

Cornelius Castoriadis

LES RACINES PSYCHIQUES ET SOCIALES DE LA HAINE*

Peut-être y a-t-il eu des guerres n'ayant mobilisé que des pulsions agressives « limitées », par exemple le minimum d'agressivité impliqué par la défense de soi. Mais ce dont nous sommes les témoins depuis des années en Afrique et en Europe, de même que ce qui a eu lieu en Europe et en Asie de l'Est pendant la Deuxième Guerre mondiale, c'est une explosion d'agression illimitée, exprimée par le racisme, les meurtres sans discrimination des populations civiles, les viols, les destructions de monuments et d'habitations, les assassinats et les tortures infligées aux prisonniers, etc. Et ce que nous savons de l'histoire humaine nous oblige à penser que les innovations de la période récente dans ce domaine concernent surtout les dimensions quantitatives et les instrumentations techniques du phénomène, comme aussi ses articulations avec l'imaginaire des groupes considérés, nullement sa nature. Quelle que soit l'importance d'autres conditions ou de facteurs concomitants, impossible de comprendre le comportement des gens participant à ces événements sans y voir la matérialisation d'affects de haine extrêmement puissants.

J'essaierai de montrer ici que cette haine a deux sources qui se renforcent l'une l'autre :

- la tendance fondamentale de la psyché à rejeter (et ainsi, à haïr) ce qui n'est pas elle-même ;
- la quasi-nécessité de la *clôture* de l'institution sociale et des significations imaginaires qu'elle porte.

La racine psychique

« La haine est plus vieille que l'amour », écrivait Freud, et cela est vrai si l'on comprend l'amour en son sens habituel, comme amour d'objet. Mais la haine n'est pas plus vieille que l'amour archaïque, originaire de « soi », ce qui est souvent nommé, improprement, « narcissisme primaire » : la clôture représentationnelle, affective et désirante sur soi-même du noyau psychique originel. J'appelle ce noyau la *monade* psychique.

Freud avait entr'aperçu cette clôture sur soi. Il utilisa le mot de Bleuler *autisme* pour la caractériser, et compara cet état primordial de l'être humain, incluant la fonction nourricière de la mère, à la complétude d'un œuf d'oiseau¹.

C'est cette clôture qui devient pour la psyché la matrice du sens. Plus exactement, ce que le cœur de la psyché « comprendra » ou « considérera » désormais et pour toujours comme sens est cet état « unitaire », où « sujet » et « objet » sont identiques et où représentation, affect et désir sont une seule et même chose parce que le désir est immédiatement représentation (possession psychique) du désiré et donc affect de plaisir (ce qui est la forme

* In *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, VI, Seuil, 1999. Les idées principales de ce texte ont fait l'objet de conférences : à San Francisco, au colloque "Psychoanalytic Perspectives on Neo-Fascism and Anti-Immigration Politics: Trends in Europe and the United States", le 8 mai 1995 ; à Paris, au colloque « Guérir de la guerre et juger la paix » (université de Paris-VIII et Collège international de philosophie), le 23 juin 1995 ; et à Rome, dans le cadre de la série de conférences « Paysages de la pensée française », organisée par l'ambassade de France, le 24 octobre 1996. Le présent texte a été considérablement retravaillé et complété pour une conférence dans le cadre d'un symposium à Mülheim, « Die Konstruktion der "Nation" gegen die Juden », le 26 novembre 1996.

¹ S. Freud, *Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique*, 1911, G.W. VIII, p. 232, note ; SE XII, p. 220, note [trad. fr., *Résultats, Idées, Problèmes*, I, Paris, PUF, 1984, p. 137, note]. Contrairement à ce qui est souvent affirmé, le thème d'un investissement narcissique originaire est là chez Freud jusques et y compris l'*Abrégé* de 1938.

la plus pure et la plus forte de la toute-puissance de la pensée). Tel est le sens que la psyché recherchera à jamais, qui ne pourra jamais être atteint dans le « monde réel », et dont les substituts seront formés par de longues chaînes de médiations, ou bien des visions « mystiques » acosmiques. Si nous ne comprenons pas cela, nous ne pourrons jamais comprendre pourquoi l'identification – à des personnes, à des tâches, à des collectivités, à des significations, à des institutions – est un processus tellement puissant et omniprésent dans la vie psychique. Pas plus ne saurions-nous comprendre comment la société peut jouer avec la plasticité de la psyché presque sans limites, à une seule condition : qu'elle fournisse au sujet du sens – rigoureusement parlant, des substituts de sens – dans la « vie réelle ».

À partir du moment (peut-être limite théorique ou « idéale ») où cet état originnaire de « tranquillité psychique » (pour utiliser l'expression de Freud) est rompu – comme il doit l'être, si l'infans survit –, l'« énergie » initiale de cet amour de soi se scinde en trois parties :

- une part demeure comme auto-investissement du noyau psychique, et son influence imprègne toutes les phases ultérieures du développement du sujet et les strates correspondantes de la personnalité mature ;

- une autre part est transférée, sous la forme de *soi*, au sein : *Ich bin die Brust*, je suis le sein, est une des dernières phrases écrites par Freud ;

- une dernière est transformée en haine du « monde extérieur », par quoi nous devons comprendre tout ce qui est extérieur à la monade psychique et qui, par conséquent, *inclut* les avatars du « Moi réel » (*Real-Ich*) psychique et somatique en cours de développement.

La première part (l'amour de soi rémanent) rend compte de l'égoïsme inéradicable qui, plus ou moins déguisé, domine en dernière instance toutes nos pensées et tous nos actes. D'un autre point de vue, apparemment sans rapport avec le précédent, c'est là l'égoïsme ontologique inhérent nécessairement à tout être pour soi. Partout et toujours je suis l'origine des coordonnées spatiales et temporelles, mon ici et mon maintenant sont l'ici et maintenant tout court, le monde est ma représentation.

Les deux autres parts se mêlent et s'enchevêtrent très rapidement, d'où l'ambivalence fondamentale de tous les affects et, pour commencer, de la relation au premier objet d'amour séparé, la mère. Cet enchevêtrement résulte de ce que « le sein fait si souvent défaut à l'enfant » (Freud). L'absence du sein aurait été destruction de la totalité close de l'infans, donc effondrement du sens de son monde. Cette destruction est, initialement, palliée par une création imaginaire, l'hallucination du sein. Lorsque le recouvrement de la rupture de la clôture de la monade originelle par cette hallucination du sein cesse d'être possible, l'infans reste avec un trou béant dans son monde et réagit par l'angoisse et la rage. Ce trou, le manque du sein, est manque de sens, et ici, comme toujours, c'est le manque de sens (ou sa destruction, actuelle ou imminente, réelle ou imaginée) qui est source d'angoisse. Comme l'infans possède les rudiments d'une intelligence inductive – comme son imagination fait quelque chose de la régularité ou de la répétition –, un lien est établi rapidement entre le trou et le souvenir de l'objet qui « normalement » le remplit (l'habituel devient normal puisqu'il correspond au désir). Le caractère ou la valeur de cet objet est scindé entre deux attributs opposés, le bon et le mauvais sein. Ces attributs, les affects et les désirs qui les accompagnent – brièvement, amour et haine – sont par la suite transférés à l'image qui a été reliée avec le sein, la mère en tant qu'entité ou personne. Cela devient la matrice de l'ambivalence qui habitera désormais toutes les relations du sujet.

Il y a plus, et plus important. Le résultat du processus de maturation/socialisation est la formation de l'individu social, qui est en lui-même un « objet » étrange et étranger du point de vue du noyau monadique de la psyché. (En termes freudiens, le *Real-Ich*, le Moi réalité, présente tous les attributs contradictoires à ceux du *Lust-Ich*, du Moi plaisir.) Il devient ainsi à la fois le support d'un transfert de l'amour de soi et l'objet de haine des instances psychiques « non réelles », haine qui, comme déjà dit, atteint tout ce qui est « extérieur » au noyau psychique. Le Moi réalité ne peut pas éviter d'être l'objet de l'ambivalence des

affects. Habituellement, l'amour de ce moi l'emporte sur la haine dont il est l'objet, suffisamment pour assurer la survie du sujet dans la réalité. Mais la haine du Moi continue de vivre à bas bruit dans les profondeurs.

Il existe ainsi, du point de vue psychanalytique, deux vecteurs de la haine. Le premier, haine de l'« autre réel », n'est que l'envers de l'investissement positif de soi, et reste soutenu par un sophisme puissant et élémentaire, également présent dans les formes collectives de haine ou de mépris et peut être plus aisément perceptible dans celles-ci. Je suis bien. (Le) bien, c'est moi. Lui n'est pas moi. Donc, il n'est pas bien (ou l'est moins que moi). Je suis français (anglais, italien, américain, etc.). Être français (anglais, italien, américain, etc.) est être (le) bien. Lui n'est pas français (anglais, italien, américain, etc.), donc, il n'est pas bien.

Le deuxième est la haine de soi. Car le Moi est un des premiers étrangers qui se présentent à la psyché. Là est aussi un des sens du « Je est un autre » de Rimbaud – au fond, pas différent du sens apparemment premier : le Je, essentiellement fabrication sociale, n'est pas davantage « moi » que ne l'est n'importe quel voisin ou passant. Contrairement à ce qui semble être généralement cru, cette haine de soi est universelle. Il est clair qu'elle (plus exactement, le sujet qui la porte) ne peut survivre qu'en étant fortement domptée et/ou déplacée vers des objets vraiment « extérieurs ». Moyennant ce déplacement, le sujet peut conserver l'affect en en changeant l'objet. Ce processus est clairement visible dans le phénomène du racisme, que j'évoquerai plus loin.

La racine sociale

Le lien entre la racine psychique et la racine sociale, dans le cas de la haine comme dans tous les autres, est le processus de socialisation imposé à la psyché, moyennant lequel la psyché est forcée à accepter la société et la « réalité » cependant que la société prend soin, tant bien que mal, du besoin primordial de la psyché : le besoin de sens.

L'infans peut mourir ; beaucoup plus souvent, il est socialisé. La socialisation s'étaye sur le besoin biologique (faim), mais aussi, beaucoup plus fortement, sur le besoin psychique de sens. Aucun de ces deux besoins n'est absolument insurmontable : l'anorexie, d'un côté, l'autisme, de l'autre, démontrent, dans ce cas aussi, la nature a-fonctionnelle et asociale de la psyché. Le besoin psychique de sens doit être satisfait, une fois la clôture monadique initiale brisée, par l'environnement de l'infans – environnement fait d'individus déjà socialisés, qui ne peuvent transmettre que le sens qu'ils ont déjà absorbé et investi eux-mêmes. Être socialisé signifie d'abord et surtout investir l'institution existante de la société et les significations imaginaires que cette institution porte. De telles significations imaginaires sont : les dieux, les esprits, les mythes, les totems, les tabous, la parenté, la souveraineté, la loi, le citoyen, l'État, la justice, la marchandise, le capital, l'intérêt, la réalité, etc. La réalité est de toute évidence une signification imaginaire, et son contenu particulier pour chaque société est lourdement codéterminé par l'institution imaginaire de la société.

La dimension donatrice de sens de l'institution sociale est de toute évidence beaucoup plus que multidimensionnelle et extraordinairement complexe ; en fait, elle consiste en la création d'un monde, du monde de cette société. Une de ses multiples dimensions est, bien entendu, le langage. Le langage n'est pas un « instrument de communication », comme s'il existait des individus tout faits et pleinement formés qui mourraient d'envie de communiquer et n'auraient besoin que d'un « instrument » à cette fin. Le langage est l'élément à l'intérieur duquel sont établis des « objets », des « processus », des « états », des « qualités » et diverses sortes de relations et de liens entre ceux-ci.

Ce qui nous intéresse ici, ce sont les raisons intrinsèques faisant que cette institution de chaque société a revêtu jusqu'ici presque inévitablement le caractère d'une *clôture* de différents types. Il y a, ainsi, toujours une clôture « matérielle », au sens qu'il y a toujours des territoires ou des frontières plus ou moins bien déterminés, et, dans tous les cas, des définitions rigoureusement limitatives des individus appartenant à la société considérée. Mais la clôture la plus importante est la *clôture du sens*. Les territoires et tout le reste n'acquièrent leur

importance qu'en fonction des sens spécifiques qui leur sont attribués : Terre promise, caractère sacré du territoire pour les *poleis* grecques, stridence partout présente des disputes relatives aux frontières. Cela est aussi et surtout vrai, on le verra, des individus : un *étranger* l'est parce que les significations dont il est imbibé sont étrangères, ce qui veut dire nécessairement toujours *étranges*. Or une signification ne peut, en général, être non étrange qu'à condition d'être investie positivement. Il suffit de remplacer dans la phrase précédente le terme *non étrange* par le terme *familière* pour voir qu'il s'agit d'une tautologie.

On a utilisé depuis longtemps la métaphore de sociétés ouvertes et fermées. Mais j'utilise ici le terme clôture au plus près de son sens mathématique². Un monde de significations est clos si toute question susceptible d'y être formulée ou bien trouve une réponse en termes de significations données, ou bien est posée comme privée de sens. Ainsi les mondes des sociétés archaïques ou traditionnelles sont clos, alors que le monde grec ancien ou le monde européen moderne (européen au sens large) sont plus ou moins ouverts.

Presque toutes les sociétés connues se sont instituées moyennant une clôture et à l'intérieur de celle-ci. Elles se sont créé une niche métaphysique de sens, ce qui équivaut à dire qu'elles ont été religieuses, ou qu'elles ont été hétéronomes, au sens qu'elles ont recouvert le fait de leur auto-institution et ont imputé leur institution à une source extra-sociale. Je ne peux pas m'étendre ici sur les considérations montrant que ces deux caractérisations sont plus ou moins équivalentes. Qu'il suffise de dire que ces traits correspondent à deux constituants d'une société hétéronome :

– le « besoin » ou la « nécessité » d'une fondation et d'une garantie extra-sociale (extra-institutionnelle) de l'institution ;

– le « besoin » ou à la « nécessité » de rendre impossible toute mise en question de l'institution, c'est-à-dire d'arrêter toute discussion sur ses fondements ultimes, en affirmant qu'elle repose sur quelque chose qui transcende les humaines vivants.

Pendant le processus de socialisation et moyennant celui-ci, les individus doivent effectuer le passage d'un sens initial coextensif à leur propre sphère psychique privée (sens monadique) à un sens social, participé. Comme je l'ai laissé entendre plus haut, le sens monadique est complètement étranger à ce que nous considérons comme sens dans la vie vigile. Non seulement il ignore le temps et la contradiction, il ignore même la distinction, la séparation et l'articulation. À travers une série de cercles concentriques – la famille, la parentèle, le clan, la localité, le groupe d'âge, le groupe social ou la classe sociale, la nation, la « race »... –, le monde de sens du sujet devenant individu s'élargit progressivement, et cela va avec une identification plus ou moins forte qui s'étend à ces unités plus vastes. (Le fait que ces identifications peuvent s'avérer parfois antinomiques a fourni à la tragédie un thème récurrent.)

Tout cela est, ou devrait être, bien connu. Ce qui doit être souligné, ce sont les conséquences pour l'organisation psychique de l'individu. Tous les repères identificatoires de l'individu correspondent au monde institué des significations sociales, dans lequel évidemment une place essentielle est occupée par les significations se référant aux différentes entités collectives instituées dont l'individu est un membre ou un élément. Soit par exemple l'énoncé « je suis le fils de X ». Ce qu'est un fils – au-delà du simple fait biologique, lequel, en outre, est initialement inconnu et en tout cas reste toujours incertain –, c'est ce qu'il a à faire en tant que fils ; qu'est-ce que ce X et qui est X, l'idée même d'un « je » et d'un « suis », tous ces termes n'ont strictement aucun sens hors le monde social institué de la signification en général, et hors la signification spécifique propre à la société considérée. Un fils romain de 500 av. J.-C. et un fils américain d'aujourd'hui ont très peu de choses en commun. Et, pour des raisons évidentes : plus nous sommes près d'une société complète-

² Un corps algébrique est dit clos si toutes les équations écrites avec les éléments de ce corps possèdent des solutions à l'intérieur de ce corps. Par exemple, le corps \mathbb{R} des nombres réels n'est pas algébriquement clos – l'équation $x^2 + 1 = 0$ n'y a pas de solution –, mais le corps \mathbb{C} des nombres complexes l'est, et l'équation précédente y trouve la solution $x = i$, où i est la racine carrée de -1 .

ment close, archaïque, plus l'identification est forte. On connaît bien des cas de « sauvages » qui sont morts simplement parce que des Européens bien intentionnés ont voulu à tout prix les éloigner de leur tribu et de leurs dieux. On sait aussi très bien que cette identification, la plupart du temps, est plus forte que la conservation de l'individu. Tuer et être tué au cours d'une vendetta familiale, d'un conflit tribal, d'une guerre féodale ou d'une guerre nationale – *pro patria mori* sous toutes ses versions – est un fait universel, une obligation que les sociétés imposent à leurs membres et que ces membres acceptent partout et toujours dans la fierté et l'exaltation, sauf pendant l'époque historique récente, sur une aire géographique restreinte dans quelques sociétés modernes.

Le sens pour la psyché est identique à l'indivision de sa totalité initiale. La rupture de cette totalité n'est possible que si, continuellement, des substituts de soi et des substituts de sens sont fournis à la psyché. C'est là le processus d'identification, qui transfère, initialement sur les objets immédiats, puis sur les différentes formes de collectivités instituées et sur les significations qui les animent, des quanta d'investissement prélevés sur l'investissement initial de soi. D'une façon devenue peut-être incompréhensible à certains « individus » des sociétés modernes, le sauvage *est* sa tribu, le fanatique *est* son église, le national *est* sa nation, le membre d'une minorité ethnique *est* cette minorité – et réciproquement.

Cette identification à des collectivités fournit évidemment aussi un substitut à la toute-puissante perdue de la monade psychique. L'individu peut se sentir participer de la puissance effective de cinq mille ou cinquante millions d'autres. « Nous vaincrons parce que nous sommes les plus forts » est une ânerie également partagée des deux côtés du front. C'est cette identification aussi qui a l'effet déculpabilisant et désinhibant qui rend possible le déploiement sans frein d'une destructivité meurtrière dans la guerre, mais souvent aussi dans les mouvements de foule, comme on l'a constaté depuis très longtemps. Comme si, dans de tels moments, les individus retrouvaient sans le savoir la certitude que la source de l'institution est le collectif anonyme, capable de poser de nouvelles règles et de lever les anciennes interdictions.

Résultats

Je l'ai déjà dit, il existe deux expressions psychiques de la haine : la haine de l'autre, et la haine de soi, celle-ci n'apparaissant pas en général comme telle. Mais il faut comprendre que les deux ont une racine commune, le refus de la monade psychique d'accepter ce qui, pour elle, est, au même titre, *étranger* : l'individu socialisé dont elle a été forcée de revêtir la forme, les individus sociaux dont elle est obligée d'accepter la coexistence (toujours, profondément, moins réelle que son existence propre pour elle-même – donc aussi, beaucoup plus facilement *sacrifiable*). Cette structure ontologique de l'être humain impose des contraintes indépassables à toute organisation sociale et à tout projet politique, sur lesquelles je ne peux m'étendre ici ; qu'il suffise de dire qu'elle condamne irrévocablement toute idée d'une société « transparente », tout projet politique qui viserait la réconciliation universelle immédiate en prétendant court-circuiter l'institution.

Pendant le processus de socialisation, les deux dimensions de la haine sont domptées à un degré important ; du moins, le sont leurs manifestations les plus dramatiques. Pour une partie, cela est fait par le moyen d'une diversion permanente de la tendance destructive vers des fins sociales plus ou moins « constructives » ; l'exploitation de la nature, la compétition interindividuelle de différentes formes (potlatch, activités agonistiques « pacifiques » telles que jeux athlétiques ou autres, compétition économique, politique, de prestige, luttes intrabureaucratiques, etc.), ou bien simplement vers la malveillance intersubjective banale. Tous ces débouchés canalisent, dans toutes les sociétés connues, une part de la haine et de l'énergie destructive « disponible », mais jamais sa totalité.

Mais, jusqu'à maintenant, tout se passe comme si cette canalisation n'était possible qu'à condition de garder, pour ainsi dire, la partie restante de la haine et de la destructivité

dans un réservoir, prête à être transformée, à des intervalles réguliers ou irréguliers, en des activités destructives formalisées et institutionnalisées contre d'autres collectivités – c'est-à-dire, en guerre. Cela ne veut pas dire que la haine psychique est la « cause » des guerres ; ce n'est pas là une question à discuter ici. Il est clair que l'on trouvera dans l'histoire de nombreuses guerres – depuis les invasions germaniques ou mongoles jusqu'aux « guerres en dentelles » du XVIII^e siècle, sans parler des guerres civiles – qui ne trouvent pas leur source première dans la haine. Mais la haine est sans doute une condition non seulement nécessaire mais essentielle des guerres. J'appelle condition essentielle une condition qui entretient un rapport intrinsèque avec ce qu'elle conditionne. La haine conditionne la guerre et s'exprime dans la guerre. La phrase d'André Malraux dans *Les Noyers d'Altenburg*, « Que la victoire dans cette guerre reste à ceux qui l'auront faite sans l'aimer », exprime un souhait contredit par la réalité de presque toutes les guerres. Autrement, on ne comprendrait pas comment il aurait été possible pour des millions et des millions de gens à travers toute l'histoire connue de l'espèce humaine d'être prêts, d'une seconde à l'autre, à tuer des personnes inconnues et à être tués par elles. Et, lorsque les ressources de ce réservoir de haine ne sont pas activement mobilisées, elles se manifestent sourdement sous les formes du mépris, de la xénophobie et du racisme.

Qu'il soit noté ici par parenthèse que les psychanalystes parlent souvent du tabou du meurtre d'une façon superficielle. En vérité, seul le meurtre *intraclanique* est en cause dans le mythe freudien de *Totem et Tabou*, et lui seul est sanctionné socialement, alors que le meurtre pendant une guerre ou lors d'une vendetta est titre de gloire.

Il y a ici une conjonction fatale. Les tendances destructives des individus s'accordent admirablement à la quasi-nécessité pour l'institution de la société de se clore, de renforcer la position de ses propres lois, valeurs, règles, significations comme uniques dans leur excellence et les seules vraies, par l'affirmation que les lois, les croyances, les dieux, les normes, les coutumes des autres sont inférieurs, faux, mauvais, dégoûtants, abominables, diaboliques. Et cela à son tour est en harmonie complète avec les besoins de l'organisation identificatoire de la psyché de l'individu. Car, pour celle-ci, tout ce qui se trouve au-delà du cercle de significations qu'elle a si péniblement investies le long de son chemin vers la socialisation est faux, mauvais, a-sensé. Et ces significations sont, pour elle, coextensives à la collectivité et au réseau de collectivités auxquelles elle appartient : le clan, la tribu, le village, la nation, la religion. Des conflits entre ces divers pôles de référence sont certes possibles ; on sait aussi qu'ils surgissent beaucoup moins dans des environnements archaïques que dans des environnements modernes. En tout cas, ce qui doit être clairement compris, comme base de tout le reste, est que, en première approximation et en principe, toute menace aux principales collectivités instituées auxquelles les individus appartiennent est vécue par eux comme plus sérieuse qu'une menace contre leur propre vie.

Comme déjà dit, ces traits peuvent être observés avec la plus grande intensité et la plus grande pureté dans les sociétés pleinement closes : les sociétés archaïques et traditionnelles, mais aussi, encore plus, les sociétés totalitaires modernes. La fallace capitale est toujours : nos normes sont le bien ; le bien, c'est nos normes ; leurs normes ne sont pas les nôtres ; donc leurs normes ne sont pas le bien. De même : Notre dieu est vrai ; la vérité est notre dieu ; leur dieu n'est pas notre dieu ; donc leur dieu n'est pas un vrai dieu. Il a toujours semblé presque impossible pour les collectivités humaines de considérer l'altérité comme précisément cela : de l'altérité, simplement. De même, il leur a été presque impossible de considérer les institutions des autres comme ni inférieures, ni supérieures, mais simplement des institutions autres et en vérité pour la plupart incomparables avec les siennes propres.

Pour reprendre un raisonnement que j'ai détaillé ailleurs³, la rencontre d'une société avec les autres en général ouvre trois possibilités d'évaluation : ces autres sont nos su-

³ « Réflexions sur le racisme », 1987, repris in *Le Monde morvelé*, Paris, Éd. Du Seuil, 1990, p. 29-36.

périeurs, nos égaux, nos inférieurs. Si nous acceptions qu'ils nous soient supérieurs, nous devrions renoncer à nos propres institutions, et adopter les leurs⁴. S'ils étaient égaux, il serait tout simplement indifférent d'être un Yankee plutôt qu'un indien Crow, un chrétien plutôt qu'un païen. Les deux possibilités sont intolérables. Car les deux impliquent, ou paraissent impliquer, que l'individu devrait abandonner ses propres repères identificatoires – qu'il devrait abandonner, ou du moins mettre en question, sa propre identité si chèrement acquise le long du processus de socialisation. Ne reste donc que la troisième possibilité : les autres sont inférieurs. Certes, cela écarte l'éventualité que les autres puissent être nos égaux au sens que leurs institutions et les nôtres seraient, à première vue et globalement, *incomparables*. Il n'est pas difficile de voir pourquoi l'émergence d'une telle vue est historiquement improbable. Elle conduirait à accepter chez les autres ce qui est pour nous abominable, ce qui est en principe impossible pour toute culture religieuse. Même dans le cas des cultures « non religieuses », cela soulèverait parfois des questions insolubles au niveau purement théorique : que faites-vous face à des sociétés qui ne reconnaissent pas les droits humains, infligent à leurs sujets des peines cruelles ou pratiquent des coutumes horribles (l'excision et l'infibulation des femmes, par exemple) ? Accéder à l'idée d'une possible incomparabilité des cultures n'est possible que dans une société pour laquelle, quelle que soit l'intensité de son adhésion à ses institutions, une première déhiscence interne s'est déjà produite, rendant possible une prise de distance à l'égard de l'institué.

C'est pourquoi le mouvement vers la reconnaissance de cette altérité essentielle commence en même temps et avec les mêmes motivations profondes que le mouvement vers la rupture de la clôture de la signification, c'est-à-dire vers la mise en question de l'institution donnée de la société, la fin de l'hétéronomie pleine, la libération des pensées et des actes, en somme, la naissance de la démocratie et de la philosophie.

Dès lors, l'idée que les autres ne sont ni pervers ni inférieurs commence à se frayer sa voie : Homère, Hérodote, Montaigne, Swift, Montesquieu... Il serait tentant, et encourageant, de pouvoir dire que l'ouverture de la pensée et la démocratisation partielle et relative des régimes politiques en Occident ont marché au même rythme que le déclin du chauvinisme, de la xénophobie et du racisme. Mais, même en laissant de côté les explosions terrifiantes de la barbarie xénophobe et raciste pendant le XX^e siècle, on ne pourrait accepter cette idée qu'au prix de plusieurs restrictions très fortes. Il y a lieu, en particulier, de réfléchir sur l'extrême virulence de la résurgence du nationalisme, de la xénophobie et du racisme pendant le XX^e siècle, dans des pays « civilisés » et « démocratiques ». Quant au monde non occidental, l'effrayante situation actuelle se passe de commentaires.

Il faut ajouter qu'ici encore l'insondable multiplicité et hétérogénéité des formes historiques d'institutions défie tout schéma simple de compréhension. L'hostilité à l'égard des étrangers parcourt pratiquement tout le spectre des possibles, depuis le meurtre immédiat jusqu'à l'hospitalité la plus généreuse. La *xenia* était commune à tous les Grecs, cependant que les Lacédémoniens avaient institué la *xenèlasia*, expulsant après un séjour minimal⁵. Mais il faut noter que cette variété instituée et la bienveillance qu'elle peut parfois comporter concerne exclusivement les *individus* étrangers, jamais les institutions comme telles, et les étrangers « de passage », presque jamais leur installation. (Les empires multiethniques forment une classe à part, pour des raisons évidentes : ici, l'autorité centrale impose la tolé-

⁴ Cette possibilité, on le sait, n'est pas absente de l'histoire effective. Elle correspond aux différentes formes d'acculturation, souvent forcée par la violence, y compris la violence économique, parfois pratiquée aussi comme acculturation partielle compensée par une domination effective par les vainqueurs : Mongols en Chine, Romains face à la Grèce, etc. La discussion des différents cas d'espèce montrerait, j'en suis sûr, que les idées exposées dans le texte constituent le fil d'Ariane pour leur compréhension. Les cas de conversion « volontaire » massive – notamment religieuse – relèvent d'autres considérations. Du point de vue adopté ici, ils équivalent à des « révolutions » pendant lesquelles une institution imaginaire de la société totale est subvertie et remplacée par une autre.

⁵ Xénophon, *La Constitution de Sparte*, 14, 4.

rance des allogènes, ce qui, comme on sait, n'a pas empêché les pogroms des juifs et les massacres des Arméniens.)

Tout ce qui a été dit jusqu'ici rend compte de l'exclusion de l'extérieur. Il ne suffit pas à « expliquer » pourquoi cette exclusion devient discrimination, mépris, confinement et finalement haine, rage et folie meurtrière. Considérant les formes très variées, mais aussi extrêmes, que ces comportements peuvent revêtir, et leurs explosions aiguës à des moments spécifiques dans l'histoire, je ne crois pas qu'il puisse y en avoir une « explication » générale ; seules les enquêtes historiques peuvent rendre en partie compréhensibles les faits correspondants dans leur diversité extraordinaire. Mais cette compréhension requiert en premier lieu que nous soyons capables de reconnaître et d'estimer correctement l'extraordinaire quantité de haine contenue dans le réservoir psychique, que l'institution sociale n'a pas pu, ou n'a pas voulu, canaliser vers d'autres objets.

Un facteur peut cependant être mentionné concernant les explosions massives de haine nationale et raciale dans l'époque moderne. La dissolution, dans les sociétés capitalistes, de presque toutes les instances de collectivités intermédiaires signifiantes, et par là des possibilités d'identification alternative pour les individus, a certainement eu pour effet une crispation identificatoire sur les entités « religion », « nation » ou « race » et par là exacerbé immensément la misoxénie au sens le plus vaste du terme. La situation n'est pas essentiellement différente dans les sociétés non européennes qui subissent de plein fouet le choc de l'invasion de la modernité et donc de la pulvérisation de leurs repères identificatoires traditionnels, et réagissent par un surcroît de fanatisme religieux et/ou national.

Une remarque finale concernant le racisme. Je trouve étonnant que, pour autant que je sache, la caractéristique principale et déterminante du racisme, visible immédiatement à l'œil nu, n'ait pas été remarquée par les écrivains qui s'en sont occupés. Cette caractéristique est l'*inconvertibilité essentielle* de l'autre. Tout fanatique religieux accepterait avec joie la conversion des infidèles ; tout nationaliste « rationnel » devrait se réjouir lorsque des territoires étrangers sont annexés et leurs habitants « assimilés ». Mais tel n'est pas le cas du raciste. Les juifs allemands auraient été contents de rester des citoyens du III^e Reich ; la plupart d'entre eux l'auraient demandé et accepté. Mais les nazis n'en voulaient rien savoir. C'est précisément parce que, dans le cas du racisme, l'objet de la haine doit demeurer *inconvertible* que l'imaginaire raciste doit invoquer ou inventer des caractéristiques prétendument physiques (biologiques), donc irréversibles, chez les objets de sa haine ; la couleur de la peau, les traits du visage, sont l'étayage le plus approprié de cette haine à la fois parce qu'ils signeraient l'étrangeté irréductible de l'objet et élimineraient tout risque de confusion entre lui et le sujet. D'où aussi la répulsion particulièrement forte à l'égard du métissage, qui brouille les frontières entre les purs et les impurs, et montre au raciste qu'il s'en faudrait de peu pour qu'il se trouve lui-même de l'autre côté de la barrière de la haine. Enfin, il serait certainement justifié de lier cette forme extrême de la haine de l'autre à la forme la plus obscure, la plus sombre et la plus refoulée de la haine : la haine de soi.

L'hétéronomie et la haine de l'autre ont une racine commune : le quasi-« besoin », la quasi-« nécessité » de la clôture du sens, qui dérivent des tendances intrinsèques à l'institution et de la quête de certitudes ultimes de la part de la psyché singulière qui conduit à des identifications extrêmement fortes à des corps de croyances étanches parta-gées et soutenues par des collectivités réelles. L'autonomie, c'est-à-dire la pleine démocratie, et l'acceptation de l'autre *ne forment pas* la pente naturelle de l'humanité. Elles rencontrent toutes les deux des obstacles énormes. Nous savons par l'histoire que la lutte pour la démocratie a rencontré jusqu'ici, marginalement, plus de succès que la lutte contre le chauvinisme, la xénophobie et le racisme. Mais pour ceux qui sont engagés dans le seul projet politique défendable, le projet de la liberté universelle, la seule voie ouverte est la continuation de la lutte à contre-pente.