

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

30/05/2007

Idéologie : le mot, l'idée, la chose (18)

le chrisme, signe divin ou emblème idéologique ?

À propos de l'ouvrage de Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Bibliothèque Albin Michel, coll. Idées, 2007

Commençons par rappeler quelques dates en vue de donner des contours historiques précis à l'objet de la discussion qui va suivre. Le 28 octobre 312, Constantin, l'un des quatre co-empereurs de l'Empire romain de l'époque, a livré dans les faubourgs de Rome une bataille décisive contre l'usurpateur Maxence, la bataille du pont de Milvius, dont il est sorti vainqueur, ce qui lui a assuré la maîtrise de la partie italienne de l'Empire, première étape de sa complète prise de pouvoir sur celui-ci. Il avait fait peindre à cette occasion sur les boucliers de ses soldats un « signe », le chrisme, qui croisait les deux premières lettres, le *chi* et le *rho*, du nom grec du Christ, ce qui revenait à rendre publique sa propre conversion au nouveau dieu des Chrétiens, qui constituaient alors une secte relativement marginale dans l'Empire, contre laquelle la dernière grande persécution avait été décrétée par Dioclétien en 303, donc moins de dix ans avant la bataille du pont de Milvius. Constantin a expliqué ensuite qu'il avait reçu en songe la vision de ce signe, assortie du message exempt de toute ambiguïté : *in hoc signo vinces*, « Tu vaincras sous ce signe » (le songe de Constantin est devenu par la suite un thème de l'iconographie chrétienne, auquel, par exemple, Piero della Francesca a consacré l'une des fresques d'Arezzo). Et effectivement, avec ce signe qu'il a fait porter à ses soldats, sinon grâce à lui, comme il le pensait ou a voulu le faire croire, il a vaincu. Pour consacrer sa victoire, Constantin s'est fait ensuite statuer sur le Forum romain portant un étendard où était figurée l'image du chrisme, avec une inscription signalant que, « grâce à ce signe, porteur de salut et preuve de courage, Constantin avait libéré d'un tyran et restauré en leur antique grandeur le sénat et le peuple romains » (d'après Eusèbe, *Vie de Constantin*, I, 40), ce qui, très habilement, permettait de faire converger les aspects religieux et politiques de son action, alors que leur conciliation n'allait pas de soi. Une autre grande bataille menée par Constantin avec des troupes qui à nouveau brandissaient l'étendard orné du chrisme fut plus tard gagnée par lui contre l'empereur d'Orient Licinius ; elle a eu lieu en 324, l'année précédant la tenue du concile de Nicée, dont Constantin a prononcé le discours d'ouverture : c'est cette nouvelle victoire, dont la signification était avant tout politique, mais comportait à nouveau un arrière-plan religieux, qui a assuré définitivement l'unification de l'Empire sous sa seule autorité.

La victoire de Constantin à la bataille du pont de Milvius, acquise dans un contexte symbolique qui lui conférait d'emblée une portée extraordinaire, transcendante, est considérée comme l'événement initial qui a déclenché le complexe processus au terme duquel, en 394, donc soixante ans après la mort de Constantin en 335, a été promulguée, sous l'empereur Théodose vainqueur d'Arbogast dans le cadre de ce qui a pu être considéré comme la toute première guerre de religions, la dépaganisation officielle de tout l'Empire : les successeurs de Constantin avaient été, à son exemple, des empereurs chrétiens, à l'unique exception de son neveu Julien, qui a régné entre 361 et 363, et a tenté, vainement, de rétablir la prééminence du paganisme, ce qui lui a valu d'être appelé, en témoignage d'opprobre, Julien l'Apostat. Durant la période qui a séparé 312 et 394, à l'exception de cet épisode relativement bref, mais qui aurait pu tourner autrement si Julien n'était pas mort en combattant en Perse, et si les

généraux romains qui avaient la responsabilité de désigner le nouvel empereur avaient choisi pour lui succéder, ce qu'ils auraient très bien pu faire, un païen, et non un chrétien sur le modèle de Constantin, christianisme et paganisme ont coexisté dans l'Empire, dans un climat de relative tolérance réciproque, en rupture avec les persécutions contre le christianisme qui avaient marqué les siècles précédents. Constantin, qui semble avoir été avant tout animé par le souci d'être un souverain moderne, inspiré dans son action par les idées d'avant-garde que promouvait la religion chrétienne, porteuse d'une vision universaliste de l'histoire qui n'appartenait qu'à elle en tant que religion du sens, considérait le paganisme, encore pratiqué sous son règne par les neuf dixièmes de la population de l'Empire romain, comme une forme dépassée de religion, et il ne s'est pas gêné pour le proclamer chaque fois que l'occasion s'en présentait ; mais, sans doute par calcul politique, il n'est pas allé jusqu'à l'interdire, se contentant de stigmatiser les aspects de ses cultes qui lui répugnaient particulièrement, comme les sacrifices d'animaux, qui cependant ont continué à être pratiqués publiquement sous son règne où lui-même a continué à assumer les fonctions de *Pontifex Maximus*, donc de protecteur de la religion polythéiste traditionnelle, fonctions qui lui revenaient normalement en tant qu'empereur. A cela s'ajoute d'ailleurs le fait pour le moins étrange que Constantin n'a été baptisé qu'en 334, l'année qui a précédé sa mort, et donc n'a pu, durant la plus grande partie de son existence de converti, participer à aucune assemblée chrétienne ni recevoir aucun sacrement, ce qui l'a conduit à adopter, par rapport à l'Eglise qu'il favorisait de ses vœux et de ses actes, une position assez équivoque, à la fois dedans et dehors.

Tout a donc débuté par un signe : signe adressé, selon lui, à Constantin par le Dieu nouveau auquel il venait de se convertir, et qui avait pris la forme concrète d'un symbole visible, d'une image, qui s'apparente à nos actuels « logos » : cette représentation, qui avait fait d'abord l'objet, dans l'intimité nocturne du songe, d'une vision intérieure accompagnée d'un message dont le sens s'imposait d'emblée sans ambiguïté, a été ensuite lancée dans le monde, et est devenue le support d'une adresse ostentatoire, un signal que les soldats de Constantin, sans avoir à être eux-mêmes convertis, car ils étaient sans doute tous, de par leur religion coutumière, des païens, ont porté sur leurs armes et brandi contre l'ennemi, dans le cadre d'une lutte, qui, en raison de la présence sur leurs armes, sinon dans leurs esprits, de ce symbole, revêtait une dimension transcendante, propre à un événement qui échappait aux lois du monde profane, signification accessible au départ au seul Constantin, protagoniste unique de cette affaire à tous égards exceptionnelle dont il a pris, inopinément selon toute apparence, l'initiative. Si on accepte de considérer Constantin comme un « révolutionnaire », - sa décision personnelle de se convertir au christianisme n'a-t-elle pas en effet contribué à changer la face du monde ? -, on est amené à réfléchir sur le fait que cette révolution, modèle peut-être de la plupart de celles qui ont suivi, s'est accomplie « sous ce signe » (*in hoc signo*), dont elle avait besoin pour faire savoir au dehors ce qui l'identifiait en propre, son « esprit » : le chrisme affiché par Constantin en vue de faire connaître sa volonté de rupture, et d'être un empereur d'un nouveau type, pourrait faire penser au sigle, lui aussi croisé, de la faucille et du marteau dont, en d'autres temps, des révolutionnaires, animés par des convictions de contenu très différent de celles qui orientaient l'action de Constantin mais qui n'en différaient peut-être pas au même degré quant à leur forme, ont eux aussi accompagné leur entreprise pour en faire comprendre l'originalité à l'aide d'une marque visible, d'un drapeau, qu'il eût été difficile cependant dans ce cas précis de faire passer pour un signe divin adressé par la Providence. La christianisation du monde a été amorcée en se servant d'un tel signe de reconnaissance, immédiatement déchiffirable, dont le statut s'offre en conséquence à être interrogé. Sa fonction a-t-elle été strictement utilitaire, son maniement a-t-il été le résultat d'un calcul qui l'a mis au service d'une « idéologie », l'idéologie nouvelle véhiculée par la religion chrétienne dont l'installation, appelée par des transformations en cours dans les profondeurs du monde social, a changé la face du monde ? Ou bien faut-il en interpréter

autrement l'intervention, par exemple en la rapportant à une inspiration subjective, pur produit de l'imagination créatrice, par laquelle le signe a collé tellement à l'événement qu'il illustrait, lui a été à ce point consubstantiel et adéquat, qu'il est impossible de lui assigner la fonction d'un symbole idéologique, assignation qui reviendrait à dénier la sincérité de premier degré de son usage et conduirait à en relativiser, voire à en disqualifier la portée en le rapportant à des causes extérieures, des causes sociales par exemple ?

Le livre que Paul Veyne consacre à la conversion de Constantin au christianisme, auquel les éléments factuels qui viennent d'être exposés ont tous été empruntés, développe à son sujet une thèse dont il résume les grandes orientations de la façon suivante :

« Au total, la christianisation du monde antique fut une révolution qui eut pour déclencheur un individu, Constantin, dont les mobiles furent exclusivement religieux. Elle n'a rien eu de nécessaire, d'inéluctable ni d'irréversible. Le christianisme a commencé à s'imposer à tous parce que Constantin, sincèrement converti, l'a favorisé et soutenu et parce que cette religion était efficacement organisée en une Eglise. Constantin s'est converti pour des mobiles personnels inconnaissables et il a jugé que le christianisme était digne d'être la religion du trône parce que sa supériorité religieuse était évidente à ses yeux et que le christianisme, bien que très minoritaire, était devenu le grand problème religieux du siècle. C'est par le seul Constantin que l'histoire universelle a basculé, parce que Constantin fut un révolutionnaire mû par une grande utopie et persuadé qu'un rôle immense lui était réservé dans l'économie millénaire du Salut. Mais aussi et surtout parce que ce révolutionnaire n'en fut pas moins un grand empereur, un réaliste qui avait le sens du possible et de l'impossible. » (*Quand notre monde est devenu chrétien*, p. 222)

Enoncer que « c'est par le seul Constantin que l'histoire universelle a basculé », c'est affirmer, à contre-courant d'une lecture de l'histoire dont l'exposé théorique le plus systématique se trouve chez Hegel et que le marxisme a ensuite reprise à son compte en en rematérialisant les attendus, le rôle crucial assumé dans celle-ci par les grands hommes qui, entraînés par leur intime conviction, agissent de façon visionnaire sur le cours des choses, en se posant comme les initiateurs inconditionnés d'actions dont la décision ne revient qu'à eux, sans qu'ils aient eu à modeler cette décision sur des attendus extérieurs, par exemple les nécessités d'un certain état social dont les rapports se reflètent à travers une idéologie qui, s'étant communiquée à eux, les conduit comme par la main à accomplir des fins dont ils ne maîtriseraient pas absolument la portée. Ce que combat Paul Veyne, pour des raisons qu'il avait déjà développées dans *Comment on écrit l'histoire ?* (1971, édition augmentée 1979), c'est une conception « sociologiste » de l'histoire qui prétend expliquer celle-ci par un déterminisme objectif indépendant des décisions individuelles, et du même coup, en unifie, voire en massifie le mouvement dans une perspective en dernière instance téléologique. De ce point de vue, sa démarche, qu'il justifie fréquemment en se servant d'arguments repris à Foucault, se situe dans la filiation de Nietzsche, dont la deuxième *Considération intempestive* (étudiée au cours de la séance du 5/10/2005 de « La philosophie au sens large ») incite à rapporter l'histoire, dans une perspective non plus uniment explicative mais interprétative, aux capacités d'innovation de la vie, capacités qui supposent, au contraire de la continuité, la rupture, et, au contraire de la cohérence des grandes masses compactes de l'histoire et de ses époques, l'irruption illogique des événements singuliers, qui n'accèdent à la dignité de grands événements qu'en raison de leur caractère exceptionnel, extraordinaire, pour autant que celui-ci les protège contre toute velléité d'absorption dans un cadre global à l'intérieur duquel ils pourraient être justifiés sous condition d'être vidés de leur contenu propre. Cette façon de voir l'histoire débouche naturellement chez Nietzsche sur le culte élitaire, aristocratique, des esprits supérieurs qui trouvent en eux, et en eux seuls, à la manière d'« Uniques » stirnéiens ayant « fondé leur cause sur rien », l'énergie indispensable pour refaçonner le monde à leur gré : de la reconnaissance du rôle joué par ces grands créateurs, poètes et hommes d'action à la fois, qui tirent de leur isolement la force nécessaire pour infléchir notablement le cours des choses, résulte la représentation d'une histoire dont la trajectoire brisée, irrégulière,

intermittente, est coupée par de longs moments de silence et de vide, où il ne se passe rien d'important, comme si son mouvement s'était interrompu, jusqu'à ce qu'un nouveau coup de fouet vienne la relancer dans une autre direction, sur le mode d'une improvisation libre, voire même dérégulée, puisqu'elle ne se soumet pas à l'obligation de suivre jusqu'au bout une direction unique, en principe légitime. Constantin, tel que Veyne le présente, est une sorte de surhomme nietzschéen, proprement un visionnaire, animé par une imagination créatrice de possibles (au sens bergsonien, selon l'autre grande référence exploitée à de nombreuses reprises par Veyne), un « potentat imaginatif » (p. 13) qui est parvenu à introduire dans le cours de l'histoire un nouveau principe, qu'il a su concilier, en fin politique qu'il était par ailleurs, avec les nécessités du moment, nécessités représentées en particulier par la nature spéciale des institutions impériales, forgées à travers une évolution de plusieurs siècles, et qu'il eût été impensable de bousculer de front, ce que Constantin est parvenu à éviter, tout en préservant ce que son projet comportait de spécifiquement novateur.

Que veut dire Veyne au juste lorsqu'il avance que « les mobiles de Constantin furent exclusivement religieux » ? Il défend par là la thèse de l'irréductible originalité du sentiment religieux, défini par ailleurs comme étant, dans l'absolu, le penchant à obéir, et qu'il est de ce fait exclu à son point de vue de faire rentrer sous des raisons psychologiques ou sociologiques : « Le divin, le sacré est une qualité primaire qu'on ne peut dériver d'autre chose. » (p. 55) Or, dans le cas du christianisme, dont Constantin avait eu la révélation par l'intervention de ce que les théologiens appellent une « grâce actuelle » dont il a lui-même retraduit l'intervention en la présentant à travers la figure d'un songe, cette originalité est double : le christianisme serait original comme représentatif d'un sentiment, le sentiment religieux, qui ne peut être assimilé à aucun modèle extérieur, mais aussi comme ayant su donner à ce sentiment une forme totalement inédite, forme dont Constantin a perçu la formidable nouveauté, qui l'a séduit, ce qui, dans l'enthousiasme, a entraîné son adhésion. Remarquons au passage que cette manière de présenter les faits diminue fortement les capacités d'invention imparties à Constantin, qui n'aurait donc fait qu'avoir la perception aiguë de la singularité d'une forme de croyance dont il n'était pas lui-même l'auteur ou l'initiateur, mais qui lui avait été communiquée à travers ce qui, au cours de près de trois siècles, avait déjà pris l'allure fortement marquée d'une tradition, dont les gardiens étaient l'Eglise et ses évêques, avec lesquels Constantin, en se ralliant à leur secte, a entretenu un dialogue privilégié : et on peut supposer que Nietzsche, lorsqu'il a avancé sa conception du grand homme apte à infléchir inopinément le cours de l'histoire, n'avait pas entendu, lui « l'Antéchrist », rapporter cette conception à un phénomène du type de la conversion au christianisme de l'Eglise paulinienne telle que Constantin a pu la pratiquer pour ce qu'il concevait, à tort ou à raison, être le plus grand bien de son Empire, ce qui d'ailleurs restitue à son entreprise un caractère utilitaire dont elle ne peut aisément être expurgée.

D'ailleurs, ce qui a confirmé Constantin dans la justesse de son choix, et lui a servi principalement d'argument pour en imposer les conséquences, ce sont ses victoires militaires, qui lui ont permis de se présenter comme l'homme providentiel du moment, un missionnaire qui, marchant de succès en succès, accomplissait un dessein cosmique dont l'ampleur le dépassait. Il n'est pas absurde de se demander ce qui se serait passé si Constantin avait perdu la bataille du pont de Milvius, dont l'issue ne se jouait pas uniquement entre lui et son dieu, donc dans son for intérieur dont le symbole du chrisme a été tiré, mais dépendait de facteurs collectifs extérieurs très matériels, - on ne fait pas la guerre sur terrain neutre et sans munitions -, facteurs qui, de fait, l'ont favorisé. Si ces mêmes facteurs avaient soutenu à hauteur équivalente l'entreprise de Julien l'Apostat, dont il n'est pas interdit d'estimer qu'il était lui aussi porté par une conviction intime qui l'avait incité à faire des choix exactement inverses de ceux de son oncle, le cours des choses en eût été changé, et le monde dans lequel actuellement nous vivons ne serait sans doute pas le même : mais la Providence en a décidé

autrement, et c'est la voie empruntée par Constantin pour des raisons qui n'appartenaient qu'à lui qui l'a finalement emporté. Cela n'empêche de s'étonner que l'historien, sous prétexte de se protéger contre les illusions de l'explication causale, condamnée en raison de son indéfectible objectivisme qui réduit la subjectivité à la portion congrue, en soit réduit à réhabiliter, ou du moins à rallier de fait la représentation que ce qui décide en fin de compte de tout s'apparente aux desseins mystérieux et inconnaissables de la divine Providence, « asile de l'ignorance », ce qui est encore une explication causale porteuse d'une dérive téléologique, et de la pire sorte. Même si la victoire du pont de Milvius a été un accident, en ce sens que les choses auraient pu tourner autrement, comme c'est le cas de tout ce qui relève de la problématique des futurs contingents, il demeure que cet accident s'est produit en prenant place dans un contexte qui, s'il n'est pas celui du meilleur des mondes possibles où tout arrive conformément à sa destination, consiste en un réseau mouvant et surdéterminé de nécessités, du type de ce que Marx appelle dans sa sixième thèse sur Feuerbach « *das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* », qui en a recueilli et amplifié les conséquences. La question essentielle resterait donc de savoir ce qui a permis à Constantin de l'emporter sur Maxence en 312, événement effectivement décisif qui ne peut pas avoir relevé d'un simple coup de dés, même si celui-ci n'a pas aboli le hasard : la version poétique de la christianisation du monde n'est au fond que l'inverse ou le revers de sa version théologique, qui en constitue la face cachée. A trop vouloir consentir au sentiment religieux et à son irréductible spécificité, on prend le risque de finir par tomber dedans à pieds joints.

Mais Veyne évite soigneusement de rentrer dans ce débat, qui pourrait être pour lui embarrassant, et il concentre son attention sur un unique problème : la conversion de Constantin, dont les effets ont rejaiilli sur l'histoire entière, a-t-elle été sincère, ou bien a-t-elle relevé d'un simple calcul politique, qui a fait intervenir des considérations indépendantes de sa propre conviction intime, c'est-à-dire de ses sentiments authentiquement religieux ? Autrement dit, en affichant le chrisme sur les armes de ses soldats, a-t-il réellement cru à la valeur de ce signe qu'il a dit, peut-être par ruse, lui avoir été envoyé d'en haut, ou bien, en fin stratège qu'il était, ne s'en est-il servi que comme d'un emblème idéologique fabriqué de toutes pièces, qui lui permettait de faire paraître au grand jour, sur fond de rupture, sa différence, stratégie pour laquelle la religion chrétienne a été seulement un instrument, au titre d'un pur moyen politique mis au service d'ambitions personnelles à vues incontestablement très larges et dont les implications ne concernaient pas que lui, projet que le contexte historique lui a permis de faire triompher, parce que les conditions étaient pour cela réunies ? Sur ce point, la position adoptée par Veyne est on ne peut plus nette, et rejoint à un certain point de vue celle de Foucault, lui aussi particulièrement sensible à ce que le sentiment religieux comporte d'irréductible, à l'égard des ayatollahs iraniens : « Oui, en ces années 200-300, chez les païens lettrés, le christianisme, par son originalité, son pathétique, son dynamisme et son sens de l'organisation, ne laissait personne indifférent ; il suscitait un vif intérêt ou un violent rejet. Non que son triomphe fût inévitable ; au contraire, seule la conversion de Constantin en a décidé. Ce vif intérêt explique cette conversion, comme il explique toutes les autres ; pour Constantin comme pour tous les convertis, ce fut une question de foi personnelle, de conviction sincère et désintéressée. Ce ne fut pas un calcul d'idéologue : seul un préjugé sociologiste pourrait faire croire que l'empereur cherchait dans la nouvelle religion « les assises métaphysiques de l'unité et de la stabilité intérieure de l'Empire ». » (p. 90) « Confessionnels ou incroyants, les historiens sont aujourd'hui d'accord pour voir en Constantin un croyant sincère. Faut-il répéter, après Lucien Febvre, que la religion, où des intérêts fort temporels se mêlent presque toujours, n'en est pas moins une passion spécifique qui peut, à elle seule, faire l'enjeu de luttes politiques ? En quoi la conversion de Constantin est-elle plus suspecte que celle de l'empereur indien Asoka se déclarant hautement bouddhiste ? Fuyons le tout-politique non moins que le tout-social. » (p.

95) L'événement décisif qu'a été la conversion de Constantin au christianisme ne s'est donc décidé nulle part ailleurs que dans sa conscience. « Quant à la raison profonde de cette conversion, nous l'ignorons toujours. » (p. 118). « Les mobiles ultimes de toute conversion sont impénétrables ... La croyance est un état de fait dont la causalité nous échappe. » (p. 119) « La conversion de Constantin a été un caprice personnel. » (p. 121). Ce qui n'empêche l'historien de lui trouver d'excellentes raisons, raisons exclusivement poétiques, donc relevant de l'ordre de l'imagination pure motivée par la seule intuition, ce qui exclut à son point de vue qu'elles aient pu être « idéologiques », donc relevant de mobiles étrangers à la conscience qu'ils seraient venus parasiter en vue de mieux la manipuler.

Le livre de Veyne comporte un chapitre intitulé « L'idéologie existe-t-elle ? » (p. 225-248). Il y confronte sa thèse à une objection qu'il formule ainsi : « Une religion monothéiste et universaliste n'est-elle pas la meilleure couverture idéologique que puisse désirer une monarchie impériale et soi-disant universelle ? » (p. 225) Or, c'est la réponse que fait Veyne à cette objection, présenter la religion comme une « couverture idéologique », ce serait présumer que son discours est travaillé, par-dessous ce qu'il énonce en première apparence, par des exigences d'une autre nature qu'il aide à se satisfaire en les dissimulant : autrement dit, suivant cette présomption que lui-même rejette, il ne faudrait surtout pas croire à ce que ce discours veut faire croire, pour autant que son propos manifeste, qui relève de l'idéologie, n'est pas conforme à la réalité. Mais, soutient Veyne, une telle interprétation ne tient pas la route si est pris sérieusement en compte le fait que Constantin croyait sincèrement à ce qu'il disait et faisait, par exemple lorsqu'il brandissait et faisait brandir à ses hommes le chrisme comme un signe divin qui le faisait apparaître comme l'élu de la Providence : ne voir dans le chrisme qu'un emblème idéologique, c'est ramener Constantin au statut d'un manipulateur manipulé, à qui ne restait qu'à servir des desseins dont il n'était pas réellement le maître.

Remarquons cependant, en reprenant au bond la balle lancée par cette discussion, qu'à suivre sans s'en écarter fût-ce de l'épaisseur d'un ongle la logique proprement religieuse de la démarche de Constantin, on ne peut justement, comme lui-même il y incitait, voir en lui autre chose que le servant d'un plan qui le dépasse, et qui se tient au-dessus de toute explication accessible à un esprit humain : en ce sens, il serait le premier à admettre qu'il est un agent idéologique, sous condition que soit reconnu que l'idéologie à laquelle il se soumet librement relève de l'autorité de Dieu et d'elle seule. Dieu idéologue ou fabricant d'idéologie ? La Providence, en laquelle se conjuguent étroitement les élans de la volonté et ceux de l'entendement, ce qu'il n'appartiendrait qu'à Dieu de réaliser, une idéologie ? Mais alors, une idéologie d'une autre sorte, et d'ordre supérieur, pour autant qu'elle relève de décisions dont l'issue se situe sur un plan différent de celui où se déroulent les actions humaines. Le débat, dans ces conditions, se déplace : il est entre deux conceptions de l'idéologie, l'une qui la renvoie pour toujours dans le ciel de la transcendance, l'autre qui la renvoie à l'immanence des comportements humains trop humains et aux conflits que ceux-ci génèrent, dont l'idéologie, en tant que « langage de la vie réelle » pour reprendre une formule de Marx, n'est finalement que la manifestation idéelle, qui en épouse au plus près le déroulement. Or de ces deux conceptions, laquelle approche le mieux l'expérience vécue : celle qui renvoie cette expérience à un dessein ou à un *dictum* promulgué de haut, comme tombé du ciel, ou celle qui suit pas à pas le cours des affaires matérielles dont est tramée l'histoire de l'humanité ? Lorsque Veyne écrit que « le vécu social muet suscite ou accepte les verbalisations de l'idéologie et non l'inverse ; une idéologie ne convainc que des convaincus » (p. 229), il ne fait qu'enfoncer une porte ouverte : car les « verbalisations » de l'idéologie, comme il les appelle pour pouvoir plus aisément les évacuer, jouent à même ce « vécu social muet », et non sur un autre terrain, et, si ce vécu social est muet, ce n'est pas faute de parler, ou avant d'avoir eu à s'exprimer, comme le suggère la formule de Veyne, mais c'est pour avoir accumulé et

superposé trop de paroles idéologiques, qui se mêlent confusément à sa surface, sans pouvoir être nettement départagées, ce qui produit un effet de silence, dont la réalité effective est celle d'un bruit ou d'un imperceptible bruissement, qui constitue la vraie nature de l'idéologie. Selon Veyne, la notion d'idéologie est « trop rationnelle » (p. 230), ce qui, en retour la grève d'un déficit de réalité : évacuer l'idéologie du discours de l'historien, ce serait assurer le triomphe du contenu sur la forme, en voyant les choses telles qu'elles sont et non telles qu'elles doivent être ou le prétendent, selon les modalités d'une vaine verbalisation.

Constantin a-t-il cru au message concrétisé par l'image du chrisme que faisaient claquer les drapeaux de ses soldats ? On peut estimer en effet qu'il n'y ait cru que trop, comme l'ont fait la plupart des « grands hommes » de l'histoire qui, cela ne fait guère de doute, étaient intimement convaincus qu'une mission leur était assignée qu'il ne revenait qu'à eux seuls d'accomplir : les servants de l'idéologie, après tout, sont les mieux placés pour croire à l'idéologie et à ses valeurs, auxquelles ils s'identifient personnellement. Mais ces inspirés, ces héros étaient-ils vraiment maîtres de ce qu'ils proclamaient comme étant leur vérité à laquelle il ne revenait qu'à eux seuls d'avoir donné forme pour pouvoir ensuite la réaliser ? Eux-mêmes étaient les tout premiers à reconnaître, et même à faire savoir que ce n'était pas le cas. Alors, les prendre au mot, ne serait-ce pas justement chercher de quoi leur parole est habitée, non certes par des sens univoques dont la portée s'offre à être immédiatement déchiffrée, mais par des rapports plus ou moins brouillés, en tout cas compliqués, et en conséquence instables et destinés à évoluer de manière imprévisible, sinon au point de vue du mouvement rétrograde du vrai ? Le « christianisme » de Constantin était-il le même déjà que celui de Louis XIV ? Placer l'un et l'autre sous la rubrique d'un inamovible et increvable « sentiment religieux », dont la réalité dépasse toute explication possible, n'est-ce pas renoncer d'emblée à ce qui devrait être le travail de l'historien, c'est-à-dire, pour le dire sommairement, faire comprendre comment les choses changent, de telle manière qu'elles échappent à tout modèle interprétatif fixe, du type de celui que comporte la référence à ce fameux « sentiment religieux », invention de la plus faible psychologie du pauvre ?

Veyne, qui avait aussi fait paraître en 1983 un ouvrage intitulé *Les Grecs ont-ils cru en leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante ?* (éd. Le Seuil, coll. Des travaux), cible obsessionnellement son attention sur le problème de l'authenticité et de la fiabilité de la croyance, ce dont il tire argument pour écarter de l'analyse historique la thématique traditionnelle de l'idéologie. Pourquoi cette réserve à l'égard de la notion d'idéologie ? Non pour la raison mise en avant par Foucault ou Bourdieu qui eux aussi se méfient de l'explication par l'idéologie, à savoir que la référence faite à celle-ci accorde un rôle excessif aux représentations dans le déroulement des comportements humains, alors qu'ils sont prioritairement réglés sur un autre plan qui est celui du corps, de ses disciplines et des « habitus » que celles-ci installent. Mais parce que reconnaître une importance à l'idéologie, c'est du même coup taxer les conduites historiques d'un haut degré d'insincérité, qui contribue à les détacher de leur cours empirique immédiat en les renvoyant à un calcul rationnel dont la réflexion est différée par rapport à l'accomplissement effectif des actes auxquels ce calcul conduit. Mais prendre parti contre l'idéologie en s'appuyant sur un tel argument, comme le fait Veyne, c'est réduire l'idéologie à n'être qu'un instrument consciemment manipulé par ceux dont elle sert les desseins, et ignorer le fait fondamental qu'elle les manipule eux-mêmes, sur un autre plan que celui de leur conscience de premier degré. Etre en proie à l'idéologie, c'est sans doute être porté à accomplir des actes dont la signification est décalée par rapport à ce qui se passe dans l'esprit de celui qui adhère à cette idéologie, si complète que soit cette adhésion qui l'amène à adopter la position d'un sujet idéologique, régnant souverainement sur ses propres pensées. Et c'est pourquoi on peut très bien être entièrement convaincu par l'idéologie dont on s'inspire, et ceci avec une sincérité sans faille, comme cela a dû être le cas de l'empereur Constantin, sans être cependant tout à

fait le maître de cette idéologie, par laquelle on est au contraire, d'une manière qui n'est pas consciente, accaparé, possédé, de telle manière que, en dépit de ce qu'on estime spontanément, on ne dispose plus complètement de ses propres pensées mais on est au contraire disposé par elles, pour autant que celles-ci sont soumises à des conditions qui ne sont pas elles-mêmes de l'ordre de la pensée.

Alors, pour clore provisoirement cette discussion, le chrisme de Constantin a-t-il été un signe divin ou un emblème idéologique ? Sans doute les deux, indissociablement, et c'est cette collusion qui devrait amener à repenser à de nouveau frais le problème de l'idéologie, au lieu de céder, non sans une certaine dose de démagogie, aux tristes sirènes du temps, et de proclamer, dans le vide, la fin des idéologies, ce qui n'est au fond que la pire manière de faire le jeu de l'idéologie.

©Pierre Macherey