

Louis Moreau de Bellaing, *La Genèse de la politique, Légitimation VI*, Paris, Editions l'Harmattan, 2013, Coll. *Psychanalyse et civilisations* dirigée par Jean Nadal.

Recension par Christine Gioja Brunerie, Marie-Laure Dimon et Michel Brouta.

Les témoignages qui suivent se veulent sensibles à la passion de l'auteur pour la culture, à celle d'une inlassable recherche en anthropologie sociale et politique. Celle-ci s'origine dans une métapsychologie sociale inséparable du corpus pulsionnel freudien. Passion aussi de l'humain consubstantiel au sociopolitique. Successivement, Christine Gioja- Brunerie analyse, dans ce livre, le métapolitique, le métasocial, le métapolitique et le don avec réciprocité ; Marie-Laure Dimon le métapolitique et le don sans retour, le meurtre sacrificiel et les théories du sacrifice, les théories du politique ; Michel Brouta le politique et le social du don réciprocaire, le politique du don sans retour, la rupture de l'échange et l'apparition de la politique.

« La politique a perdu une bonne partie de son sens parce qu'elle a oublié le politique ». C'est ainsi que Louis Moreau de Bellaing, déjà connu pour ses ouvrages sur la légitimation dont le sixième tome est présenté ici, introduit cette genèse de la politique. Il enchaîne sur le sens également perdu du social, de l'économique et du culturel ; ils ont oublié leur base qui a pour nom le don et l'échange, positifs ou négatifs. La disparition du théorique et du symbolique, dimensions intrinsèques au politique ; qui, avant la modernité, étaient reliées au divin et à l'ancestralité, a favorisé un retournement de la politique en son contraire – de réelle symbolique/réelle-théorique à concrète-empirique/pragmatique-efficace –. Mais c'est à travers les liens souterrains et toujours à repenser du métasocial et du métapolitique, du don avec ou sans réciprocité et de l'articulation entre elles de ces notions que Louis Moreau de Bellaing scrute les héritages de la politique, ses transformations, ses métamorphoses, dans un monde que nous savons irréversible et à retransformer.

Le métasocial c'est la part d'inconscient individuel et collectif du social. Le métapolitique est l'ensemble des codages et des codes (états) qui naissent de l'action de la pulsion de mort sur la pulsion de vie par rapport à l'objet et qui permet la forme des sublimations constituant l'inconscient politique, au sens du politique

Dans ce livre, Louis Moreau de Bellaing dessine une cartographie génétique de la politique en s'appuyant sur la dimension de l'inconscient. Plus précisément, à partir de l'intrication pulsionnelle chez le sujet humain et dans le groupe, et c'est là son originalité, l'auteur trame son propos à partir de deux grands axes, le métasocial et le métapolitique, dont il définit les composantes et ce qu'elles composent, c'est à dire les codages (les processus) et codes (l'état qui en résulte). Cet ouvrage est la conclusion générale des six livres consacrés par l'auteur à la légitimation. Au commencement et en lien avec la pensée de S. Freud, il a construit sa réflexion en s'appuyant entre autres sur l'une des productions de l'inconscient, la sublimation, à l'origine de toute créativité humaine, sublimation qui a aussi contribué à remettre en question la Révélation en tant qu'origine. Le métasocial est alors convoqué, nous amenant à interroger la genèse de la politique en s'appuyant sur les grandes transformations qui, depuis le XVI^e siècle, ont radicalement transformé le vivre-ensemble.

Le métapolitique

La question est alors de savoir comment, à l'instar de l'individu pour lequel les sublimations sont reliées au surmoi et à l'idéal du moi, le groupe, quant à lui, va produire « non seulement des codages, des codes, des principes, mais aussi des représentations, des images, des fantasmes et des mythes ». Autrement dit, quel est le travail de la sublimation pour produire une religion ou les principes d'une constitution ? Au moment où S. Freud découvre la sublimation, des êtres humains cessent de croire à un référent extérieur et récusent la Révélation. Nos sublimations ont produit les religions. Pour Freud il n'y a pas d'au-delà de la mort qui nous enverrait du révélé, la religion est « une illusion qui excède dans l'imaginaire ce qui humainement peut être saisi de l'objet ». Tout ceci se passe dans un creuset limité de façon absolue par la pulsion de mort étroitement intriquée à la pulsion de vie dans l'investissement des mêmes objets – selon Freud, illusoirement Dieu, les dieux,

ou aujourd'hui des principes – et ce, dans une lutte sans fin. Dans cette limite absolue posée par l'intrication pulsionnelle de mort et de vie, sont remises en question les limites du sacré des ancêtres et de la religion, en particulier depuis le XVI^e siècle où le passage de la transcendance à l'immanence a instauré le privilège de l'objet sur la pulsion, provoquant un affaiblissement des pouvoirs universalistes et une affirmation des processus et états, principes des droits en 1789, avec l'abolition politique des limites religieuses et le remplacement du sacré de la religion par celui des principes qui deviennent universalisables avec le risque toujours présent de les imposer plutôt que de les diffuser, tout comme l'ont fait ou le font encore les religions qui imposent leur dogme. Ces limites restent toujours à questionner, c'est le droit qui s'y emploie dans une dimension qui reste universaliste et non plus universelle.

Les groupes reprennent ce que la société a instauré et mis à distance, mythes, principes et s'emploient aussi à les transformer (les droits de la femme, ceux de l'enfant) ou à les transgresser en produisant ce que Louis Moreau de Bellaing nomme « l'excès accompli », comme on a pu le voir au XX^e siècle avec les guerres et les génocides. L'ampleur de ces excès mis en œuvre par les excès de l'idéalisation n'efface pas néanmoins le travail de la sublimation ni sa production. Cette sublimation commune produit ce que l'auteur nomme les codes inauguraux, codages (processus) minimaux qui permettent le vivre-ensemble tels, le sacré, la prohibition de l'inceste, le don, le meurtre sacrificiel, immédiatement repérables à partir du réel, bien qu'ils soient métasociaux et métapolitiques avant que d'être sociaux et politique au sens du politique. Ces codages et codes fondent la légitimation et la légitimité humaine et, dans leur transgression, sa délégitimation, son illégitimation et son illégitimité.

Pour ce qui est du sacré, la modernité l'a séparé de la religion. Les principes, les doctrines (objets abstraits) ou des choses et des personnes (objets concrets) sont venus les remplacer. La loi de 1905 a consacré cette séparation. *Exit* le sacré religieux, le sacré civil prend le pas. Ce sacré civil est défini comme l'ultime limite que nous nous sommes donnés par les principes et qui, s'il peut être transgressé et basculer dans l'excès, s'il peut aussi changer dans son dispositif, ne peut disparaître qu'au prix de notre propre disparition.

Tout comme le sacré et le don, l'interdiction de l'inceste est universelle. Elle ne se borne pas à l'union sexuelle entre consanguins proches, mais se rapporte à toute forme de rapprochement entre « ce qui ne doit pas être rapproché » et elle est fondatrice d'identité. Elle évite la confusion (celle provoquée par l'abus de biens sociaux par exemple) et permet la distinction entre public et privé.

Le don quant à lui, est métapolitiquement associé au sacré et à la prohibition de l'inceste. Production maximale de la sublimation, il ne concerne jamais n'importe qui ni n'importe quoi. Il ouvre, avec le sacré, l'espace et le temps du métapolitique et par là-même ceux du métasocial aménagés eux-mêmes par la prohibition de l'inceste qui évite la confusion des dons. Comme cela a été dit ci-dessus, le don a deux destins possibles, celui de la réciprocité implicite et celui du don sans retour avec peu de réciprocité implicite, orienté vers le rapport explicite à autrui, mais s'éloignant du social pour être principalement politique et donner du sens à la politique. C'est aussi dans cette orientation que se situent l'art et l'esthétique. L'auteur précise qu'un ensemble social ne saurait exister sans don – réciproque ou/et sans retour –, puisque la vie humaine elle-même n'y serait pas donnée.

Ces codes inauguraux sont importants à considérer pour aborder la question de l'autorité, de l'altérité et de l'identité. Différente du pouvoir qui s'exerce le plus souvent par la contrainte, l'autorité est le lieu de l'identité métasociale et métapolitique et des processus de reconnaissance, lieu de légitimation du métasocial par les codes inauguraux et par le métapolitique. Toute légitimation passe par la fonction de l'autorité qui se décline en processus – l'autorisation – et en état – l'autorité. Sans autorité, point de société, ni de social, ni de sociabilité : la reconnaissance des êtres humains et des objets se fait au nom de principes implicites rendant possible le métapolitique. Ainsi l'autorité est-elle à la fois autorisation et autorité.

Le métapolitique, le métasocial et le don avec réciprocité

Les relations entre altérité, reconnaissance et échange semblent très complexes. L'altérité, par le média de l'autorité, est le face à face par lequel les êtres humains se reconnaissent comme êtres

humains, se légitiment de l'être. Mais cela peut ne pas se produire. Par exemple, si les Indiens qui ont accueilli Christophe Colomb et les Espagnols ont noué un échange avec eux et les ont reconnus comme des êtres humains, d'autant plus qu'ils avaient vu l'un d'eux mourir, il n'en fut pas de même pour les Espagnols qui les ont considérés comme des sous-hommes. L'échange entre eux n'a pas suffi à la reconnaissance ni, d'un point de vue métapolitique, à la réciprocité.

Il faut donc insister, souligne l'auteur, sur le fait que la reconnaissance, inhérente à l'altérité comme face à face entre humains, n'est pas réciproque. Néanmoins, comme constituante de l'altérité, elle reste à la base de la réciprocité lorsque celle-ci intervient. Pour que la reconnaissance se fasse, il faut de l'altérité – le face à face d'êtres humains –, la production de codages et de codes inauguraux et il faut que, notamment, l'autorité soit donnée à des ancêtres, des dieux, des principes, des personnes.

La réciprocité se fera si le métapolitique et le métasocial se conjuguent et elle ne se fera pas si le don se maintient dans le seul métapolitique et n'ouvre pas à l'échange dans le social. Le refus de l'altérité peut se manifester dès le métasocial et le métapolitique, comme il se retrouve par exemple dans les excès comme le racisme ou toute autre discrimination abusive et négative, aussi bien entre des individus isolés que vis-à-vis de groupes entiers. L'altérité fait partie des codages et des codes qui se manifestent toujours et sans lesquels il n'y a pas de vivre-ensemble possible. En revanche, il convient de souligner qu'il peut y avoir, dans le vivre-ensemble, des domaines entiers que l'auteur fait relever du don métapolitique et politique où très peu de réciprocité – donc d'échange – se manifeste.

L'altérité est un carrefour dans lequel le pulsionnel joue un rôle important. Le pulsionnel peut investir l'objet et le coder seulement dans l'altérité et l'identité, ouvrant à des types de pouvoir, de volonté, de désir, principalement métapolitiques et politiques.

Mais ce même pulsionnel peut le plus fréquemment investir l'objet, le coder par la réciprocité, ouvrant quant à lui à des types de pouvoir, de volonté, de désir métasociaux et métapolitiques, sociaux et politiques.

C'est l'altérité qui ouvre à l'un ou l'autre de ces destins, altérité collective ou individuelle, où la reconnaissance qui met face à face des humains peut ne pas jouer de rôle réciprocitaire.

Lorsque le don apparaît avec l'altérité, l'autorité et son lien avec les codes inauguraux sont présents. Comment le don altéritaire peut-il devenir réciprocitaire ? Cette question est posée dans la dimension de l'inconscient social et individuel, autrement dit métasocial et métapolitique. Il convient pour ce faire d'admettre la sollicitation conjecturale et conjoncturelle de l'objet par la pulsion et de la pulsion par l'objet (y compris humain). Le pulsionnel intervient au gré des préférences humaines et, s'il tend l'objet vers la réciprocité, il sera dès le métasocial et le politique à donner, à recevoir et à rendre. C'est l'altérité qui va choisir ou non de tendre le don vers la réciprocité ; dans le premier cas, elle mène au social, dans l'autre au politique. Ainsi, le don avec la réciprocité est-il le commencement du social alors que le don maintenu dans l'altérité est le commencement du politique. La réciprocité est la matrice du métasocial et du métapolitique ; sans elle, l'un et l'autre sont impensables. Elle permet, outre la reconnaissance, de se mettre mutuellement à la place de l'autre, que ce soit sur un plan individuel ou groupal. Elle s'articule aux codes inauguraux et à l'altérité, elle est l'investissement maximum de soi dans l'autre et de l'autre en soi et permet le vivre-ensemble. Lorsqu'elle s'établit par rapport à un objet extérieur, objet de transaction, intervient le lien social et métasocial, commencement du social. Ce lien est lui aussi un codage (processus) et un code né de l'intrication pulsionnelle de mort et de vie dans lequel la pulsion de vie résiste à la pulsion de mort. La réciprocité peut être dans l'excès au niveau de l'échange. Dans des circonstances extrêmes, les guerres, la barbarie, par exemple la nourriture a pu s'échanger contre le viol. Il arrive aussi qu'elle diminue à l'excès (excès par défaut) jusqu'à l'atomisation des individus, comme on a pu le voir dans les camps de concentration, mais même là elle ne disparaît pas complètement et peut même aller jusqu'au don sans retour. Quand l'excès intervient à un degré transgressif, la conscience et le libre arbitre peuvent reprendre le dessus, pour obliger cet excès à disparaître ou à diminuer. Dans ce lien qui mène à l'échange, la confiance est

nécessaire et c'est de la réciprocité qu'elle naît. En cela la confiance n'est pas, comme la croyance, un don sans retour. Ce qu'il faut retenir de la réciprocité c'est qu'elle est conjoncturelle et conjecturale, elle peut apparaître ou ne pas (peu) apparaître, elle peut surtout mener, par le pouvoir, la volonté, le désir, à travers le libre arbitre, à l'échange social et politique sous toutes ses formes.

Dans le don réciprocaire, il faut considérer aussi l'identisation et l'identité comme un processus (codage) et un code qui permettent la « classation », le classement. Elle n'est pas seulement l'identification, le même, l'identique, mais la marque sur l'objet qui le distingue de tout autre objet.

Le don sans retour est destiné à autrui, alors que le don réciprocaire est destiné à cet autre identifié en tant qu'autre distinct dans l'échange

Comme nous l'avons vu, le métapolitique a son propre destin, avec ses processus (codages) et ses codes inauguraux, autorité, altérité, peu de réciprocité et identité.

Lorsqu'elle se présente pleinement, la réciprocité se disjoint du destin du métapolitique car elle est la matrice du métasocial. En bref, cela signifie que le pulsionnel à l'origine ne peut produire du métasocial que parce que la réciprocité s'impose conjecturalement et conjoncturellement. Elle se retrouve donc à l'articulation du temps et de l'espace du métapolitique et du métasocial et son apparition, conjecturale et conjoncturelle, nous entraîne et entraîne avec elle les autres processus (codages) et codes ; le pouvoir, la volonté, le désir deviennent des formes de la pulsion. Et c'est là que le don joue son rôle en même temps que les codages et codes inauguraux que sont la prohibition de l'inceste et du sacré.

A l'instar d'autres chercheurs en sciences sociales (Durkheim, Weber, Mauss, Boudon, si l'on veut, dans l'interactionnisme), l'auteur a relevé cette articulation du don métapolitique au métasocial par la réciprocité. C'est à dire qu'il s'est penché sur un non-dit, un inconnu à sonder, sous-jacent au politique et au social, en s'étayant sur la théorie freudienne des pulsions, pour tenter au moins de connaître un peu cet inconnu dont, il a fait une référence. Ce qui exige des analyses de discours beaucoup plus difficiles que l'analyse contextuelle ou celle de contenu. Il est en effet indispensable, selon l'auteur, de connaître ce qui de l'affect (la pulsion) vient s'inscrire dans le phénomène étudié. Son idée est ici de combattre « le dédain ou l'ignorance de tout ce qui relève de l'inconscient social ou individuel », ce qu'il nomme le métasocial et dont jusqu'à présent l'ensemble de ses ouvrages a consisté à montrer l'importance dans la mise en place du social et du politique. Dans ce présent ouvrage, il se focalise sur le métapolitique, le politique et la politique et sur l'articulation-don du métapolitique au métasocial, sur le rapport entre le social, le politique et la politique.

Pour revenir au métapolitique, c'est maintenant à la question du peu de réciprocité dans le don sans retour que nous en venons.

Le métapolitique et le don sans retour

Il s'agit ici d'envisager le don sans réciprocité. S'il est sans retour, dit Louis Moreau de Bellaing, c'est qu'il poursuit son propre destin comme don métapolitique. Néanmoins, peut-on imaginer que le don de la mère au bébé pourrait être sans retour, en dehors de tout échange ? Pour l'auteur, le donneur se situe dans l'échange en se donnant d'abord à lui-même, ce qui met en jeu d'emblée le métasocial et le métapolitique. L'auteur précise que ce don sans retour, s'il n'enclenche pas la réciprocité en tant que don, reconnaît du moins sa place, tout en s'écartant d'elle et, de ce fait, du métasocial. Serait-il à l'émergence d'une historicité entre le social et l'éminemment singulier ? Signerait-il aussi cette part d'humanum dans l'activité politique qui est fondamentalement humaine ?

Toutefois, en cheminant dans l'analyse de l'écart produit par le métapolitique et le politique, Louis Moreau de Bellaing considère que ce don connaît la réalité par le métapolitique et ne peut pas être en dehors du processus et des codes. Mieux encore, ce don refuse le retour qui l'encombrerait. Ce don serait celui des premiers hommes, dans un face à face leur permettant de produire de la pulsion, des codages et des codes, tout en les limitant. Faire un peu de place à la réciprocité, c'est laisser « faire » les processus et les codes, contribuant à articuler dans le don sans retour le métapolitique à un autre pouvoir, une autre volonté et un autre désir que ceux qui persistent dans l'articulation-don du métapolitique au métasocial.

Dans la perspective du pouvoir, de la volonté, du désir, l'auteur place le libre arbitre dans l'écart qui maintient la distance nécessaire avec le métapolitique et le métasocial pour aller vers le rapport à autrui et non à l'échange. Dans ce contexte, les pulsions de vie et de mort peuvent, selon les circonstances, produire de la mort par les codages et les codes. Elles diminuent aussi les échanges présents et antérieurs en affaiblissant la réciprocité. Cet affaiblissement de la réciprocité n'est pas un excès, il ne le devient que si le métapolitique ne parvient pas ou peu à passer au politique. Notre société y est actuellement confrontée ; en témoigne le « retour » du religieux. Nos religions monothéistes ne sont plus des dons sans retour venues d'une Révélation. Selon l'auteur, elles peuvent devenir et deviennent, en certaines occurrences, des carapaces prétendument protectrices qui, par excès ou par défaut, mènent à la fois à l'individualisme et/ou au fanatisme.

Comme le précise l'auteur, le peu de réciprocité n'est pas un excès, « L'enfant ne rend pas à la mère vieillissante ce qu'elle lui a donné. ». Ainsi le métapolitique et le métasocial seront-ils à la fois impliqués et distancés et le politique n'a pas de suprématie par rapport au métasocial. Louis Moreau de Bellaing avance une méthodologie prudente pour développer certains points qui définissent le don sans retour :

L'identité dans le don sans retour n'est pas uniquement un appel à l'identique, mais aussi à l'altérité. Des exemples sont donnés dans l'ouvrage, « De Gaulle décide d'établir entre la France et la Chine des relations diplomatiques. » Les relations d'identité sont ténues entre les deux pays. Le métasocial et le social établissent des liens faibles de réciprocité et de social dans lesquels l'Autre n'est pas considéré comme un autre nous-même. Il est celui du politique, celui de la distance, de l'écart.

Le politique dans le don sans retour est aussi celui de la vie quotidienne et les intentions se passent quasiment de réciprocité. Deux exemples : « D'une part le cas d'internet, l'Autre est autre, il ne peut pas avoir de visage et, d'autre part, dans le code d'identité, le politique est au maximum. » L'auteur précise que « l'Autre est autre par rapport à soi, le soi est très peu reconnu dans l'autre et l'autre dans le soi ».

Le don sans retour, comme code inaugural articule le métapolitique au métasocial. Le don se fonde sur la « règle » : la prohibition de l'inceste, le sacré, le meurtre sacrificiel, l'autorité, l'altérité, l'identité. Cependant, la réciprocité ne disparaît pas complètement et demeure au fond du contact établi avec l'Autre. Son pire excès est le despote, laissant advenir l'image de « l'un sans l'autre », ce qui **condense le politique et la politique**. C'est le héros de Canetti, le despote, qui » ramène à UN seul, il est aussi l'Un seul, celui de la mort ».

Selon l'auteur, la décondensation, du pouvoir métapolitique et politique comme du pouvoir métasocial et social, se produit par l'articulation de la pulsion à l'avoir et à l'être, au savoir et au faire avec les effets de processus, des codes (sacré, prohibition de l'inceste, don, meurtre sacrificiel, autorité, altérité, reconnaissance, identité, liberté, égalité, responsabilité, justice), ainsi que de ceux de la répétition et du rite

Avec Alain Caillé, Louis Moreau de Bellaing veut rendre compte de **l'altruisme** qui s'oppose à **l'utilitarisme**. En effet, le vivre-ensemble nécessite que les humains fassent inconsciemment référence à un autre qui n'est pas soi. C'est-à-dire, uniquement « à un donneur, à un receveur et à un rendeur ». Mais un jeu peut s'instaurer à partir de ces différentes places dans une dynamique relationnelle, tout en sachant que, dans cet espace, demeurera toujours, même de façon très limitée, l'interaction donneur-receveur.

Pour l'auteur, le pouvoir métapolitique et politique intentionnel avec peu de réciprocité dans le métasocial se différencie de la théorie de Weber qui faisait du pouvoir politique (la politique) le monopole de la violence physique légitime. L'auteur prend pour exemple les parents qui accumulent un bien immobilier pour le donner à leurs enfants. D'un côté, les parents par leur volonté métapolitique et politique ne demandent rien en échange à leurs enfants et, d'un autre, les enfants ne ressentent pas ce don comme un appel à un rendu. Volonté et désir des parents de donner à leurs enfants et les enfants de recevoir exigent que chaque partie se plie aux lois de succession. Le désir s'exprimera donc dans la loi, elle a partie lié avec le désir et inversement. D'autres exemples

de la trilogie, pouvoir, volonté, désir sans excès, s'articulent au métasocial, le métapolitique, permettant ainsi de maintenir écart et distance comme dans les associations et les ONG. L'auteur montre que le métapolitique sort les associations et les ONG de l'échange réciproque ; la société souhaiterait les y enfermer, alors que leur caractéristique principale est d'y échapper.

De ce fait, la question de la liberté vient se poser entre loi et désir. Dans cet écart, la pulsion est transformée en désir ; des codages et des codes s'y jouent, sans rappeler la réciprocité.

Louis Moreau de Bellaing mène un incessant travail de recherche en liant le métasocial et le social à l'humain à travers les pulsions, les codages, les codes. Ceci permet de comprendre que l'écart et la distance que produit le métapolitique sont nécessaires pour donner un nouveau régime au métasocial, régime, certes, amenuisé, mais qui rend possible un certain effacement de la réciprocité.

Du meurtre sacrificiel et des théories du sacrifice

Le meurtre sacrificiel

Avec une pensée discursive, l'auteur étudie le métasocial et le métapolitique dans leurs mises en forme à travers les codes inauguraux (la prohibition de l'inceste, le sacré, le don, le meurtre sacrificiel et d'autres codages et codes). Il appréhende aussi les processus du meurtre sacrificiel à leurs stades archaïques en s'appuyant sur une dialectique (sujet/objet) entre anthropologie critique et anthropologie, mais aussi inconscient individuel. Pour Freud, *Totem et Tabou* est un scénario grandiose qui ouvre sur l'Œdipe en tant qu'événement originaire de l'amour et de la haine entre parents et enfants. Les anthropologues refusent en majorité ce mythe, ne le considérant pas comme vraisemblable. Refus porté aussi par les paléanthropologues, comme le précise Louis Moreau de Bellaing ; selon les dernières découvertes, les homo-sapiens et les néandertaliens se seraient même unis entre eux ; leur disparition, même s'il y eut sans doute des massacres, se serait faite par fusion progressive. Ainsi le meurtre conscient, en forme d'Œdipe, n'apparaît-il pas, semble-t-il, comme originaire dans toutes les sociétés.

Pour la psychanalyse, il s'agit d'appréhender l'inconscient par le meurtre présymbolique et symbolique. « On tue ses parents ». Ce sacrifice des parents par leurs enfants les sacralise aussi. S'agit-il d'un sacrifice ? Pour l'auteur, ce sacrifice vient de l'archaïque, il contribue à constituer le métapolitique et le métasocial. Toutefois, si l'on tente d'articuler le don et la prohibition de l'inceste, ni Malinowski, ni Mauss ne parlent de sacrifice. Les objets sont-ils alors sacralisés par le donateur ? Leur perte est-elle un meurtre sacrificiel pour le donateur ?

Louis Moreau de Bellaing se réfère à Guy Rosolato dont l'hypothèse psychanalytique du meurtre place la fonction de sacrifice en tant que traitement de la culpabilité. Le groupe, non pas seulement l'individu, bâtit par le sacrifice une union, une alliance qui est axée sur la relation père-fils. Le but serait d'obtenir un pouvoir sur la mort. Le sacrifice canalise donc la violence ; il s'appuie sur quatre pôles : un idéal, un meneur, les fidèles et une victime rituelle. La culpabilité se manifeste chez l'individu à travers les différences et les perceptions du fils et de la fille dans son rapport au père ou à la mère. L'auteur précise que la culpabilité vis-à-vis des géniteurs produit de l'humain.

G. Rosolato intègre dans l'individu les mythes religieux, les trois religions monothéistes, ces images sacrificielles réapparaissant au cours de la cure analytique. Dans la société, ces imagos surgissent à travers le sacrifice d'un bouc émissaire, tels les Kamikazes. La reprise des mythes sacrificiels religieux par Rosolato permet de les distinguer des mythes laïques freudiens qui sont à la base de la psyché individuelle et collective. Ces mythes induisent une forte relation entre la métapsychologie et l'archaïque. Ici, Louis Moreau de Bellaing montre combien le mythe sacrificiel parle de l'origine ; en tout état de cause, même s'il n'est pas apparemment œdipien, il est l'origine humaine.

Dans cette continuité, l'auteur interroge les théories du sacrifice développées par Marcel Mauss et Henri Hubert, qui cherchent l'unité du sacrifice. Ils trouvent un sacrificiant, un sacrificateur et une victime. Le sacrifice est toujours un échange et l'idée de rachat domine. Quel est la place du rachat et de la culpabilité dans les sociétés modernes ? Pour l'auteur, Mauss et Hubert mettent en valeur dans le sacrifice sa fonction de communication entre le sacré et le profane. Dans cette fonction de communication du don au sacré, don d'un être humain, d'un animal, d'une

plante..., la destruction de la victime fait partie de la fonction institutionnelle et le sacrifice est du côté de la mort. Bernard Lempert critique la pensée sacrificielle et dénie aux violences ritualisées d'avoir jamais eu des effets civilisateurs. Pour Jacques Derrida, le don vient supposer un tout autre qui se situe par rapport à l'autre, à chaque autre singulier. C'est dans cet espace entre l'autre de la singularité et celui de la généralité que se déploie le don lié à la perte, au sacrifice. Ainsi, la responsabilité est-elle faite de sacrifice, en se détachant de tout lien avec la toute-puissance, en s'attachant à la métaphysique du manque. S'il y a absence de la généralité, le don se fait à soi-même, il s'agit alors du sacrifice de l'autre en vue de ne pas se sacrifier soi-même.

Théories de la politique

A partir de l'article de Marcel Gauchet, *La dette de sens et les racines de l'Etat, Politique de la religion primitive et d'une analyse de Claude Lefort*, l'auteur développe la critique de l'illusion. Si une société peut se penser comme une, néanmoins des humains d'emblée, empiriquement et factuellement, instaurent le vivre-ensemble. En référence à Gauchet et à Castoriadis, l'auteur pose la question du sens comme matrice. Il souligne que les êtres humains sont, dès le début, **des débiteurs de vie**. De fait, toute société s'inscrit dans la dette, il s'agit, alors, d'une **dette de sens** à une altérité qui, à l'origine, pour eux, est écrasante. M. Gauchet renvoie à un enracinement à l'extérieur, celui de la religion comme justificatif de la raison de ce vivre ensemble. Actuellement, cet enracinement dans l'extérieur du social est à l'origine de l'Etat, mais dans son inversion ; en d'autres termes, ce qui servait à éviter le pouvoir et la domination de l'autre, d'un Un trop immuable, devient la justification de l'Etat qui y puise sa force. Celui-ci devient le créancier et le débiteur de cette dette par rapport au nombre. Pour Lefort, la place et le caractère instituant du pouvoir garantit que la société est aux hommes. Serions-nous passés d'une société du refus du pouvoir à une prise de la vérité du pouvoir, ce qui empêcherait même de l'exercer ? Pourrait-on dire qu'entre les hommes et le pouvoir la distance s'efface ? Que signifie alors une dette de sens ? M. Gauchet précise que c'est un surplus de sens, il ne peut être annulé par les êtres humains qui doivent considérer cette perte comme irrémédiable. Ce surplus ne représente-t-il pas un monde non soutenu par son ancrage ontologique, celui d'un invisible religieux instituant ? Faut-il alors payer cette dette à la modernité par un surplus de réflexivité ? Cependant, la quête de sens ne peut être absolue. Elle rejoindrait la question de l'aliénation qui est centrale dans les sociétés, entre les hommes aliénés par la religion et l'homme aliéné par l'homme dans la modernité.

Avec *Le discours de la servitude volontaire* de La Boétie, l'auteur revient sur la question de se soumettre à quelqu'un qui tire sa puissance de la soumission de ce soi-même. Les uns succombent à l'amour du tyran, à son nom et d'autres non. Moreau de Bellaing montre que le système d'excès de domination peut avoir plus de prise sur le sous-prolétaire que sur un moins dominé ou sur un dominant. Celui-ci vit une mort sociale, alors que l'ouvrier conserve un minimum de vie sociale et peut un peu plus lutter. Dans ce contexte, l'auteur aborde le libre arbitre, intention inconsciente, choix conscient des groupes, de l'individu, choix certes limité. Le capitalisme est traversé, nonobstant l'excès économique, par l'excès de domination des hommes sur les femmes, des adultes sur les adolescents, des valides sur les handicapés, des jeunes et des moins jeunes sur les vieillards...Ce sont les idéologies qui articulent le capitalisme à la stigmatisation de certaines catégories qui ne peuvent conserver suffisamment de liberté. Louis Moreau de Bellaing met en dialogue des philosophes politiques : Félicité de Lamennais et Pierre Leroux s'interrogent sur la division de la société entre la force matérielle du peuple et ceux qui créent une société particulière pour profiter de l'oppression. Cependant, les révolutions se font par le peuple et, à long terme, les mouvements d'insurrection peuvent contribuer à libérer le peuple de l'oppression. Le vrai Contrat sera trouvé lorsqu'il n'y aura plus de maître (au sens de l'excès de domination) dans une société. Il s'agira, alors, du maître en soi.

Pour Pierre Clastres, La Boétie transcende toute l'Histoire, comme pour dire qu'autre chose est possible. Il est aussi le fondateur de l'anthropologie de l'homme moderne, celle de la division des sociétés. Avant la malencontre, c'est-à-dire la division soumission/oppression dans la société, il y avait des sociétés indivises, telles les sociétés amérindiennes et ceci doit être porté à l'ordre de la

connaissance. Louis Moreau de Bellaing pense que, s'il est vrai que ces sociétés correspondent à des sociétés à ancêtres, à mythes et à une pratique du pouvoir différente des autres types de société, Clastres n'insiste pas assez sur le poids extérieur de l'ancestralité et des mythologies constituant une domination à l'excès dans les pratiques coutumières. Toutefois, l'auteur souligne l'engagement de Clastres dans une réflexion réelle sur la liberté. Avec Aron, Clastres invite à reconnaître qu'il y a eu des sociétés qui ont mieux lutté pour leur liberté et pour leur idéal que les nôtres.

L'auteur poursuit avec Claude Lefort ce dialogue sur la liberté et tente d'élucider les mécanismes de l'obéissance et de la soumission entre désir de servitude et désir de liberté. La question du langage est essentielle car il sépare. Mais le charme du nom d'Un comble l'espace entre les corps, il fait qu'un certain sens au sein même du langage ne permet pas d'entendre le passage du tous uns avec ses degrés de légitimation et de légitimité au tous un illégitimant et illégitime.

A partir de l'ouvrage de Claude Lefort *Essais sur le politique, XIXème-XXème siècles*, l'auteur développe sa pensée sur la liberté politique et la liberté de l'individu, sur l'égalité et la liberté. Il rend hommage à ce grand penseur du politique qui définissait le politique « comme un ensemble générateur des relations que les hommes entretiennent entre eux et avec le monde », ce qui nécessite la connaissance de soi et la connaissance des autres dans une matrice inconsciente. Nous voyons ici que la pensée de Lefort est toujours interprétative, tournée vers un autre, prête à se déplacer vers les questions des autres, ce qui est un principe générateur dans la division du social.

Penser la politique requiert une sensibilité à l'historique, dit Lefort, et avec lui l'auteur explore les différents domaines de la démocratie, du pouvoir politique et du totalitarisme en démocratie, les différentes formes de société, les droits de l'Homme et l'Etat-providence. Il s'agit de chercher les signes politiques et de débusquer les manifestations politiques là où on ne les attend pas. Quant à la démocratie, il faut d'abord définir le totalitarisme comme une nouvelle forme de société, sortir de « la bonne société » et s'interroger sur la forme des sociétés. C'est pouvoir penser une société humaine et lui donner son statut par la différence entre légitimité et illégitimité, entre la vérité et le mensonge, l'authenticité et l'imposture.

Selon Lefort, le pouvoir politique en démocratie est devenu un lieu vide, infigurable, inoccupable ; personne ne peut incarner ce pouvoir. Ceci implique une institutionnalisation du conflit ; le phénomène de désincorporation témoigne de la désintrinsication entre la sphère du pouvoir, de la loi et de la connaissance. Avec les droits de l'Homme, c'est une vive critique que Lefort adresse à l'Etat libéral qui garantit les droits des individus favorisant la pratique des intérêts dominants. Puis, l'auteur fait percevoir l'originalité politique de la démocratie, d'une part un pouvoir en quête de son fondement, la loi et le savoir ne sont plus incorporés dans la personne ou par ceux qui l'exercent et, d'autre part, la société accueille le débat et le conflit sur les droits parce que les repères de certitude se sont dissouts, repères permettant aux hommes de se situer d'une manière déterminée les uns par rapport aux autres.

La démocratie a une dette envers la Révolution. Louis Moreau de Bellaing, en consonance avec Lefort, montre que la Révolution est la découverte du moment politique de ce qu'elle a modifié en profondeur, le fondement du pouvoir et du droit. Le droit constitue alors un foyer de légitimité distinct et immaîtrisable. C'est le moment où se forment la sensibilité et l'esprit démocratique en politique, où surgit la dimension de l'action et s'alimente l'illusion politique. Mais l'excès de la Révolution, souligne l'auteur, livre l'indice d'un écart entre le symbolique et le réel et une indétermination de l'un et de l'autre. La société, avec la fin de la monarchie, ne se laisse plus appréhender sous la forme de la totalité organique. Pour Lefort, la société institue un débat infini sur les fondements de la légitimité qui interdit à la démocratie de se reposer dans ses institutions.

Puis l'auteur analyse la virulente critique que Lefort adresse au *Manifeste du Parti communiste*. Lefort démonte le mécanisme du discours de Marx qu'il juge d'un communisme orthodoxe. Ce discours ne s'adresse qu'à la généralité pure et prend un caractère universel dans le temps et dans l'espace. C'est une société qui coïncide avec elle-même, une humanité conçue par Marx qui est la même sans prendre en compte les métamorphoses. De plus, Marx laisserait percevoir une présence diffuse de la supériorité de la théorie sur la pratique. Avec Lefort, l'auteur partage cette conception qu'à l'intérieur même de la théorie, le théoricien se sait lié à la pratique du prolétariat et, pour le

prolétariat, c'est par sa pratique qu'il se découvre théoricien. Or, *le Manifeste* ne reconnaît pas la puissance de travail du prolétariat sur la société bourgeoise. Marx en fait une lutte uniquement entre oppresseurs et opprimés, ainsi la liberté et le droit sont-ils déniés au prolétariat dans l'histoire, ne lui laissant que la possibilité de se tourner vers les ruines du passé.

A travers le métasocial et le social, le métapolitique et le politique, l'auteur met en perspective le jeu et les enjeux des rapports entre liberté et égalité de façon paradigmatique. Il introduit ainsi la dialectique entre la pensée de Tocqueville et celle de Lefort sur les libertés politiques et sur celles de l'individu. Tocqueville définit le pouvoir social sorti de ses références extérieures « détaché du prince, affranchi de la transcendance comme garant de l'Ordre extérieur et de la permanence du corps politique ».

Tocqueville parle de l'égalité des conditions comme fait générateur, c'est l'idée même qui anime la démocratie. Pour l'auteur, l'égalité peut aussi bien mener au despotisme quand se combinent l'image du pouvoir représentant de la société et le peuple n'ayant à faire qu'à lui-même (souveraineté du peuple). Si les excès de l'égalité sont invisibles, comme par exemple la désaffection de la chose politique, en revanche l'excès de liberté se rend visible lorsqu'elle déchoit au point de vue de l'ordre moral. Liberté et égalité sont consubstantielles ; l'amour de l'égalité est très fort, ce qui fait gagner du terrain au pouvoir social. Peut-on penser que par-delà une image du peuple, par-delà celle de la société, une visée du social comme universel puisse advenir ?

Qu'en est-il de la permanence du théologique en démocratie ? L'auteur précise que le religieux et le politique en sociologie et en science politique sont posés comme deux ordres séparés. Il considère que les êtres humains rassemblés sont aptes à produire de l'humanité et cette humanité produit notamment des sublimes mettant en place le sacré. Ce sacré est demeuré extériorisé par la religion, mis dans un monde autre. Il échappe ainsi au désir, au pouvoir des ensembles sociaux, de façon consciente et inconsciente. Or les sacrés extériorisés et les grandes religions sont mis en cause dans la modernité par l'intériorisation du sacré se distanciant ainsi de l'histoire des références extérieures. Selon l'auteur, l'intériorisation du sacré s'inscrit dans la conception freudienne de l'objet dans les sociétés modernes. Il observe, d'une part, le déclin du phallogentrisme, remis en cause par des femmes et des hommes et, d'autre part, de nombreux phénomènes de domination – dont celui des dominants notamment économiques sur les dominés par l'économique – articulés symboliquement à l'excès millénaire de domination des hommes sur les femmes.

Louis Moreau de Bellaing part du lieu vide du pouvoir et place l'épreuve du vivre-ensemble dans sa division entre dominants et dominés. Les êtres humains luttent en eux-mêmes et entre eux contre l'excès de domination. Seul, précise l'auteur, le libre arbitre conscient individuel et collectif peut limiter cet excès.

La question de l'Un, écrit Lefort, se manifeste au cours de l'histoire des sociétés démocratiques : aspirations d'un Etat fort, d'un peuple émancipé. Mais la pensée philosophique ne porterait-elle pas un schème théologico-politique ? Se référant à Michelet disant « Au-dessus du monde la royauté de l'esprit » et à Kantorowicz relevant les chiasmes entre un théologique déjà politisé et du politique déjà théologisé, Lefort reprend leur conceptualisation pour éclairer les mécanismes d'incarnation assurant une intrication de la religion et du politique. Aujourd'hui, cet engrenage est brisé par les phénomènes de désincorporation du pouvoir en démocratie, désincorporation du droit, de la pensée du social. Le théologique et le politique se sont dénoués, l'efficacité de la religion n'est plus symbolique, mais la démocratie peine à se rendre visible.

Louis Moreau de Bellaing repense le politique et le social à travers une sociologie et une anthropologie critique et considère l'ouvrage *Essais sur le politique* de Claude Lefort comme une véritable bible du politique. Il considère aussi qu'il oriente sa propre réflexion « vers un inconnu à creuser », inconnu, dirions-nous, qui prend en compte le politique et la psychanalyse.

Le politique et le social du don réciprocaire

Dans l'articulation individu/social, ce que soutient l'auteur comme hypothèse, c'est que le soubassement pulsionnel et son ensemble de dynamique fonctionnelle enracinent le lien non pas à l'individu mais au fondement même de sa constitution. Foucault lui-même dira dans sa conférence

Novembre 1980 de *Subjectivité et vérité*, « Nous ne pouvons concevoir l'exercice du pouvoir comme pure violence ou stricte contrainte, Le pouvoir est le fait de relations complexes, ces relations comportent un ensemble de techniques rationnelles et l'efficacité de ces techniques vient d'un subtil alliage de technologies de contrainte et de technologies de soi. »

Cependant, autre ambiguïté de l'auteur, le recours à la pulsion freudienne lui paraît possible sans recours à un certain naturalisme. Naturalisme que dénonçait l'orientation lacanienne. Juignet, par exemple, reprochait de mettre en avant « les représentations conçues sur un mode empiriste comme trace de l'environnement langagier et matériel, ou bien reportées par Mélanie Klein dans l'imaginaire comme reflet des pulsions » et il s'orientait vers un rapprochement psychanalyse-sémiotique. Il est intéressant de suivre l'auteur sur ce point puisque ce qu'il met en exergue de la pulsion est l'aptitude énergétique transformatrice avec la mise en jeu du continu/discontinu. C'est ainsi que sur le tissu social, par l'échange (p.145), par le jeu des distanciations- rapprochements, s'élaborent à partir d'un métasocial- d'un métapolitique, un social, un politique, puis une politique. En spécifiant ses termes, le rapport social vient de l'élaboration de l'échange. La réciprocité s'articule aux codes inauguraux et à l'altérité (p.39) et permet l'attribution identitaire. Ainsi l'auteur conçoit une première étape de séparation de l'objet du soi, objet du don et objet qui entraîne un processus de deuil. C'est aussi ce qui intervient au niveau de l'échange ; une fraction pourra se séparer constituant en retour un codage qui viendra catégoriser, ordonner le rapport social.

Cet objet est porteur d'un *mana* qui s'exerce. Un psychanalyste parlerait d'investissements libidinaux (langage tenu par l'auteur), sachant que des motivations variées peuvent rendre possible qu'un individu entame un travail de séparation. La question qui se pose à cet individu est le chemin qu'il prendra (à rapprocher nous verrons du libre arbitre) dans les investissements qui l'agissent. L'autre (individu ou groupe) étant également dans la panoplie de ses investissements. Reste que nous n'en connaissons pas plus de cet objet. Peut-être envisage-t-on au plus sa nature de représentation, et encore si elle prend sens dans la mise en acte.

C'est ici que nous devons introduire la notion de symbole avec la polysémie qu'il permet ; passant de l'un à l'autre, il peut ainsi s'enrichir d'un sens nouveau. Dans le champ du symbole vient s'opérer un saut vers le politique.

Le politique du don sans retour

Quand, dans le champ du politique vient s'ordonner le pouvoir issu de l'échange (p.147), la dynamique du pulsionnel est toujours présente. Ainsi l'échange se trouve à son tour subir les contraintes du politique : un langage. Ce qui place le politique dans la culture. L'auteur a bien raison lorsqu'il dit ne pas être naturaliste.

Le don, à l'instar du sacré, de la prohibition de l'inceste, du meurtre primitif, constitue la limite entre l'archaïque et le métapolitique. Encodage témoignant de l'inaugural du codage, marquant du garant d'un codage l'autorité du métapolitique et du métasocial. Celle-ci articule les codages et, codes inauguraux avec les codages et les codes qui en découlent : altérité, reconnaissance, réciprocité, identité ; c'est le commencement de sa fonction légitimatrice.

Autorité que l'auteur distingue du pouvoir. Le pouvoir n'est pas directement dans l'échange, mais gît dans le fait d'échanger (p.167), marquant ici l'une des places de ce que l'auteur nomme le libre arbitre. Il le situe, comme virtualité, entre le métasocial et le métapolitique (p.131), comme explicitation entre le social et le politique. L'implication du politique au social se fait par le libre arbitre dans un écart qu'il institue. (p.135)

Cet écart se réfère à la pulsion de mort selon la proposition qui nous est faite. Il permet de faire advenir à la conscience collective et individuelle les codages et codes du métapolitique codant le métasocial, et assure ce métasocial de sa possibilité, précisément par le pouvoir, la volonté, et le désir implicites, de devenir institution du social explicite. Ainsi à côté du deuil, de la séparation d'avec l'objet, advient « le renoncement, qui au niveau de la prise de conscience collective et individuelle s'explique de la pulsion de mort, qui elle-même s'explique par le libre arbitre » (p.231). Cela permet d'accéder aux formulations de l'émergence à la conscience d'un don non seulement pour l'échange, mais d'un don sans retour et de son objet (alors définitivement perdu) comme apparition d'un rapport à autrui, don politique institué.

Rupture de l'échange et apparition de la politique

La pulsion de mort produit le politique de la politique en creusant un vide entre le social et la politique pour que la politique puisse apparaître avec son autorité, ses institutions, son (ses) pouvoir(s), (p. 233).

Ainsi, par le libre arbitre, cette « légitimation de la rupture de l'échange et du rapport à autrui permet non seulement d'inscrire, de textualiser les principes qui sont au fondement de l'autorité sociale et politique et de l'autorité politique (au sens du politique) en autorité politique (au sens de la politique), de la mettre en place, de garantir l'inscription et la textualisation de principes et de faire de cette autorité également le garant des institutions politiques ». C'est par le libre arbitre que pourra être situé et endigué l'excès où qu'il soit et d'où qu'il vienne.

On reste en deçà de l'économique qui, à ce moment, pose d'autres règles. Ce qui traduit la difficulté du politique devant le marché, et celle que l'auteur va affronter pour son prochain livre sur le capitalisme. A moins qu'elle ne soit déjà surmontée par la piste entrevue du jeu, celui-ci étant lui aussi présent à l'occasion des échanges tels qu'ils ont inspiré Mauss.