

Approches différentielles de la notion de crise

Autor(en): **Ferry, Jean-Marc**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue économique et sociale : bulletin de la Société d'Etudes Economiques et Sociales**

Band (Jahr): **72 (2014)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-823257>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

APPROCHES DIFFÉRENTIELLES DE LA NOTION DE CRISE¹

JEAN-MARC FERRY

Chaire de philosophie de l'Europe, Université de Nantes

jean-marc.ferry@univ-nantes.fr

➤ Cet article porte sur la définition du concept de crise de Jean-Marc Ferry. L'auteur interroge l'essence même du mot «crise» au travers de différentes approches, à savoir les points de vue philologique, dramaturgique, psychologique ou sociologique. Ces réflexions élargissent la définition purement organisationnelle de la crise, et permettent de l'éclairer d'un jour nouveau.

Mots-clés: approches de la crise, *krisis*, destin, dépossession, anomie.

Parmi diverses approches possibles de la crise, j'aimerais distinguer:

1. Une approche philologique, qui renvoie à un concept archaïque de la crise.
2. Une approche dramaturgique, qui renvoie à un concept tragique de la crise.
3. Une approche psychologique, qui renvoie à un concept sémiotique de la crise.
4. Une approche sociologique, qui renvoie à un concept systémique de la crise.

1. LE CONCEPT ARCHAÏQUE (SELON UNE APPROCHE PHILOLOGIQUE)²

Il renvoie à une situation archaïque: celle de la crise comme moment critique du partage du butin. Plus tardivement, dans le sens latin, il s'agit d'un événement décisif pour le basculement du destin dans un sens ou dans l'autre, tandis que dans le sens grec, ce moment critique est celui de la responsabilité d'intervenir au bon moment (*kairos*), ni trop tôt ni trop tard. D'où un rapport étroit avec le concept médical.

C'est en tout cas dans la notion archaïque de la *krisis* qu'est fondée l'unité sémantique originelle de la crise et de la critique. Cette unité renvoie à l'idée d'un discernement, du verbe κρινεῖν, car la justice requiert que l'on sache ce qui revient de droit à chacun.

Les notions de *partage*, de *justice* entendue au sens d'une répartition juste *faisant droit* à

¹ Extrait de: Jean-Marc FERRY, «De l'économique à la chrématistique... et retour», dans *Europe. Crise et critique*, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2014.

² Voir Reinhardt KOSELLEK, *Kritik und Krise*, Fribourg-Munich, 1959; *Le Règne de la critique*, trad. par Hans Hildenbrand, Paris, Éd. de Minuit, 1979. La racine *krei / kri* signifiant trier, séparer, donne *krinein*, distinguer, et par la suite décider, trancher. Cela donne également *krisis*, car séparer renvoie au dissentiment appelant une décision, ainsi qu'à la phase décisive, «critique», d'une maladie. L'équivalent latin sont les racines *cri / cre (cer)*, qui donnent *crimen*, procès appelant un jugement, accusation, puis crime; d'où *discriminare* ainsi que *cernere* (donnant discerner, décerner); d'où encore *certus* (tranché, décidé).

chacun, selon ce qui lui revient, ont été reprises dans l'acception kantienne des trois célèbres *Critique*. Cependant, l'implication de la crise n'y est pas évidente. Selon son concept archaïque, la κρίσις désigne aussi bien une situation d'incertitude et de conflit, du fait que rien n'est encore décidé et institué en ce qui concerne le partage, suivant ce qui revient de droit à chacun des prétendants.

La situation de crise est par conséquent celle de prétentions concurrentes à la validité et à la possession. Il s'agit fondamentalement d'une situation pré-politique que l'on peut référer, chez les Modernes, au concept hobbesien d'état de nature. C'est une situation de guerre latente, de conflit potentiel, assortie des composantes d'angoisse qui correspondent à l'absence de repère normatif. La tension monte en puissance jusqu'à un point d'*acmé* où elle devient intenable.

APPROFONDISSEMENT

Le concept philologique de crise vise une sorte de *scène primitive* qui potentialise l'univers catégoriel des relations interpersonnelles. La réflexion est appelée à cette performance peu ou prou visionnaire qui consiste à nous transporter en imagination dans la situation typique où, après le combat, les guerriers victorieux doivent se partager le butin. On suppose qu'aucun d'entre eux ne jouit d'un statut spécial laissant préjuger une part plus grande. Pas d'établissement normatif préalable, nulle institution autorisant une évaluation différentielle. Rien, *a priori*, ne permet d'effectuer un partage fondé sur des reconnaissances antérieures. C'est la situation première de la crise, celle qui définit ce que l'on pourrait nommer *crise pure*. Apparemment, cette scène primitive exprimerait l'état de nature absolu: ni droit ni justice ne sont là, ni même quelque autorité supérieure qui serait habilitée à arbitrer entre des prétentions concurrentes.

Ce que l'on nomme «liberté germanique» est, de ce point de vue, le principe qui offre en effet une solution logique à la crise ouverte par l'absence de critère de répartition, préalablement constitué. La part qui revient à chacun des guerriers ne peut là être déterminée que par l'ensemble des guerriers, par le consensus qu'éventuellement les hommes réalisent au sujet de chacun de leurs pairs, en considération de leur bravoure manifestée au combat. C'est cela seul qui détermine la hiérarchie au sein de la *gens*, et cette hiérarchie se marque symboliquement et pratiquement au moment du partage du butin. C'est donc ce moment critique, celui du partage, de la κρίσις proprement dite, qui, à la fois, établit le droit positivement et institue le social; ce pourquoi il s'agit bien d'une scène primitive.

Il y a cependant un intérêt heuristique à imaginer ce qui se passerait en l'absence du principe de la liberté germanique compris comme fondement premier de justice distributive. Qu'en est-il lorsqu'aucun principe ne vient offrir le critère permettant de transformer une prétention au pouvoir en une prétention à la validité; lorsque, en conséquence, il n'y a que la force sans le droit? Il est clair qu'alors les énergies concurrentes se dispersent. On ne sait où trouver les arguments, et cette forme d'anomie exaspère le conflit. L'absence de médiation, qui en est la marque, condamnerait la *gens* à l'autodestruction. Cette conséquence a clairement été perçue chez les théoriciens modernes du Contrat social et de l'état de nature, en particulier chez Locke: c'est l'absence de juridiction qui rend cet état de nature intenable. C'est pourquoi il est convenu de réclamer un tiers, et l'on y voit une genèse de l'État. Mais la liberté germanique ne présuppose, quant à elle, aucun tiers extérieur au conflit: c'est l'ensemble qui

reconnaît tous les siens, un à un, suivant ce qui leur revient respectivement. Nous avons là deux modèles concurrents du droit et, plus profondément, de la raison en général. En stylisant, l'arbitrage prétorien fait signe vers une loi naturelle, tandis que la liberté germanique s'en remet au consensus social.

2. LE CONCEPT TRAGIQUE (SELON UNE APPROCHE DRAMATURGIQUE)

La crise est associée à la notion d'un *destin* inscrit dans les structures de personnalité du héros. Un bon exemple en est le personnage de *Phèdre*. Le tragique tient à ce que le héros a conscience de son destin funeste dont il assume le terme fatal. Ainsi Thierry Maulnier voyait-il dans Racine un «dramaturge de la destruction», alors que Corneille serait quant à lui un «dramaturge de la conservation», du fait que, chez ce dernier, la mort de ses héros sert à faire triompher une valeur supérieure. En revanche, le héros racinien ne fait qu'accomplir, les yeux grands ouverts, sa destination vers une totale destruction. La crise consiste là dans la fatalité d'un processus de dissolution de soi, que le héros accompagne avec lucidité: il assiste à sa propre destruction, contemple son agonie sans tenter d'y voir le prix à payer pour sauver une forme de vie supérieure pouvant prétendre à un genre d'éternité.

À cette conception «nietzschéenne» de la tragédie classique on peut adjoindre, sous la même rubrique d'une approche dramaturgique, le mythe grec du passage de la vengeance selon la loi du sang (des Erinyes) à la justice d'Athéna. La crise est alors à situer dans le remplacement, en soi critique, de la puissance agonistique du destin par la force critique du droit. Elle est associée à la détresse extrême que suscite et entretient le déchaînement des passions aveugles, au point que la pacification semble impossible: elle requiert une intervention divine, ne serait-ce que pour remettre le pouvoir normatif à la raison des hommes. La crise est typiquement l'état dans lequel les êtres sont entièrement livrés au δεινόν, irruption des forces obscures, qui subvertit l'ordre social.

APPROFONDISSEMENT

La levée du destin se marque là par le passage rationnel d'une loi sauvage, entièrement pulsionnelle, au droit compris comme l'expression de la justice, comme l'équité raisonnable dont la normativité s'impose au titre d'une condition nécessaire de la paix sociale. Le déchaînement de motions agonistiques telles que le ressentiment, la colère, la haine, le désir de meurtre, toute passion qu'accompagne la peur, générant le malheur, se voit comme proprement *contré* par la raison qui introduit la médiation, établit les limites de l'action possible sur un autre. Il n'est pas difficile de comprendre ce passage de façon concrète en faisant appel à des expériences historiques connues: la justice n'est pas la vengeance, même quand la vengeance est elle-même juste, car la justice a pour vertu de mettre fin à la vendetta. La raison s'exprime alors dans l'équité de la rétribution: un œil pour un œil, suivant les Écritures (plutôt qu'«œil pour œil»). C'est ainsi qu'est mise au repos la dialectique des représailles enclenchées jusqu'à la lutte à mort pour se faire valoir et reconnaître.

Hegel a développé cette «dialectique» (qui n'est pas celle du maître et de l'esclave), en indiquant les principaux moments du processus: possession, exclusion, lésion, offense, vengeance, puis lutte à mort, puis reconnaissance réciproque. Ce mouvement décrit un dépassement *immanent* du destin amorcé par le geste pourtant innocent de simplement posséder quelque chose: chez Hegel, il s'agit du «trésor de famille», fruit du travail. Cependant, le

travail ne confère par lui-même aucun droit. Il donne certes lieu à une possession, mais la possession n'est pas la propriété. La propriété requiert quant à elle la reconnaissance par tout autrui de la possession. Le *fait* brut de posséder et de jouir de la possession, sans en demander la reconnaissance, constitue *per se* une exclusion; et l'exclu se sent alors lésé. Il réplique par des actes de brigandage. C'est l'offense qui justifie la vengeance. Ici, la vengeance est juste *du point de vue de l'offensé*. Mais elle n'est pas elle-même la justice, car elle ne se réclame que du *sentiment de mon droit*, non pas de la *réalité du droit* qui procède quant à elle d'une reconnaissance mutuelle des parties.

Hegel entendait exhiber une genèse pragmatique du droit, dont au premier chef le droit civil abstrait ou droit des contrats, sans se donner la facilité d'admettre que la possession vaut titre. Au contraire, la possession peut être vécue comme une sorte d'usurpation, et dans cette mesure elle enclenche un *destin* qui ne sera levé qu'avec l'affirmation du «soi pur» de personnes exigeant de se faire valoir et d'être reconnues. Cette affirmation, pour être productive de droit, doit elle-même pouvoir transcender la mort, afin de faire advenir l'esprit réel, celui d'une société de coopération. La lutte à mort pour la reconnaissance a cette fonction.

Avant la mise en place de cette «dialectique» de la lutte menant au *droit*, Hegel avait pu, dans ses écrits théologiques de jeunesse, proposer un autre mode d'*Aufhebung* de la *Schicksalskausalität*, une autre façon de lever la «causalité du destin». Cet autre mode est *l'amour*, l'amour selon l'esprit qui animait Jésus de Nazareth. C'est dans ce contexte que Hegel a déployé le thème du destin entendu comme cette puissance qui s'élève du crime lorsque surgit le sentiment de la vie détruite et dont la force hostile peut être dépassée par le pardon comme modalité de l'amour. L'amour est situé comme la puissance supérieure, puissance de réconciliation qui lève le destin, qui le réconcilie avec la vie.

C'est en effet dans l'amour que s'unifie ce que le criminel a séparé. C'est en lui que le destin revient à la conscience de soi-même comme d'un tout, à l'unité de la vie, c'est en lui que la tension se satisfait. La réconciliation n'efface pas le mal, mais permet de «supprimer» [*Aufheben*] le destin: «Le destin [...], la loi qui réagit au criminel, peut être supprimé, car [le criminel] a lui-même posé la loi; la séparation qu'il a provoquée peut être unifiée; l'unification est dans l'amour».³

Plus particulièrement, il s'agit ici de la force résolutive du pardon comme modalité de l'amour. «Le pardon des péchés n'est pas [...] la suppression des châtements (car tout châtement est quelque chose de positif, d'objectif qui ne peut être anéanti), il n'est pas la suppression de la mauvaise conscience, car aucun acte ne peut devenir un non-acte: mais il est un destin réconcilié par l'amour.»⁴ Cette subsomption du destin hostile est atteinte dans le christianisme par le pardon des offenses et la réconciliation avec autrui, comme condition du pardon de ses propres fautes⁵.

³ *Ibid.*, p. 254. «C'est seulement l'acte qui a créé une loi, dont la domination entre désormais en vigueur; cette loi est l'unification dans le concept de l'égalité de la vie apparemment étrangère blessée [par le criminel] et de sa propre vie passible d'une peine de mort. Alors seulement la vie blessée s'avance comme une puissance hostile contre le criminel, et elle le maltraite comme lui a maltraité; ainsi le châtement comme destin est l'égal réaction de l'acte du criminel lui-même, d'une puissance qu'il arme lui-même, d'un ennemi dont il s'est lui-même fait un ennemi» (*ibid.*, p. 253).

⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁵ «[C]eci découle nécessairement de cela; car le pardon des fautes est [...] la suppression de l'hostilité et de l'opposition juridique, et seule celle-ci suscite le destin[...]. [L]a réconciliation avec l'offenseur n'est que l'autre face de la réconciliation avec les offensés, du rétablissement de la vie qui s'est blessée elle-même, de la suppression du destin qui s'est levé sous l'effet de [nos] propres actes». *Ibid.*, p. 260.

Suivant donc le concept dramaturgique de la crise, ce n'est plus exactement l'ancienne polarité de la loi naturelle et du consensus social qui est implicitement mise en avant, mais à présent, de façon explicite, la concurrence entre deux principes résolutifs: d'une part, le *droit* comme puissance de justice (par la pacification); d'autre part, l'*amour* comme puissance de réconciliation (par le pardon).

3. LE CONCEPT SÉMIOTIQUE (SELON UNE APPROCHE PSYCHOLOGIQUE)

La crise est renvoyée à la situation pathologique propre à la détresse que suscite chez une personne le sentiment de dépossession de soi. Cette détresse peut connaître des degrés divers, depuis un fond à peu près constant de mal-être psychologique, lié au sentiment de perte de communication avec soi-même et avec autrui, jusqu'à la sensation aiguë, insupportable, d'être un autre, ou encore, un réceptacle psychique assailli par diverses «personnalités parcellaires» ou «secondaires»⁶, au point qu'il n'existe aucune unité du moi; à la limite, aucun moi. On peut tenter, après Freud, de décrire ces phénomènes psychiques dans le langage d'une cybernétique des pulsions (ce qui justifie des chimiothérapies). Mais une sémiotique fondamentale, ou une sémiologie des profondeurs (comme on voudra), semble mieux appropriée à la saisie théorique du phénomène, sinon à son traitement pratique (thérapeutique). De ce point de vue, on vise explicitement une pathologie marquée par une situation désorganisée de symboles dissociés. Ces rigidifications font obstacle à la vitalité psychique, opposent une résistance à la fluidité d'un récit qui, idéalement, serait capable de restituer et resituer dans la diachronie de l'histoire personnelle le réseau des relations vitales associant chaque événement vécu par l'intéressé à un épisode de sa vie psychique interne, là où, pour reprendre les concepts proposés par Wilhelm Dilthey, des «connexions de la vie» pourraient s'établir par le rappel d'un événement vers une série d'autres événements subjectivement consonants, suivant la logique associative par laquelle l'image devient signe et donne accès au souvenir. Le travail analytique, qui associe narration et interprétation dans une démarche reconstructive, ambitionne au fond «l'impossible traduction» d'un monde animé par la grammaire iconique des associations d'images (le monde de l'inconscient), en étroite connexion avec la grammaire indiciaire des imputations de rôles, dans un monde structuré par la grammaire syntaxique de la différenciation verbale (le monde de la raison consciente). Tant qu'une telle traduction n'a pas été menée à bien, le sujet est comme balloté par des images sans lieu ni temps (car privées de verbe), ce qui alimente peurs et angoisses, tout en consolidant le sentiment d'étrangeté à soi.

APPROFONDISSEMENT

On suggère ici l'existence de deux grammaires antérieures à la différenciation verbale: une *grammaire iconique* de l'association d'images, et une *grammaire indiciaire* de l'imputation de rôles⁷. La première est celle qui est à l'œuvre dans les rêves et que Freud a tenté d'expliciter. Elle recouvre les phénomènes de déplacement et de condensation d'images. Quant à la seconde, on la rencontre plutôt dans les situations de transferts où se jouent

⁶ Carl G. JUNG, *Psychologie et religion*, trad. par Marthe Bernson et Gilbert Cahen, Éditions Buchet/Chastel, 1958, chapitre premier, «L'autonomie de l'inconscient».

⁷ Voir mes «Grammaires de l'intelligence», Paris, Cerf, 2004.

les phénomènes projectifs. On peut regarder ces grammaires, soit comme des formations pathologiques, soit comme des constitutions logiques qui ont pu être tout à fait utiles et même nécessaires afin que des êtres intelligents puissent guider leurs comportements orientés vers la survie.

Ce qui est remarquable, c'est que ces grammaires n'ont pas toujours été enfouies, comme elles le sont maintenant chez nous. Elles conservent chez les Modernes leur puissance, mais dans la sphère privée de l'activité la plus propre, la plus cachée. Dans la mesure où ces grammaires ne sont plus exercées dans le langage public, elles cessent d'être légitimes, elles n'ont aucune valeur de grammaires officielles au sein de nos cultures modernes rationalisées, mais elles structurent ce que l'on a baptisé du nom d'*inconscient*. «L'inconscient est structuré comme un langage», disait Lacan, tandis que Freud parlait à son propos d'un «matériau inconnu». La sentence lacanienne n'est pas explicite. L'inconscient fonctionne comme un langage, soit! Mais la question est précisément de quel langage il s'agit, ou mieux, de quelle(s) grammaire(s).

C'est la grammaire iconique en ce qui concerne les rêves. On pourrait parler pour cette raison d'«inconscient iconique». Il renvoie en effet à une logique d'association procédant par évocations: une image en évoque une autre et ainsi de suite, de façon indéfinie. C'est à cette condition que l'image devient *signe*. La grammaire associative ou iconique s'articule étroitement dans la pratique avec la grammaire indiciaire, grammaire de l'imputation de rôles. Par exemple, pour certaines cultures, le blanc évoque la mort, tandis que, pour d'autres cultures, c'est le noir. Cela, c'est la grammaire iconique: une image évoque quelque chose. Mais sur cette base, rencontrer un objet noir, par exemple un chat noir au moyen âge, ou, chez les Romains, un corbeau qui croise à gauche, est un mauvais présage. C'est la grammaire indiciaire. Sur cette double grammaire, «iconico-indiciaire», s'organise une compréhension du monde avec un ensemble de pratiques qui sont, pour les Modernes, liées à la superstition. Les significations métaphoriques profondes et universelles ont disparu de nos cultures publiques rationalisées, mais on les retrouve dans l'analyse des rêves. Cela fait même dire à certains archéologues de la psyché humaine, dont Jung est le chef de file, qu'il existe un inconscient collectif, parce que l'on retrouve des constantes, ce que Jung appelait des «archétypes», *Urbilder* (des images primitives), qui ont quelque part une signification universelle, mais réfugiée dans la demeure de l'inconscient.

Au fond, c'est cette privatisation des grammaires archaïques qui fait conclure à l'existence d'un inconscient supposé structuré par des significations qui ne seraient pas purement individuelles. Beaucoup se retrouvent de fait chez la plupart des individus. Cela renvoie à l'hypothèse d'un monde perdu, jadis structuré par des grammaires qui se voient à présent refoulées dans la sphère privée la plus intime, au point que ce qui nous est le plus propre, du fait qu'il a cessé d'appartenir au monde commun, nous est devenu aussi le plus étranger; ce qui marque l'aspect paradoxal de la catégorie freudienne de l'Inconscient.

Nous avons ainsi des fonctionnements cachés ou cryptés qui renvoient aux grammaires de l'association d'images et de l'imputation de rôles. Ces grammaires archaïques exercent une réelle puissance sur notre vie, mais une puissance que nous comprenons mal, que nous peinons à élucider pour la bonne raison que les grammaires associative et imputative, grammaires de l'Idône et de l'Indice, ne sont plus à l'avant-scène de l'interaction sociale et du langage public. Par conséquent, elles nous inquiètent et nous dérangent en même

temps qu'elles conditionnent fortement nos représentations et réactions spontanées, mais nous ne savons pas trop comment ni pourquoi. Cela, c'est notre problème personnel et nous cherchons à l'élucider éventuellement dans des cures analytiques ou des thérapies de groupe. Dans les relations interpersonnelles, nous nous heurtons à ces grammaires qui font qu'il n'y a pas une vraie transparence, non seulement dans la communication avec nous-mêmes mais dans les interactions et les communications avec autrui. Parfois, ces grammaires constituent de véritables obstacles. La grammaire des images peut se révéler problématique en venant obérer des relations. Si l'on reste prisonnier d'images anciennes, cela nous pousse à conserver les mêmes types de comportements en réaction à certaines représentations; et, si l'on y mêle la grammaire indiciaire, on imputera au partenaire certaines impressions, négatives par exemple, que nous avons pu retirer de certaines images. D'où des *anachronismes* qui peuvent nous paraître injustes, parce que nous ne sommes pas responsables de ce qui a pu se passer chez d'autres tout à fait indépendamment de l'histoire que nous avons eue avec elles ou eux. Mais cela constitue en quelque sorte un «bloc infinitif» au sens grammatical du mot «infinitif». C'est-à-dire que l'on ne voit plus le présent, le passé et le futur. Tout est là en même temps, on ne peut plus distinguer suivant les modes, les temps, les circonstances, ce qui s'est passé. Pour surmonter l'impression qui en résulte, on est obligé de faire un travail, qui n'est pas quelque chose de naturel, de resituer le contexte de naissance – cela s'est passé à tel endroit, en telles circonstances –, de redéployer notre grammaire verbale: sujet, verbe, complément de circonstances, de lieu, de temps, d'attribution, d'objet, etc.

Pour remettre les choses à leur réelle valeur, il nous faut alors faire déferler la grammaire de la différenciation verbale dans nos grammaires archaïques, surmonter ainsi nos peurs, nos inhibitions, nos compulsions de répétition. C'est d'ailleurs cela la thérapie, au fond: c'est essayer de restituer, traduire dans la grammaire du langage public le langage formé selon les grammaires antérieures – ce qui est beaucoup plus difficile que de traduire par exemple du latin en français puisque fondamentalement, dans ce cas, la grammaire est la même comme dans toutes les langues naturelles de l'humanité.

De là, l'énigme de la psychanalyse, quand on entend «rendre l'inconscient conscient», ou encore, faire advenir le moi là où était le ça, suivant la maxime freudienne: *Wo Es war, soll Ich werden*. Cela veut dire traduire le langage de la grammaire iconique ou indiciaire dans le langage de la grammaire de la différenciation verbale. Comment une telle transformation est-elle possible? On invite le patient à «associer librement», en espérant qu'il va retrouver les chaînes sémiotiques agencées dans les grammaires primitives, pour les rapporter narrativement dans la grammaire de la différenciation verbale, ce qui les porterait donc à l'anti-chambre du langage public et permettrait ainsi au patient de recouvrer un regard réflexif à l'égard des éléments sémantiques qui pouvaient bloquer sa communication avec lui-même et avec autrui. Le travail de la psychanalyse se laisse réinterpréter non seulement comme un travail de traduction mais aussi comme une reconstruction de l'antérieur.

Il ne saurait évidemment y avoir de *restitutio ad integrum*. Alors, est-ce qu'il y a une perte? Ou, à l'inverse, une émancipation sans contrepartie? Aujourd'hui, nous avons quand même dans nos patrimoines culturels des possibilités de rappel non pathologiques de ces anciennes grammaires, par exemple, dans la poésie.

4. LE CONCEPT SYSTÉMIQUE (SELON UNE APPROCHE SOCIOLOGIQUE)

Selon son concept sociologique la crise renvoie à la situation anémique de perturbations affectant finalement le système social dans son ensemble. Cela peut commencer par des dysfonctionnements graves, catastrophiques au sens technique, d'un sous-système de la société – par exemple, le système de l'emploi, ou celui de l'éducation, ou celui de la redistribution. Cependant, les dysfonctionnements, aussi graves soient-ils d'un point de vue technique, ne sont critiques, c'est-à-dire fauteurs de crise, que s'ils se répercutent sur l'arrière-plan des significations qui orientent la vie, structurent les relations interpersonnelles, légitiment l'ordre politique en vigueur ou en fondent la critique. La crise apparaît au moment où se voient fragilisées, relativisées ou détruites les significations sociales, qui sont aussi bien des sources morales de valeur que des ressources politiques de légitimation. La perte des repères normatifs engendre une situation d'anomie qui fragilise les individus, menace leur identité personnelle. Il importe à l'approche sociologique de cerner les zones critiques de vulnérabilité, ainsi que les facteurs qui conditionnent le processus d'anomie. S'agit-il fondamentalement de facteurs «matériels», ainsi que le proposaient Engels et Marx? Ou peut-on admettre l'existence de crises proprement «spirituelles», ainsi qu'avaient pu le suggérer Edmund Husserl et, en un autre sens, Oswald Spengler?

Il semble qu'en particulier chez Émile Durkheim, mais sans doute aussi chez Max Weber, le concept sociologique «classique» de la crise tende à relier les aspects «matériels» et les aspects «spirituels», déjà dans la mesure où le dualisme esprit/matière n'a pas grande pertinence à leurs yeux et où, surtout, la crise, pour autant que l'on parle de crise sociale, semble inséparable d'un vécu de la crise. Il n'existe pas de crise «objective» qui soit indépendante de perturbations internes, ressenties comme déstabilisantes par les sujets. Dans ce cas, la difficulté consiste entre autres à ne pas tomber non plus dans le subjectivisme qui consisterait à prendre le vécu des individus comme un critère suffisant. L'approche sociologique doit pouvoir clarifier la relation qu'elle entend établir entre le pôle objectif des dysfonctionnements systémiques et le pôle subjectif des vécus psychiques.

APPROFONDISSEMENT

Il convient ainsi de tenir ensemble deux grands paradigmes: celui du *système* et celui du *monde vécu*.

La théorie des systèmes offre aujourd'hui un concept de crise aux sciences sociales et politiques. Selon cette approche, il y a crise, simplement, lorsque la structure d'un système social affronté à un problème admet moins de possibilités de solution que le système n'en réclame pour se maintenir. On peut là parler d'une conception cybernétique de la réalité sociale. Cette conception se heurte à trois objections:

D'une part, elle ne peut appréhender la crise que sous l'angle de dysfonctionnements (saturation, désordre, entropie) organisationnels. Ces dysfonctionnements apparaissent de ce point de vue comme des perturbations simplement objectives dans l'*intégration du système*. En revanche, on n'a aucune vue sur les troubles qui en résultent éventuellement pour l'identité personnelle des individus et pour l'*intégration sociale*.

D'autre part, avec une telle approche objectiviste qui ne voit le social que sous l'aspect computationnel, on peut difficilement savoir quelles sont les structures essentielles à l'existence même du système, et quand cette existence est mise en cause.

Du fait que l'approche systémique de la réalité sociale ne considère cette dernière que sous l'aspect d'éventuelles distorsions fonctionnelles et inadaptations techniques, elle ne donne pas accès à la compréhension de ce qui peut être modifié sans que le système en tant que tel perde son identité. L'essentiel est, pour elle, de savoir si et comment le système continue ou non de fonctionner. Par exemple, on se souciera peu, dans une telle approche, de savoir si l'on est passé d'un système libéral à un système autoritaire (ou l'inverse), ni si et comment le changement de valeurs constitutives est accepté et vécu par les intéressés. Comme le dit Habermas, «on ne peut décider de façon univoque si un nouveau système est né ou si l'ancien est seulement régénéré».⁸

Enfin, en admettant même que l'approche de la théorie des systèmes puisse identifier suffisamment pour l'intelligibilité politique les transformations structurelles d'un système social, il reste que ces transformations ne sont pas toutes des crises. En fait, cette approche est myope face au phénomène de crise. Pourquoi? Fondamentalement, parce que «Les systèmes ne sont pas présentés comme des sujets, or seuls des sujets, selon ce que nous apprend l'usage présocratique du terme, peuvent être impliqués dans des crises».⁹

Il conviendrait par conséquent d'assumer le double aspect: objectif et subjectif; à la fois l'aspect de la crise de système et celui de la crise d'identité. Or, cette dernière ne peut être prise en considération que sous la présupposition d'une autre approche, d'un autre paradigme: *le monde de la vie* ou monde vécu (*Lebenswelt*).

Il s'agit d'une approche méthodologiquement différente, qui permet de considérer la crise en tant que crise d'identité et crise d'intégration sociale, c'est-à-dire du point de vue subjectif des intéressés.

Que sous-entend-on, lorsque l'on parle de «crise d'intégration sociale» ou encore de crise sociale comme crise d'identité? Pour Jürgen Habermas, l'intégration sociale est en jeu, lorsque, dit-il, «le consensus qui est à la base des structures normatives est entamé au point que la société devient anomique».¹⁰

Après Hegel et Durkheim, on regarde fondamentalement le monde social comme une réalité morale. Cela signifie que le monde social définit les contours d'une communauté de valeurs partagées intersubjectivement et de normes globalement acceptées et intériorisées par l'ensemble des ressortissants. Traditionnellement, un consensus axiologique (les valeurs partagées) et normatif (les normes acceptées) soutient les institutions sociales qui, normalement, le protègent en retour¹¹. Mais le consensus peut être rompu. Dans ce cas, il y aurait désintégration des institutions sociales.

De quoi l'existence, le maintien et le rétablissement éventuel du consensus normatif censé soutenir les institutions dépendent-ils dans nos sociétés capitalistes avancées?

⁸ Jürgen HABERMAS, *Raison et légitimité*, trad. par Jean Lacoste, Paris, Payot, 1978, p. 14.

⁹ Habermas poursuivait ainsi: «C'est seulement lorsque les membres d'une société considèrent les transformations structurelles comme critiques pour l'existence même de ce système et sentent menacée leur identité sociale que nous pouvons parler de crises.» (*Ibid.*).

¹⁰ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹¹ Cette conception du rapport entre consensus normatif et institutions sociales a notamment été développée par Hannah Arendt dans ses réflexions sur le pouvoir et la violence. Cf. Hannah ARENDT, *On Violence*, New York, Harcourt Brace & World, 1970. Voir également le numéro spécial consacré à Hannah Arendt par la revue *Esprit* n° 6, juin 1980.

Pour un courant inspiré par l'historisme¹², c'est une rupture de la tradition qui brise le consensus social. Il s'ensuit une tendance à accuser la modernité de s'être constituée par une rupture de la tradition. C'est un thème que l'on retrouve dans la philosophie politique de Hannah Arendt¹³. Cette dernière cite à ce sujet Tocqueville: «Le passé n'éclairant plus l'avenir, nous avançons dans les ténèbres». D'où l'un des lieux communs de la critique arendtienne du monde moderne: nous sommes isolés, nous sommes égarés. Nous sommes isolés, car nous avons perdu le lien du «sens commun», du *sensus communis*, grâce auquel nous pouvions jadis nous entendre, communiquer entre nous; nous sommes égarés, car nous avons rompu, en tant que Modernes, le «fil d'Ariane» de la tradition. Naturellement, ces deux «ruptures»: la rupture horizontale de la communication et la rupture verticale de la tradition, sont perçues, dans ce contexte, comme inséparables l'une de l'autre. Là résideraient, en outre, les raisons pour lesquelles les sociétés modernes seraient, selon ces auteurs, principalement *anomiques*.

On peut juger problématique ce concept «idéaliste» de crise. On préjuge qu'il y a crise d'identité dès que les nouvelles générations ne se reconnaissent plus dans la tradition jadis constitutive. Ce faisant, on risque de méconnaître le mode proprement moderne de cohésion sociale. C'est le propre du Moderne que de s'approprier ainsi de façon sélective et réflexive les héritages du passé, en exerçant une critique à l'égard des préjugés, de sorte que, virtuellement, aucune certitude institutionnalisée, aucun préjugé sédimenté, n'est désormais évident. Cependant, il ne faudrait pas confondre *société critique* et *société anomique*. Contrairement à ce qu'insinuent certaines critiques contemporaines de la modernité, pour lesquelles nous serions entrés dans «l'ère du vide», il se pourrait que cette prétendue vacuité soit l'apparence que revêt la réflexivité. La modernité serait alors moins caractérisée d'emblée par une rupture anomique avec la tradition que par une réappropriation critique de ses contenus.

¹² L'historisme est un courant de pensée qui a vu le jour dans la deuxième moitié du XIXe siècle, en Allemagne, et qui est marqué surtout par la pensée de Wilhelm Dilthey, grand théoricien des «sciences de l'esprit», c'est-à-dire des sciences de la culture et de la société. L'historisme est notamment dirigé contre le positivisme dans les sciences sociales. Il préconise une approche de la réalité sociale, qui s'appuie sur la compréhension du sens des expressions de la vie psychique et sociale, en partant de la considération du vécu des individus vivant en communauté. La continuité historique est pensée comme liée à la tradition actualisée dans des récits formant le tissu de la compréhension interindividuelle. Cf. Wilhelm DILTHEY, *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. par Sylvie Mesure, Paris, Cerf, 1988.

¹³ Hannah ARENDT, *La Crise de la culture*, traduction sous la dir. de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972.