je veux d'abord remercier les organisateurs de la Semaine Sociale de m'avoir invité à participer à cette session qui se tient en cette ville, qui est la mienne depuis plus d'un demi-siècle, et à laquelle la vie et la mort me tiennent attaché.

J'ai conçu mon exposé comme une réflexion qui regarde en arrière, vers les formes de conflit que vous avez déjà étudiées, et en avant, vers les projets d'action que vous allez bientôt considérer. Je l'ai conçu en outre comme une sorte d'introduction philosophique à la méditation plus théologique du Père Marquet. Ces considérations expliquent les limites dans lesquelles je me suis tenu ; je m'attacherai moins à l'énumération des conflits qu'aux attitudes globales par lesquelles nous appréhendons le conflit comme une forme de vie.

Les deux premières parties visent à écarter des écrans, des simplifications, des outrances. Elles sont donc purement critiques ; dans les deux dernières, plus exploratoires, je me risque à quelques interprétations, destinées dans mon esprit à préparer aussi bien la méditation du Père Marquet que les considérations pratiques vers lesquelles ces journées s'orientent.

I. — UNE MANIÈRE D'ÉLUDER LA PROBLÉMATIQUE DU CONFLIT

1. - Je voudrais d'abord réfléchir avec vous sur une difficulté majeure qui concerne essentiellement tous ceux d'entre nous qui ont puisé dans la tradition chrétienne une vision du monde, de l'homme et de la société, fondée sur la prédication de *l'Amour*.

Le seul fait que les organisateurs aient choisi le thème de la contradiction et du conflit crée une situation paradoxale. Quelle place peut bien avoir — pour nous qui avons entendu la prédication théologique : Dieu est Amour, et la prédication pratique : aimez-vous les uns les [190] autres — oui, quelle place peut bien avoir la reconnaissance du conflit et de la contradiction comme un moteur de l'histoire ? Il faut d'abord que nous reconnaissons l'ampleur de la difficulté et la sorte de paradoxe théorique et pratique que constitue la confrontation entre la confession de l'amour chrétien et notre actuel intérêt pour le conflit générateur de quelque chose de positif.

C'est un fait que cette confession de foi conduit bien souvent à nier théoriquement et pratiquement la fécondité de quelque conflit que ce soit ; théoriquement, en rejetant le conflit du côté du mal et du péché ; pratiquement, en récusant tout recours à une stratégie conflictuelle ; le refus de la lutte des classes, de la violence révolutionnaire, de la guérilla urbaine et de toutes les formes nouvelles de violence que j'évoquerai tout à l'heure dans la IIIe partie, prennent alors le relais de l'antique objection de conscience à la guerre et au service militaire ; en contrepartie positive de ces refus, on privilégie à tout prix la conciliation et la réconciliation. Il faut bien avouer que ce débat déchire actuellement la conscience chrétienne, partagée entre un « centrisme » foncier et de principe, toujours en quête de la « troisième voie », et un « gauchisme » qui cherche dans une théologie de la révolution une expression approchée de l'exigence radicale de l'Évangile.

2. - Je propose une critique double de ce que j'appelle ici le court-circuit théologico-politique qui bloque ensemble une prédication de l'amour et une politique de la conciliation à tout prix.

Ma première critique sera sur le plan des faits ; elle procède de la prise de conscience du caractère irréductible des situations de conflit. Je n'évoquerai pas ici les néo-conflits dont je parlerai dans la IIIe partie, mais seulement les formes les plus classiques et, si je puis dire, minimales des conflits.

Mon premier exemple est emprunté à la réflexion des planificateurs et des futurologues. C'est une idée naïve, que les spécialistes ont dès longtemps dénoncée, qu'une société de la prévision et du calcul, une société du plan, définie par l'anti-hasard, doive supprimer les sources de conflit. Le recul du hasard dans nos sociétés signifie d'abord l'extension de la sphère de contrôle et de décision des hommes ; du même coup, ceux-ci sont amenés à choisir là où, dans le passé, le hasard et les fatalités jouaient avec ou contre l'homme, mais selon des déterminations non maîtrisées et mal connues, sinon même inconnues et méconnues. Or, qui dit extension du choix, dit multiplication des alternatives concernant les ordres de priorité : quelle société voulons-nous finalement ? Répondre à cette question, c'est mettre en ordre des projets partiels dans un projet global, introduire une priorité entre des préférences possibles : en faveur de la consommation maximale, du prestige, de la puissance, de la qualité de vie, de la santé et de la culture. C'est une illusion de croire que les hommes seront facilement d'accord sur un tel projet global ; au contraire, [191] avec l'extension de la consultation démocratique et la multiplication du nombre des instances qui dans les plans futurs seront consultées, le choix global deviendra de plus en plus l'enjeu d'une compétition animée ; une simple réflexion montre qu'il est peu probable que les désirs à courte vue — et à courte vie — des individus puissent jamais coïncider sans conflit avec l'intérêt collectif à longue échéance d'une société, tel que les compétents pourront le concevoir et le projeter (par compétents j'entends non seulement les technocrates, les spécialistes, mais tous ceux qui, par une réflexion globale appliquée à la dynamique des sociétés, s'arracheront à la fascination du court terme tel qu'un homme de désir et de mort la nourrit).

Je dis donc que le conflit ne sera pas diminué mais augmenté par l'extension de la prévision.

Ce premier exemple me conduit à un second. La décision politique — à laquelle finalement renvoie tout choix de priorité au plan économique et technologique — est une source irréductible de conflit ; pour ma part, je tiens largement compte des analyses du politique développées par un penseur comme Julien Freund dans *l'Essence du Politique*. Il y a des conditions propres à l'action politique qui supposent d'abord la reconnaissance du conflit là où il est. Car c'est avec mon adversaire, et non avec mon ami, que je suis appelé à négocier ; s'il est vrai que la catégorie ami-ennemi est une catégorie irréductible du politique, alors il est vain de rêver de la mort de l'État et de la résorption du gouvernement des personnes dans l'administration des choses. Au contraire, celui qui n'a pas reconnu la tâche propre et spécifique de gérer les conflits relevant de la sphère politique, risque de basculer du pacifisme au terrorisme, de prêcher alternativement, si ce n'est en même temps, contre la peine de mort et pour la justice expéditive des tribunaux populaires. Hegel avait déjà médité sur ce brusque renversement de la négation théorique du conflit à la fureur destructrice de la Terreur. Sans aller jusque-là, je pense que c'est pour n'avoir pas réfléchi sur les conflits propres à l'exercice du pouvoir, à la brigue et à la conquête, au renversement et au maintien du pouvoir, que les marxistes sont entièrement démunis théoriquement devant un phénomène comme le stalinisme. Si on admet que les conflits ont seulement une source économique, on est sans défense devant la pathologie issue du traitement politique de ces conflits économiques eux-mêmes. Je dis que seuls ceux qui ont reconnu théoriquement et pratiquement la nature irréductiblement polémique et conflictuelle de l'exercice du pouvoir sont armés contre la pathologie qui se greffe sur cette structure conflictuelle. Le caractère de décision qui s'attache au politique comme tel, avec son cortège de contrainte, de force et de violence, me paraît un trait indépassable de l'action politique comme telle.

Je ne développerai pas un troisième exemple, qui vous a certainement déjà passablement occupés : il concerne les conflits liés aux intérêts de classes et de groupes ; je me bornerai à dire que je tiens [192] pour improbable que la solution des conflits décrits par Marx sous le nom de lutte des classes et supposés issus de la seule appropriation privée des moyens de production mette fin à tout antagonisme de groupes. Les remarques antérieures sur les conflits de priorité liés à la prévision et sur l'exercice du pouvoir et de la décision à l'échelle d'énormes communautés humaines me dissuadent de le penser. Une

analyse de la dynamique des systèmes actuellement existants conduirait directement à la conclusion que les moyens mis en œuvre pour résoudre telle contradiction développe de nouvelles contradictions qui, en déplaçant le lieu de conflit, en change la forme et appelle une stratégie appropriée.

Tous ces exemples, toutes les analyses et réflexions qui s'y rattachent, convergent vers la même conclusion : à savoir que les relations sociales, économiques et surtout politiques, développent des formes de conflit qui empêchent qu'on leur applique directement et sans intermédiaire un modèle de conciliation ou de réconciliation qui vaut, à la rigueur, pour les relations de personne à personne. Il y a, dis-je, une irréductibilité du conflit socio-politique à la situation de dialogue empruntée à notre expérience interpersonnelle.

3. - Cette conclusion — qui est un simple constat d'échec — me ramène à ma question initiale : est-ce qu'une théologie de l'amour est capable de prendre en charge cette dialectique du conflit inéluctable ? Pour ma part, je dis oui ; et je le dis, avec la conscience de m'opposer à ceux qui tiendraient toute théologie de l'amour pour une idéologie de camouflage destinée à rendre supportable l'exploitation. À mon sens, ce qui est idéologique ici, ce n'est pas la théologie de l'amour, mais sa réduction à un modèle unique, celui du dialogue, et le placage de ce modèle réduit sur des situations pour lesquelles il n'est pas fait. Il faut que nous retrouvions les dimensions de la théologie de l'amour, dimensions communautaire, politique et même cosmique, que l'idéologie individualiste a amputées.

Je me bornerai ici à dire trois remarques. D'abord, pour revenir au sens de la théologie de l'amour, ne traitons pas ce thème comme une abstraction isolée ; mais remettons-le dans son milieu théologique global, qui est la prédication du Royaume de Dieu. C'est par rapport à ce thème du Royaume de Dieu que la phrase théologique : Dieu est amour et que le commandement pratique : Aimez-vous les uns les autres, prennent sens. Or la prédication du Royaume de Dieu donne immédiatement la dimension longue de l'espérance — c'est-à-dire de la certitude des choses dernières — à une prédication de l'amour qui, isolée de ce contexte, risquerait de rester courte, étriquée, bornée.

Deuxième remarque : si l'amour est une catégorie de Royaume de Dieu, dont il reçoit sa dimension eschatologique, il n'est pas autre chose que la justice, comme nous le comprenons trop petitement toutes les fois que nous faisons de la charité le complément, la contrepartie ou le substitut de la justice ; l'amour a même extension [193] que la justice ; il en est l'âme, l'impulsion, la motivation profonde, parce qu'il lui donne sa visée : l'autre, dont il rappelle la valeur absolue ; il apporte ainsi la certitude du cœur à ce qui risque de devenir juridique, technocratique ou bureaucratique dans l'exercice de la justice ; mais, en retour, c'est la justice qui est la réalisation effective¹, institutionnelle, sociale de l'amour.

Troisième remarque : si l'amour est solidaire de la visée eschatologique de l'espérance, et si le chemin de sa réalisation est la justice, alors l'amour est ce qui en nous veut que l'autre soit, soit libre, soit reconnu ; alors l'amour est révolutionnaire ; alors l'amour prend en charge la puissance révolutionnaire de l'espérance et de la justice ; que dis-je : prend en charge ? *l'amour engendre le conflit*. Voilà le paradoxe qu'il faut que nous assumions, théologiquement, humainement, politiquement.

II. — LA PROBLÉMATIQUE DU CONFLIT MAJORÉE

À peine avons-nous articulé cette critique que la tentation inverse se présente — tentation que j'ai appelé l'idéologie du conflit à tout prix — et que peut alimenter une théologie de l'amour renversée en son contraire à la faveur de nos précédentes réflexions.

¹ Le texte initial comporte ici, sans aucun doute de façon fautive, « affective » (NdE).

En fait c'est ce qui arrive parmi nous par le biais d'une « hegelianisation » diffuse de toutes nos pensées et de tous nos comportements (hegelianisation qui, faut-il le dire, a peu à voir avec Hegel lui-même qui n'a pensé qu'une chose : la contradiction surmontée dans l'action, l'art, la religion et la philosophie ; mais laissons le vrai Hegel) ; ce que j'ai en vue, c'est un hégélianisme populaire qui nous est transmis à travers Marx et Nietzsche, eux-mêmes popularisés. C'est ce phénomène culturel global qu'il faut essayer d'appréhender ; car il est exactement symétrique du phénomène culturel inverse : l'idéologie du dialogue à tout prix par extension du modèle de relation interpersonnelle à l'ensemble des situations sociales et politiques. C'est dire que cette préoccupation fournit l'image inversée de la précédente au même niveau idéologique. Son souci lancinant est de vouloir le conflit pour le conflit, afin de provoquer par la polarisation une sorte de *catharsis* sociale.

Or de même que l'idéologie du dialogue rend aveugle à quelques faits massifs — en particulier de nature politique — que j'ai rappelés dans la première partie, l'idéologie du conflit à tout prix rend aveugle à d'autres faits massifs, qui ne sont d'ailleurs pas faciles à concilier avec les précédents. Ces faits sont à mon avis de deux sortes. D'une part l'atténuation d'une sorte de conflits — ceux qui sont issus de la pénurie et qui ont dominé les sociétés industrielles avancées de type capitaliste jusqu'à ce jour ; en témoignent l'avance des législations de type Sécurité Sociale, qui ne dérivent pas de l'idéologie de la lutte [194] des classes mais d'une idéologie du type « *Zentrum* » allemand, et surtout l'avance des procédures de conciliation et des stratégies de concertation, en particulier en Europe occidentale ; cette atténuation d'une sorte de conflits, celle sur laquelle tous les théoriciens socialistes du siècle dernier ont braqué leur analyse, crée une situation théorique de frustration qui appelle un renforcement par compensation de l'idéologie du conflit à tout prix.

Ce premier fait massif paraît renforcé par un second fait aussi considérable : la tendance des grandes puissances nucléaires à éviter l'escalade aux extrêmes dans les conflits armés ; certes, cela n'a pas supprimé les guerres ; et la menace atomique est toujours là ; mais elle prend de plus en plus le caractère de l'accident non voulu que la diplomatie et la stratégie tendent précisément à circonscrire et à réduire. Du coup devient-il de plus en plus difficile de réintroduire des comportements de rupture dans la stratégie sociale de concertation et dans la stratégie internationale et militaire de dissuasion et d'équilibre de la terreur.

D'où la tentation d'appliquer — et même d'imposer — une stratégie essentiellement artificielle, minoritaire et volontariste, à des situations qui rendent les actions de rupture de plus en plus improbables. C'est sur cette idéologie du conflit à tout prix et sur cette stratégie de l'artifice que je voudrais maintenant réfléchir.

D'abord au plan des faits, puis à celui des principes, comme tout à l'heure. Ce qui est peut-être le plus frappant, c'est la sorte de pathologie sociale, assez nouvelle, que cette idéologie développe ; pathologie qui se laisse résumer sous quatre chefs : provocation, marginalisation, théâtralisation, non communication.

Il y a, en effet, un chemin inéluctable qui mène de la recherche de la polarisation forcée à la volonté de faire échouer toute tentative institutionnelle de concertation par des actions de rupture, allant jusqu'à la tactique de provocation. Que cet engrenage relève de la pathologie sociale n'est malheureusement pas contestable ; à son dernier stade, celui de la provocation, cette tactique offre une issue aux pulsions agressives et névrotiques des chefs au petit pied et des terroristes clandestins ; le mot provocateur le dit bien ; dans une société très évoluée où les mécanismes sociaux sont très fragiles, la provocation est foncièrement anti-pédagogique ; au moment même où le problème fondamental pour la gauche révolutionnaire est de gagner des couches nouvelles à la critique du système, on se les aliène et on les

éloigne de la prise de conscience à coups de traumatisme, tandis que le gros de l'opinion est repoussé dans une attitude défensive-répressive.

La marginalisation est le plus grand danger que courent tous les groupes de contestation : marginalisation qui est la contrepartie du renforcement de tous les pouvoirs en place dans un sens de plus en plus répressif et policier ; la polarisation forcée est en train de produire partout dans le monde ses fruits amers : le cycle contestation-répression [195] est bien amorcé ; mais il joue de plus en plus au bénéfice du pouvoir et au détriment des libertés publiques.

Mais c'est en même temps l'action — ou la pseudo-action — qui se corrompt elle-même par la recherche du spectaculaire, du théâtral ; je comprends bien l'intention : il peut paraître expédient, à l'époque où la parole paraît usée, d'appliquer une thérapeutique de choc à des masses chloroformées ; mais l'effet est désastreux pour ceux-là même qui administrent la médecine ; par l'effet que j'ai appelé de théâtralisation, une sorte de politique-fiction, incapable de séparer le fantasme du réel, veut occuper toute la scène ; je veux bien que le « *guerilla theater* », tel que je l'ai vu fonctionner dans les universités américaines, soit un moyen neuf et efficace d'ouvrir les masses à la politique ; encore faudrait-il qu'il ne soit pas l'indice que toute l'action est devenue elle-même théâtrale. Certes, l'action symbolique a sa force, comme l'avaient les gestes symboliques des anciens prophètes d'Israël ; mais quoi de plus dangereux qu'une action elle-même fantasmée et subrepticement soustraite aux conditions réelles de l'action efficace ? Car l'action a ses lois, sa rationalité propre. C'est le signe de la contre-culture de nier ces lois et cette rationalité. Mais le prix à payer est là : l'impuissance à peser sur la société.

Plus grave que tout est le progrès de la non communication dans la société. La pathologie du conflit est à son comble quand l'adversaire n'est même plus reconnu ; on a parlé ici de la société en miettes, à tous les plans : professionnel, culturel, religieux ; l'aspect le plus grave de la société en miettes, c'est la rupture du lien social au niveau du langage, des genres de vie, et la naissance de sociétés parallèles ou, comme disent les Américains, de l'*alternative society* ; mais quelle alternative, sinon la dissidence qui laisse tout en place, qui inquiète et menace, mais sans semer des semences de changement ?

Les remarques précédentes sur la politique-fiction offrent une bonne clé pour aborder ce que j'ai appelé constamment idéologie. J'appelle idéologie : a) une schématisation imposée de force aux faits ; b) une conception-écran qui empêche de reconnaître la réalité. La théologie de l'amour devenue idéologie du dialogue était déjà une idéologie en ce double sens de modèle imposé et de non reconnaissance de la réalité. La polarisation forcée en est une autre, ou la même à l'envers.

III. — QUELQUES NOUVELLES SITUATIONS DE CONFLIT

Je voudrais maintenant, dans la partie exploratoire de cet exposé, essayer d'appliquer cet esprit expérimental au discernement de quelques-unes des situations de conflit propres aux sociétés industrielles avancées et nées par conséquent du développement lui-même.

On ne saurait être ici que très partiel, si l'on veut rester proche de l'observation. Je ne présenterai ici qu'un petit segment de réalité, [196] celui que j'ai pu observer à partir d'un milieu limité et particulier — le milieu universitaire — et à la faveur d'une comparaison entre les mêmes milieux en France et aux États-Unis dont j'ai pu observer l'évolution depuis près de quinze ans. Je ne considérerai donc pas le problème de la lutte des classes, ni dans nos sociétés, ni à l'échelle des continents entre riches et pauvres ; non que je les nie ; je pense au contraire que les nouvelles contradictions, qui sont des contradictions spécifiques, posent un problème difficile à notre société, parce que ces contradictions se superposent à celles, non résolues, héritées du siècle dernier ; la deuxième vague monte sur la première, alors que celle-ci n'a pas encore reflué ; en ce sens j'admets que les contradictions nées du

développement sont déroutantes parce qu'elles croissent sur le sol des contradictions antérieures héritées du XIX^e siècle. C'est donc avec toutes ces réserves que je propose l'analyse de quelques contradictions qui ont un caractère de nouveauté et que Marx, par exemple, ne pouvait analyser parce que le développement ne les avait pas encore produites.

En outre, ce qui m'intéresse dans ces contradictions, ce sont les sources de violence nouvelle qu'elles contiennent, et qui expliqueraient jusqu'à un certain point la pathologie sociale considérée plus haut.

1. - Un premier trait me frappe beaucoup comme enseignant et comme éducateur : *l'absence de projet collectif dans nos sociétés*. On voit bien le projet des sous-développés : rattraper les pays dits avancés — ou faire autre chose (la Chine). Mais les surdéveloppés ? Leur absence de projet collectif se conjugue avec l'effacement des normes et l'oubli des héritages traditionnels. Je dis : se conjugue, ne voulant pas trancher entre une interprétation qui accuserait l'effondrement des normes et une interprétation qui accuserait l'absence de projet. Parlons plutôt d'un phénomène d'épuisement ; un héritage n'est en effet vivant qu'aussi longtemps qu'il peut être réinterprété créativement dans des situations nouvelles ; or l'expérience dramatique de notre temps, c'est la conviction diffuse, envahissante, que pour la première fois notre héritage culturel ne semble plus capable de cette réinterprétation créatrice par projection vers le futur. D'où le recours à l'expérience « sauvage », à partir de la table rase ; c'est l'impression que j'ai eu surtout aux États-Unis dans les milieux universitaires touchés par les modes de vie désintégréés des marginaux.

Or je dis que c'est là une situation conflictuelle et lourde de violence nouvelle ; car c'est elle qui provoque la polarisation qui caractérise particulièrement les sociétés les plus avancées : entre ce que j'appellerai les illusions de la dissidence et les tentations de l'ordre.

Selon les premières, toutes les institutions apparaissent comme un bloc indivisible de pouvoir et de répression ; toutes les autorités sont l'« *establishment* » : des banques aux églises, en passant par les entreprises, l'université et la police. La société ainsi schématisée ne peut plus relever que d'une stratégie de l'affrontement et de la polarisation [197] destinée à révéler le visage répressif qui se cache derrière tout masque libéral. Et si la parole elle-même, captive du pouvoir, n'est plus entendue, alors reste l'action ponctuelle, la violence muette. Ainsi s'installe dans la dissidence une des jeunesses les plus intelligentes et les plus honnêtes de l'histoire ; c'est hors des appareils de la démocratie formelle, en marge de la bureaucratie des partis et des syndicats, qu'elle déploie ses campements, rongés à leur tour par la groupusculation qui introduit la dissidence dans la dissidence. De cela, le reste de la société ne voit guère que les dehors colorés : les coutumes et les costumes, le nomadisme et l'anti-culture, tour à tour tendre et agressive.

L'autre pôle, nous le connaissons trop bien : essentiellement réactif, il se nourrit de peur et de haine. Le plus effrayant, c'est que la tentation de l'ordre paraît aujourd'hui affecter totalement la classe moyenne mise en position défensive. C'est à première vue un curieux paradoxe que l'entrée dans l'abondance soit accompagnée de tant d'insécurité, comme si ceux qui sont sur la frontière de l'abondance ressentaient tout avantage social comme un acquis vulnérable au moindre signe de récession et à défendre contre la tranche sociale immédiatement inférieure. D'où la défense avaricieuse de tout privilège et l'appétit obsessionnel de sécurité.

Cette peur a son expression politique dans le slogan : la loi et l'ordre. L'ordre coûte que coûte. On peut s'étonner que les démocraties libérales offrent si peu de résistance à cette tentation. J'y reviendrai plus loin.

Mais la réaction morale est la plus significative, quoique la plus dissimulée ; devant ce qui apparaît comme la dissolution des normes sous l'action corrosive des groupes dissidents, la tendance est de réaffirmer ces normes sur un mode non créateur et purement conservateur ; la conception défensive du christianisme, de l'organisation paroissiale et ecclésiastique, qui s'est emparée des milieux religieux, est un autre aspect frappant de cette réaction morale ; la religion institutionnalisée tend à se recentrer sur des groupes résidentiels homogènes qui font face à la menace que représente pour eux le développement des groupes informels, souterrains, non structurés, par un renforcement organisationnel et une résistance sans faille aux intrusions de l'imprévu.

C'est ainsi que la tentation de l'ordre devient en chacun de nous une réaction individuelle : chacun se crispe sur ce qui lui paraît tenir encore au milieu de la confusion générale : famille, métier, loisirs conçus à la mesure privée ; le tout vécu sur le mode de l'inespoir et de l'impuissance au sein des grands périls et des grandes incertitudes. Face au « nomadisme » plus ou moins agressif des dissidents, l'homme de l'ordre se conçoit essentiellement comme un « sédentaire » assiégé, ou naufragé sur une île battue de menaces.

Telle est la polarité majeure qui me paraît caractériser la société contemporaine. Je me suis bien gardé de l'identifier à un conflit de [198] générations ; celui-ci, qui est réel, est seulement l'expression en termes d'âge d'une polarisation fondamentale qui a des aspects économiques, sociaux, politiques, culturels et spirituels.

2. - C'est sur ce fond que je placerais volontiers un second grand thème : nous sommes les témoins de *l'épuisement du rêve technologique* et de la renaissance de ce que j'appellerai, avec Sauvy, « *le mythe du simple* ».

Nous sommes peut-être en effet au bout d'un rêve de domination de la nature, doublé d'un rêve d'accroissement quantitatif illimité des jouissances ; il est remarquable à cet égard que la critique du système chez les gauchistes américains s'attaque directement à cet aspect de notre situation ; sautant, peut-être à tort, la critique proprement économique et sociale d'une société injuste et incapable de rectifier ces injustices, ils s'en prennent directement au profit, moins comme à un mécanisme économique que comme au symptôme privilégié d'une maladie plus profondément enracinée que l'idéologie capitaliste proprement dite et qui atteint l'ensemble des comportements collectifs et individuels à l'égard des hommes et de la nature elle-même ; le procès de « l'homme unidimensionnel » par Marcuse est le meilleur témoignage de cette sorte de critique ; le succès foudroyant des campagnes contre la pollution et l'engouement pour l'écologie en sont d'autres indices ; sur la base de cette critique, on voit renaître des thèmes romantiques qui, au siècle passé, à l'époque de l'industrialisation naissante, passaient pour réactionnaires : procès de la ville, procès de la culture civilisée, livresque et politisée.

De tout cela s'alimente le « mythe du simple » ; j'entends par là la tentation de reconstruire, à côté de la société globale trop complexe, une société néo-archaïque, artisanale et agreste, faiblement institutionnalisée (je reviendrai sur ce point) ou du moins instituée au niveau d'une économie de subsistance et de troc.

Rien n'est plus dangereux que le mythe du simple car la société à venir ne sera pas plus simple : il y aura des villes et des ordinateurs, des problèmes de communication toujours plus complexes, au sens matériel du mot, mais aussi administratif et politique.

Or on ne saurait sous-estimer le potentiel de violence qui s'accumule sur cette frontière de la société organisée et de la société « alternative ». Par violence je n'entends pas seulement, ni même principalement, ce qui pourrait être la « subversion » issue des marginaux, mais bien aussi la masse

d'intolérance que la société organisée commence déjà d'accumuler ; la chasse aux jeunes, la haine des dissidents en sont des signes avant-coureurs. Une deuxième fois nous sommes ramenés à ce cercle vicieux de la dissidence et de la répression.

3. - Une troisième source de conflit résulte d'un autre phénomène : *l'épuisement de la démocratie représentative*, à quoi ripostent des tentatives diverses de *démocratie directe*.

[199] Je voudrais insister ici sur un aspect de notre situation qui m'inquiète considérablement. Nous avons tous entendu le slogan : élections-trahison. Avant de protester, comprenons. Pourquoi cet épuisement ? Je propose une hypothèse : la démocratie anglo-saxonne a proposé au monde un modèle institutionnel, tendant essentiellement à faire prévaloir la loi de la majorité sur la minorité par le moyen d'élections libres destinées à désigner les représentants du peuple ; ce principe démocratique et la pratique plus ou moins fidèle qui l'a mis en œuvre, ont été la grande conquête des deux ou trois derniers siècles sur le plan politique ; mais ce principe n'a conservé une valeur progressive et même progressiste qu'aussi longtemps que la majorité a elle-même représenté la conjonction des exploités et de la partie éclairée de l'opinion, avide de changements, de liberté et de justice.

La tendance n'est-elle pas aujourd'hui toute différente ? Il semble bien que la majorité, par l'extension immense de la classe moyenne, tende à représenter la défense de l'acquis et la résistance au changement. D'où la tentation inverse du militantisme minoritaire et ses tentatives sporadiques de démocratie directe.

L'accusation se fait plus grave lorsqu'elle atteint, par-delà les institutions, « l'homme libéral » qui les a mises en œuvre. On peut légitimement accuser les libéraux d'avoir toléré l'injustice aussi longtemps que leur liberté d'expression a été sauvegardée, en entendant par-là essentiellement la liberté de parole, de réunion et de publication au bénéfice de ceux qui, précisément, peuvent parler. Il y a une trahison des libéraux ; ce sont eux qui ont fait les guerres coloniales et qui, jusque tout récemment, ont soutenu la guerre du Vietnam. Tout se passe comme si la tolérance mutuelle entre gens de parole se muait subrepticement en tolérance à l'égard des états de violence, en intolérance à l'égard des actions de violence.

Le rêve de démocratie directe est à la politique ce que le mythe de la vie simple est à la technologie, et, de façon plus générale, ce que l'expérimentation sauvage est à l'absence de projet collectif, à l'effacement des normes et à l'oubli des héritages.

Or ce rêve de démocratie directe lui aussi est lourd de violence. La tentation est forte de court-circuiter les procédures juridiques et d'aller directement aux tribunaux populaires. La tentation est forte aussi de court-circuiter toutes les délégations de pouvoir et d'aller droit à la revendication sauvage et sans intermédiaire. On oublie alors que la démocratie politique a été une conquête très laborieuse et très fragile, basée sur des procédures fines de discours et des conventions complexes d'arbitrage des conflits : la démocratie, a dit quelqu'un, c'est la procédure ; si on en perd le sens, de redoutables illusions surgissent : celles d'une politique directe des masses sans intermédiaires organisés. Peut-être viole-t-on ici une règle indépassable de l'action politique et efficace. Le prix à payer est bien connu : c'est le prurit d'épuration qui guette tout exercice de pouvoir qui fait fi de la procédure. Aussi bien la façon dont tel ou tel groupe lutte pour le [200] pouvoir laisse assez bien présager la façon dont il l'exercera. Hegel a décrit cette situation dans *La Phénoménologie de l'Esprit* au chapitre sur la Terreur ; c'est là qu'il parle de la « fureur de destruction » qui s'empare de la liberté sans loi.

Mais de l'autre côté, du côté de la société institutionnelle, la tentation de réplique n'est pas moins redoutable ; c'est ainsi que l'ombre de l'État policier, nourri par toutes les réactions défensives-

agressives de la classe moyenne — et déjà aussi d'une partie de la classe ouvrière — s'étend sur les vieilles démocraties.

4. - Cette réflexion sur la sclérose institutionnelle et sur les tentations de la liberté sans institution nous conduit à un nœud : l'enjeu de ce débat qui traverse de biais toutes les institutions politiques et non politiques est bien *le rapport de la liberté et de l'institution* ; je crois que nous sommes ici au cœur du drame et du déchirement contemporain. Ce que j'appelle ici la *sclérose institutionnelle*, dont l'enlisement bureaucratique n'est qu'un aspect et dont les tentations de la *liberté sans institution* nous offrent l'image inversée, est sans doute la situation conflictuelle la plus profonde de notre temps. Ce qui me paraît être en effet en question, par-delà la critique des systèmes économiques et des régimes politiques, et ce qui est clairement impliqué dans la critique de la bureaucratie, de la technocratie, des *mass media* et des instruments de manipulation de nos loisirs et de notre culture, c'est le sens même de notre vie dans des institutions. D'une part, en effet, les institutions sont devenues illisibles et indéchiffrables, étrangères et aliénantes, pesantes et insupportables — d'autre part nous sommes happés par le fantasme et le vertige d'une liberté sans institution. C'est bien ce qui est en question dans ce que nous avons appelé tour à tour l'illusion de la dissidence et la tentation de l'ordre ; l'illusion de la dissidence c'est finalement le fantasme d'une liberté sans institution.

Or, pour affronter ce vertige, il faut refaire un certain travail de pensée, celui-là même qui fut fait par tous les grands philosophes politiques, de Platon et Aristote à Rousseau et à Hegel. Ce travail de pensée porte sur la question : qu'est-ce qu'une liberté sensée ? Je veux dire : une liberté qui a du sens. Il nous faut à chaque époque réinventer le problème du *Contrat social* de Rousseau, c'est-à-dire l'idée d'un pacte dans lequel « chacun se donnant à tous ne se donne à personne » ; par ce mutuel désistement la liberté sauvage s'échange pour la liberté civile. Pour Rousseau, le contrat était seulement un contrat politique ; il avait pour enjeu l'État et la souveraineté de l'État ; pour nous, aujourd'hui, le problème est celui même du lien social le plus élémentaire, au niveau du langage, de la sexualité, du politique, et dans l'exercice de toutes les sortes d'autorité. Dans son expression la plus générale le Contrat Social a pour enjeu « l'entrée en institution » ; la tâche de notre temps est donc de passer du contrat social restreint (au politique et à la souveraineté) à un contrat social généralisé (à toutes les institutions).

[201] Si nous n'entrons pas dans cette problématique, notre liberté restera un arbitraire farouche et dévastateur, ce que Hegel, suivant en cela Rousseau, appelait liberté du vide, furie de destruction. Et, en effet, une liberté qui n'entre pas en institution est potentiellement terroriste. Je pense donc que la pierre angulaire d'une philosophie sociale est celle-ci : repenser toutes les institutions en fonction d'un unique critère : la réalisation et l'épanouissement de la liberté. L'institution n'est rien en soi ; elle vaut pour les hommes ; je définirai volontiers l'institution : l'ensemble des règles applicables aux rôles et aux comportements sociaux, permettant à la liberté de chacun de se réaliser sans nuire à celle des autres. Toute pensée politique fondamentale doit se tenir en ce point crucial où l'institution et la liberté se nouent ; mieux, s'engendrent mutuellement. Si l'institution n'est pas placée sur ce trajet intelligible que Hegel appelait réalisation de la liberté, alors elle devient opaque, illisible, indéchiffrable ; et chacun commence à rêver sa liberté hors des lois. En retour, une chose est certaine : le pire adversaire de toute pensée politique — et finalement aussi de toute action politique — c'est la revendication de l'informe ; en termes positifs, l'entrée en institution fait partie du concept de liberté, si du moins la liberté sensée doit être autre chose que la liberté arbitraire et sauvage. Une apologie de la liberté sauvage, en éliminant la question du sens, ramène inéluctablement à la « furie de destruction ».

C'est à partir de cette conviction fondamentale que nous pouvons maintenant retourner aux problèmes concrets auxquels ces Journées sont consacrées. Seul celui qui conserve au plus profond de sa conviction l'exigence d'une synthèse de la liberté et du sens, de l'arbitraire et de l'institution peut vivre de façon sensée le conflit central de la société moderne. Et même si, aujourd'hui, nous ne sommes

pas en état de donner figure à notre espérance, du moins pouvons-nous déjà donner un nom à notre mécontentement, le réfléchir et le comprendre ; oui, c'est vrai, du monde capitaliste au monde communiste, l'histoire humaine n'a pas réussi à se réaliser dans une synthèse heureuse entre le pouvoir de décider, détenu par diverses oligarchies, et la pulsion des libertés mues par un rêve de spontanéité, d'auto-détermination et d'autogestion, bref de créativité.

Mais, en donnant un nom à notre mécontentement, nous donnons aussi une flèche à notre désir.

Cette dernière remarque me ramène à mon point de départ : quelle stratégie nouvelle appellent les nouvelles formes de conflits ?

IV. — POUR UNE STRATÉGIE NOUVELLE DES CONFLITS

Je voudrais, dans la dernière partie de mon exposé, qui sera aussi ma conclusion, m'avancer vers quelques questions qui concernent nos formes d'action. Pour ne pas préjuger les développements de vos propres [202] assises, je donne volontairement une forme interrogative à ces remarques terminales.

1. - Une première question hante les éducateurs et tous ceux qui sont en charge d'une responsabilité et d'une autorité et qui ont la tâche de maintenir en état de fonctionnement une institution quelconque : jusqu'à quel point, et comment, assumer dans la conduite sociale la sorte *d'expérimentation sauvage* que nous avons vu se déployer au plan des mœurs, des relations sociales et politiques ? Devons-nous augmenter la tolérance de la société à l'endroit de tous les comportements « anormaux » ? Le devons-nous et le pouvons-nous ? Une société, ai-je entendu dire récemment, ne fonctionne que sur la base d'un *loyalisme*. Si cela est vrai, tout abaissement des tolérances au-dessous d'un seuil critique ne provoque-t-il pas tôt ou tard la riposte d'un nouvel « ordre moral », de droite ou de gauche, qui offre — et au besoin impose — un nouveau loyalisme ? Bref, jusqu'où ne pas aller trop loin dans le laisser-faire, le laisser-passer ? Peut-être n'est-il pas de réponse abstraite, hors de la reconstitution d'un certain consensus social concernant des seuils, des limites, et hors d'une sorte de tact, qualité majeure de l'homme d'État de demain, conçu comme éducateur de la communauté, autant que comme dépositaire de la décision politique.

2. - Une deuxième question concerne le bon usage des actions de rupture, symboliques ou non, violentes ou non. Je veux bien croire qu'elles peuvent réveiller les masses de leur sommeil ; mais, là aussi, il y a quelque part un seuil critique ; au-delà de ce seuil, elles ne sont plus comprises et ne provoquent que peur, haine et colère. Le problème, aujourd'hui, est de faire comprendre, de « conscienciser », comme disent si bien nos amis sud-américains ; à cette tâche ne conviennent pas des actions trop manifestement théâtralisées, mais de véritables campagnes d'explication. Nous avons besoin de *médiateurs sociaux* qui ne cherchent ni à concilier à tout prix, ni à polariser à tout prix, mais qui aident chacun à reconnaître son adversaire ; dans le milieu que je connais, le médiateur social est celui qui explique à l'homme du pouvoir les motivations profondes de la contestation, qui lui révèle que c'est lui qui n'a pas de projet global — et non pas, comme il le croit, son adversaire qu'il accuse si facilement de « vouloir tout détruire sans savoir quoi mettre à la place » ; mais le médiateur social est aussi celui qui explique à l'anarchiste la nécessité et le sens de l'entrée en institution ; à cet effet, il lui fera un petit cours sur Hegel !

Mais c'est aussi une question de savoir ce qu'on peut attendre aujourd'hui d'un tel effort pour « conscienciser » — que j'oppose à « traumatiser ». Comment le faire, lorsque les loisirs et la culture populaire sont captés et modelés par les mêmes puissances que celles qui règnent sur la production et la consommation ?

[203] 3. - C'est une troisième question — énorme celle-là — de savoir ce qu'il en est et ce qu'il va en être du vieux débat entre réforme et révolution. Ma tendance est de dire que, posé en termes d'alternative, le débat est purement académique et scolastique. L'essentiel est, en chaque situation, de savoir quels changements on tient pour souhaitables *et* raisonnables ; c'est une question d'opportunité et d'occasion de savoir quelle stratégie est appropriée. Car, si les réformes peuvent être accusées de consolider et prolonger le système, les révolutions — surtout les révolutions manquées — ont un coût économique, social et surtout humain qu'on se garde d'évaluer. Nos sociétés ont peut-être dépassé le point de cette alternative. Peut-être sommes-nous entrés dans le temps de la stratégie complexe, où des phases de négociation, de concertation, alterneront avec des phases d'agitation, de rupture, voire de violence, mais sans que le rythme de croissance soit fondamentalement menacé. Cette clause pose aujourd'hui à l'action révolutionnaire des conditions inconnues des sociétés moins avancées et pour cette raison moins fragiles que les nôtres.

Ma tendance serait ici de dire que la révolution et la réforme n'appartiennent pas aux mêmes plans de référence ; la révolution est d'abord au niveau des convictions et des motivations : elle est le non du grand refus ; la réforme caractérise le niveau de l'action ; elle désigne les changements de fond imposés à la réalité sociale et politique. Les moments de rupture violente sont peut-être nécessaires ; mais il faut y songer seulement comme à une péripétie. La révolution n'est pas une péripétie : c'est la pression continue de la conviction sur l'action responsable. Une nouvelle répartition s'esquisse ainsi entre les termes majeurs qui servent à définir une stratégie de l'action politique.

Mais je ne veux pas ôter sa forme interrogative à cette troisième suggestion ; c'est une question que je vous sou mets : nos sociétés ont-t-elles ou non dépassé les formes classiques de l'action révolutionnaire telles qu'elles ont été codifiées par les grands penseurs socialistes de Proudhon et Marx à Lénine et Trotski ?

4. - Je préfère conclure sur un concept qui a dominé les deux premières phases de la présente analyse : le concept d'idéologie. Je l'ai défini une schématisation imposée de force aux faits et une conception-écran qui empêche de reconnaître la réalité. Nous avons appliqué ce concept à la théologie de l'amour devenue idéologie du dialogue et à la sociologie du conflit devenue idéologie de la polarisation forcée. Nous pouvons compléter maintenant ce concept par tout ce que nous ont appris les néo-conflits de la société moderne. Rien n'est plus difficile que de ne pas les aborder avec une schématisation simplement transposée de l'analyse des conflits du XIX^e siècle.

La réponse à l'idéologie est à la fois empirique, théorique et pratique.

[204] Réponse empirique d'abord : contre les schématisations abusives, seul vaut un esprit expérimental, attentif aux formes du conflit ; ce qu'il nous faut d'abord, c'est redevenir très descriptif, discerner les vrais conflits des faux conflits ; aussi bien contre l'idéologie qui les masque que contre l'idéologie qui les majore.

Riposte théorique ensuite : pour soutenir cet esprit empirique et pragmatique nous avons besoin d'une réflexion théorique sur ce qu'est le politique, l'économique, sur ce que sont les sphères de réalité, lesquelles sont autant de sphères de sens avec leurs structures propres ; alors pourront être reconnus les conflits spécifiques de chaque sphère : ceux que l'économique comme tel nourrit ; mais aussi ceux que le politique comme tel engendre.

Riposte pratique enfin : fort de l'analyse et de la description, nous devons nous tenir prêts pour des formes d'action inédites faisant alterner dans une stratégie complexe les phases de négociation et de

concertation et les phases de rupture et de conflit ouvert; ce jeu très difficile demande qu'on ait dépassé les schématisations anciennes cristallisées autour des mots réforme et révolution.

Paul RICŒUR.