

La Révolte mode d'emploi suivi de *Néron*

Charles-Étienne Chaplain-Corriveau

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en lettres françaises

Département de français
Faculté des Arts
Université d'Ottawa

© Charles-Étienne Chaplain-Corriveau, Ottawa, Canada, 2023

Résumé

Cette thèse est composée de trois parties de tailles inégales. Au centre, une pièce de théâtre intitulée *Néron*. Cette pièce décrit l'histoire d'une révolte ratée. Néron, nouvellement empereur, peine à concilier ses aspirations artistiques aux impératifs du pouvoir. Des sénateurs conspirent à le remplacer. Chaque personnage ambitionne de mener la prochaine révolution qui portera Rome vers une nouvelle gloire. Aucun d'entre eux ne réussira. Les augures promettaient un âge d'or ; Néron, conseillé par un mauvais génie, précipitera la chute de l'empire.

Ce projet de création est suivi de quelques commentaires dans lesquels je dévoile mes sources d'inspiration et je précise certaines idées du texte. *Néron* est-elle une pièce romantique ? Quelle différence entre *Néron* et le *Caligula* d'Albert Camus, le *Britannicus* de Racine et le *Lazarus Laughed* de Eugene O'Neill ? Comment adapter l'intrigue à la langue québécoise ?

La majorité de la thèse est constituée par la longue étude théorique qui précède la pièce. Cette étude porte sur la révolte politique. Sont examinées les raisons qui contribuent à invalider ses prétentions, quitte à expliquer pourquoi il arrive que cette révolte débouche sur une impasse et qu'elle se termine par un échec. Une révolte prétend changer une situation. Est-elle la seule à militer au nom des principes qu'elle a élus ? Au fil du temps, ces principes se répètent-ils ? Risque-t-elle d'imiter ce qu'elle se jurait de changer ? Comment négocie-t-elle la part inhérente d'aventurisme de son projet ? Comment justifie-t-on la violence révolutionnaire ? Les artistes et les intellectuels ont-ils un rôle fondamental ou subalterne à jouer dans cette révolte ? Les images et les symboles auxquels elle a recours ont-ils un contenu idéologique qui leur est propre ou les détourne-t-elle à des fins polémiques ? Peut-on mener une révolte politique en dehors du champ politique ? S'appuyant, notamment, sur les écrits de Max Weber, Hannah Arendt, Raymond Aron, Michel Foucault, Marcel Gauchet et Marc Angenot, cette étude reconstruit les phraséologies politiques de la révolte pour mieux mettre en valeur certains des défis structurants auxquels elle doit faire face.

Remerciements

Je tiens d’abord à remercier les évaluateurs Marc Angenot, Geneviève Boucher, Claudia Bouliane et Nelson Charest d’avoir accepté de lire et de commenter cette thèse volumineuse. J’aimerais aussi remercier mon directeur de thèse, Maxime Prévost. Sans son amitié, sa confiance, sa patience et son aide, cette thèse n’aurait jamais vu le jour.

Remerciements à J.B., M.PH. et D.T. pour leur amitié.

Remerciements à Vashini J. pour sa présence et son soutien.

INTRODUCTION

INTRODUCTION

Problématique. Qu'entendons-nous par révolte ? Quelques exemples nous permettront d'approximer une première définition.

L'Épopée de Gilgamesh :

Mon ami
Que tant je chérissais
Et qui avait, avec moi,
Traversé tant d'épreuves –
Enkidu,
Que tant je chérissais,
Et qui avait, avec moi
Traversé tant d'épreuves,
S'en est allé
Au sort-commun des hommes !
Jours et nuits
Je l'ai pleuré,
Et refusé
À la tombe
– « Peut-être, me disais-je, mon ami
Se remettra-t-il sur pied, à ma voix ? » –
Sept jours
Et sept nuits :
Jusqu'à ce que les vers
Lui soient tombés du nez !
Depuis,
J'ai cherché en vain la vie-sans-fin,
Tournant et retrouvant en pleine steppe,
Comme un bandit !
À présent que je t'ai rencontrée,
Tavernière,
Puissé-je éviter cette mort
Que je redoute tant¹!

Prométhée enchaîné :

Mais aux malheureux mortels, pas un moment [Zeus] ne songe. Il voulait au contraire en anéantir la race, afin d'en créer une toute nouvelle. A ce projet nul ne s'opposait – que moi. Seul, j'ai eu cette audace, j'ai libéré les hommes et fait qu'ils ne sont pas descendus écrasés, dans l'Hadès. Et c'est là pourquoi aujourd'hui je ploie sous de telles douleurs, cruelles à subir, pitoyables à voir².

Maccabées :

¹ *L'Épopée de Gilgamesh*, trad. de Jean Bottéro, Paris, Gallimard, coll. « L'Aube des peuples », 1992, p. 257.

² Eschyle, *Tragédies complètes*, trad. de Paul Mazon, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1982, p. 215.

Mattathias répondit d'une voix forte : « Si toutes les nations de l'empire du roi l'écoutent, s'éloignant chacun du culte de ses pères et se conformant à ses ordonnances, moi, mes fils et mes frères, nous marcherons dans l'alliance de nos pères. Qu'il nous accorde la grâce de ne pas abandonner la Loi et les observances. Nous n'écouterons pas les ordres du roi pour dévier de notre culte à droite ou à gauche. » Comme il terminait ce discours, un Juif s'avança aux yeux de tous pour sacrifier sur l'autel de Modîn, selon l'ordre du roi. À sa vue, le zèle de Mattathias s'enflamma et ses reins frémirent ; une juste colère monta en lui, il courut et l'égorgea sur l'autel. Quant à l'homme du roi, qui obligeait à sacrifier, il le tua sur-le-champ, et renversa l'autel. Il fut embrasé de zèle pour la loi comme l'avait été Pinhas envers Zimri, fils de Salou. Puis Mattathias se mit à crier d'une voix forte à travers la ville : « Que tous ceux qui ont le zèle de la Loi et qui soutiennent l'alliance me suivent. » Lui-même et ses fils s'enfuirent dans les montagnes, abandonnant tout ce qu'ils possédaient dans la ville³.

L'Histoire des rois francs :

Tandis que l'armée qui conduisait sa fille s'avancait en commettant ces désordres, Chilpéric, qu'on peut appeler le Néron et le Hérode de notre temps, s'était retiré à Chelles, à quatre lieues de Paris pour y prendre le plaisir de la chasse. Un jour, comme il revenait de la forêt, à l'entrée de la nuit, tandis qu'on l'aidait à descendre de cheval, et qu'il avait une main appuyée sur l'épaule de son page, un homme s'approcha de lui, le frappa de son couteau sous l'aisselle, et, redoublant le coup, lui transperça le ventre. Aussitôt Chilpéric répandit du sang en abondance par la bouche et par l'ouverture de sa blessure, et il tendit ainsi son esprit inique⁴.

Le poète Du Fu, sur le général An Lushan :

Devant nous un dragon de trente mètres
Surgit soudain d'un vaste tourbillon ;
De nulle part un coup de tonnerre claque dans le ciel ;
Son écho gronde et résonne comme le pouls de la terre.
Une brume épaisse s'élève si haut
Que lutins et gobelins sont saisis d'effroi⁵.

Raoul de Cambrai :

Le comte Raoul était très en colère contre les bourgeois qui lui avaient résisté ; il jura par Dieu et sa miséricorde que toutes les richesses de l'archevêché de Reims ne l'empêcheraient pas de les brûler avant la tombée du jour. Il donna le signal du feu et ses écuyers le mirent. Les salles brûlèrent et les planchers s'écroulèrent ; les tonneaux s'enflammèrent et leurs cercles éclatèrent. Les flammes engloutirent même les enfants – quelle douleur et quelle action coupable !

Quand le jeune Bernier vit ce désastre, il en éprouva une telle douleur qu'il pensa devenir fou. [...] Bernier regarda : il vit sa mère étendue à terre à côté d'un marbre précieux, son tendre visage brûlé et noir et son psautier en flammes sur la poitrine. [...] « Comme un fou je perds mon temps, rien ne pourra plus l'aider. Ah, douce mère, hier vous m'avez embrassé ! Vous avez en moi un très mauvais fils, car je ne puis vous secourir ni vous aider. Que Dieu le Juge souverain reçoive

³ *La Bible*, trad. œcoménique, Paris, La Pochothèque, 1996, p. 1279.

⁴ Grégoire de Tours, *L'Histoire des rois francs*, trad. de J. J. E. Roy, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2011, p. 173.

⁵ Du Fu, *La Guerre civile (755-759)*, trad. de Nicolas Chapuis, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », 2018, p. 179.

vosre âme ; et toi, cruel Raoul, qu'il te confonde ! Je renonce désormais à ton service. Si je ne peux pas venger cette honte, je ne vauz pas à mes yeux un dernier !⁶ »

Paradise Lost :

O alienate from God, O spirit accursed,
Forsaken of all good; I see thy fall
Determined, and thy hapless crew involved
In this perfidious fraud, contagion spread
Both of thy crime and punishment: henceforth
Nor more be troubled how to quit the yoke
Of God's Messiah; those indulgent laws
Will not be now vouchsafed, other decrees
Against thee are gone forth without recall;
That golden scepter which thou didst advise,
Yet not for thy advice or threats I fly
These wicked tents devoted, lest the wrath
Impendent, raging into sudden flame,
Distinguish not: for soon expect to feel
His thunder on thy head, devouring fire.
Then who created thee lamenting learn,
When who can uncreate thee thou shalt know⁷.

Horace :

Rome, l'unique objet de mon ressentiment !
Rome, à qui vient ton bras d'immoler mon amant !
Rome qui t'a vu naître, et que ton cœur adore !
Rome enfin que je hais parce qu'elle t'honore !
Puissent tous ses voisins ensemble conjurés
Saper ses fondements encor mal assurés !
Et si ce n'est assez de toute l'Italie,
Que l'Orient contre elle à l'Occident s'allie ;
Que cent peuples unis des bouts de l'univers
Passent pour la détruire et les monts et les mers !
Qu'elle-même sur soi renverse ses murailles,
Et de ses propres mains déchire ses entrailles !
Que le courroux du ciel allumé par mes vœux
Fasse pleuvoir sur elle un déluge de feux !
Puissé-je de mes yeux y voir tomber ce foudre,
Voir ses maisons en cendre, et tes lauriers en poudre,
Voir le dernier Romain à son dernier soupir,
Moi seule en être cause et mourir de plaisir⁸!

The Robbers :

⁶ *Raoul de Cambrai*, trad. de William W. Kisler, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 1996, p. 113-115.

⁷ John Milton, *Paradise lost*, éd. de William Kerrigan, John Rumrich et Stephen M. Fallon, New York, The Modern Library, 2007, p. 193-194.

⁸ Pierre Corneille, *Horace*, Paris, Classiques Larousse, 1934, p. 57-58.

No I'll not think of it. I am supposed to lace my body in a corset, and strait-jacket my will with laws. The law has cramped the flight of eagles to a snail's pace. The law never yet made a great man, but freedom will breed a giant, a colossus. They ensconce themselves in a tyrant's belly, humour every whim of his digestion, and draw in their breath when his guts rumble. – Oh, if only Arminius's spirit still glowed in the ashes! – Give me an army of fellows like me to command, and I'll turn Germany into a republic that will make Rome and Sparta look like nunneries⁹.

Bartleby le scribe :

Je préférerais pas¹⁰.

Germinal :

C'était le coup de folie de la foi, l'impatience d'une secte religieuse, qui, lasse d'espérer le miracle attendu, se décidait à le provoquer enfin¹¹.

Vladimir Maïakovski :

Non,
Je ne lèverai pas un visage altéré par l'angoisse !
Plus damné que tous,
jusqu'à ce qu'il se casse,
je frapperai mon front en pénitence !

Levez-vous,
culs-de-jatte des ans,
mutilés par les guerres,
lancés par le mensonge face contre terre.
Réjouissez-vous !
l'unique anthropophage
se met lui-même à mort¹².

Anna Akhmatova :

On entend pourtant mon silence.
Il remplit la salle du tribunal.
Il pourrait couvrir le vacarme
Des rumeurs ; comme un miracle,
Il appose partout son sceau¹³.

⁹ Friedrich Schiller, *The Robbers and Wallenstein*, trad. de F. J. Lamport, Londres, Penguin, 1979, p. 36.

¹⁰ Herman Melville, *Bartleby le scribe*, trad. de Pierre Leyris, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1996, p. 25.

¹¹ Émile Zola, *Germinal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 291.

¹² Vladimir Maïakovski, *À pleine voix*, trad. de Christian David, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 2005, p. 95.

¹³ Anna Akhmatova, *Requiem, Poème sans héros*, trad. de Jean-Louis Backès, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 2007, p. 303.

Malcom X :

Human rights! Respect as human *beings*! That's what America's black masses want. That's the true problem. The black masses want not to be shrunk from as though they are plague-ridden. They want not to be walled up in slums, in the ghettos, like animals. They want to live in an open, free society where they can walk with their heads up, like men, and women¹⁴!

Les Armes miraculeuses :

Il monte... il monte des profondeurs de la terre... le flot noir monte... des vagues de hurlements... des marais de senteurs animales... l'orage écumant de pieds nus... et il en grouille toujours d'autres révélant les sentiers des normes, gravissant l'escarpement des savons torrents obscènes et sauvages grossisseurs de fleuves chaotiques, de mers pourries, d'océans convulsifs dans la rière charbonneux du courrier et de l'alcool mauvais¹⁵.

Naomi Klein :

Mais si elle résulte d'un type d'organisation qui repose largement sur Internet, la structure en toile d'araignée s'explique aussi par la dure réalité à l'origine de la vague de manifestations : la faillite totale des partis politiques traditionnels. Partout au monde, des citoyens ont trimé dur pour faire élire des gouvernements sociaux-démocrates ou travaillistes qui, à la première occasion, se sont déclarés impuissants devant les forces du marché et les diktats du FMI. Les voyant faire, les militants modernes, qui sont tout sauf naïf, ont déserté la politique électorale.

Selon les mêmes chercheurs, cette révolte « en essaim » pose un grand défi d'ordre militaire justement en raison de son absence de direction centrale et de rouages de commandement bien définis ; hydre à têtes multiples, le mouvement ne peut être décapité¹⁶.

Cette liste n'a rien de particulièrement exhaustif, mais elle nous habilite déjà à tirer un certain nombre d'observations qui nous aideront à mieux délimiter l'objet de cette étude. D'abord, que la révolte est de toute époque. Ensuite, qu'elle engage tout le monde. Enfin, qu'elle regroupe une infinité d'actions et de gestes. Ces grandes généralités en tête, on définira la révolte comme l'effort volontaire de changer une condition jugée indésirable¹⁷. À partir de quoi on déduit qu'elle

¹⁴ Alex Haley, *The Autobiography of Malcom X*, New York, Ballantine Books, 2005, p. 314.

¹⁵ Aimé Césaire, *Les Armes miraculeuses*, Paris, Gallimard, « Poésie/Gallimard », 1970, p. 85-86.

¹⁶ Naomi Klein, *Journal d'une combattante*, trad. de Lori Saint-Martin et Paul Gagné, Montréal, Actes Sud, 2005, p. 51 et p. 53.

¹⁷ José Ortega y Grasset, *La Révolte des masses*, trad. de Louis Parrot, Paris, Stock, 1961, p. 166 : « Car la seule chose que l'on puisse en substance appeler véritablement révolte est celle qui consiste pour chacun à ne pas accepter son destin, à s'insurger contre soi-même ». Simone de Beauvoir *Pour une morale de l'ambiguïté* dans *Pour une morale de l'ambiguïté* suivi de *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1944, p. 114 : « La révolte ne s'intègre pas au développement harmonieux du monde, elle ne veut pas s'y intégrer, mais bien exploser au cœur de ce monde et en

recoupe un sujet si vaste qu'elle peut signifier n'importe quoi : l'enfant qui refuse de faire ses devoirs se révolte ; l'adolescente qui fugue se révolte ; l'adulte qui ne paye pas ses impôts se révolte ; le vieillard qui fume des joints contre l'avis des médecins se révolte¹⁸.

Essayons de mieux circonscrire notre propos. Dans la première partie de thèse, je m'attarderai à ce qu'on peut appeler vaguement la révolte politique, soit, en fonction de la définition de la révolte précédemment donnée, l'effort volontaire de changer une condition jugée indésirable à des fins politiques. Cette précision exige en retour que nous expliquions ce que nous entendons par politique. Comme nous n'en sommes qu'à l'introduction, je me contenterai de citer les définitions auxquelles je souscris :

On appellera un groupement de domination groupement politique, lorsque et dans la mesure où son existence et la validité de ses ordres sont garanties, à l'intérieur d'un territoire géographique donné, de façon continue par la menace et l'usage d'une coercition physique de la part de l'équipe administrative. On appellera État une entreprise institutionnelle de caractère politique [...], lorsque et dans la mesure où son équipe administrative revendique avec succès, pour la mise en œuvre de ses ordres, le monopole de la coercition physique légitime.

Ce qui caractérise le groupement politique, outre le fait que la violence y est utilisée – du moins aussi – pour garantir les « ordres », c'est qu'il revendique la domination de son équipe administrative et de ses ordres pour un territoire donné et qu'il la garantit par la violence¹⁹.

Le recours à la violence (*Gewaltsamkeit*) nue [sic] des moyens de coercition en direction de l'extérieur, mais également vers l'intérieur, est au principe même de tout groupement politique. Plus même, c'est là ce qui en fait réellement, selon notre terminologie, un groupement politique : [l'« État » est le groupement qui revendique le monopole de la *violence légitime* – il ne peut être défini autrement. Au « Ne résistez pas au malin par la force » du Sermon sur la montagne, il oppose le : « Tu dois contribuer à la victoire du droit aussi par la *force* (*Gewalt*), ayant toi-même à répondre de l'injustice. » Là où cet élément ferait défaut, il n'y aurait pas d'« État » : ce serait le règne de l'« anarchisme » pacifiste²⁰].

briser la continuité ». Amato Pierandrea, *La Révolte*, trad. de Luca Salza, Paris, Lignes, 2011, p. 55 : « La révolte est un rejet radical de la brutalité normale à laquelle nos existences sont exposées et qu'un événement inattendu rend tout à coup insoutenable ». Pierre-André Taguieff, *L'Émancipation promise*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2019, p. 303 : « Partons du plus élémentaire : l'esprit de révolte naît de l'esprit d'insatisfaction, doublé d'un mouvement de colère contre le monde [...]. Le rejet du réel tel qu'il est, le refus du monde comment il va : c'est là qu'on trouve l'origine de la révolte ».

¹⁸ Michel Foucault, *Œuvres*, éd. de Frédéric Gros, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », vol. 2, 2015, p. 1327 : « A-t-on raison ou non de se révolter ? [...] On se soulève c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité [...] s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle ».

¹⁹ Max Weber, *Concepts fondamentaux de sociologie*, trad. de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2016, p. 162.

²⁰ *Idem*, *Sociologie des religions*, trad. de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 425.

La violence n'est évidemment pas l'unique moyen normal de l'État – cela ne fait aucun doute, – mais elle est son moyen spécifique. [...] Par contre il faut concevoir l'État contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé – la notion de territoire étant une de ses caractéristiques –, revendique avec succès pour son propre *compte le monopole de la violence physique légitime*. Ce qui est en effet le propre de notre époque, c'est qu'elle n'accorde à tous les autres groupements, ou aux individus, le droit de faire appel à la violence que dans la mesure où l'État le tolère : celui-ci passe donc pour l'unique source du « droit » à la violence. Par conséquent, nous entendrons par politique l'ensemble des efforts que l'on fait en vue de participer au pouvoir ou d'influencer la répartition du pouvoir, soit entre les États, soit entre les divers groupes à l'intérieur d'un même État²¹.

Ces aperçus peuvent faire l'objet de critiques. Des penseurs comme Michel Foucault et Pierre Bourdieu, par exemple, refuseront que le champ politique se rapporte ultimement à l'État,

²¹ *Idem*, *Le Savant et le politique*, trad. de Julien Freund, Paris, Plon, 1959, p. 124-125. Comparer avec la définition de Léon Tolstoï dans *Les Rayons de l'aube*, trad. de J.-Wladimir Bienstock, 1901, https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Rayons_de_l%E2%80%99aube, p. 357 : « C'est pourquoi l'essence des lois n'est ni dans le sujet ou l'objet des droits, ni dans l'idée de l'État, ni dans la volonté commune du peuple, ni dans d'autres conditions indirectes et vagues mais dans cela seul : qu'il y a des hommes qui en dirigeant la violence organisée, ont la possibilité de forcer les autres à remplir leur volonté. [...] Ainsi une définition des lois juste, précise, claire pour tous sera celle-ci : *Les lois sont les règles instituées par les hommes qui dirigent la violence organisée* ; et pour les rendre obligatoires, ceux qui ne les observent pas sont soumis aux coups, à la privation de la liberté et même à l'assassinat ». Voir aussi Julien Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004, p. 751 : « [Politique :] l'activité sociale qui se propose d'assurer par la force, généralement fondée sur le droit, la sécurité extérieure et la concorde intérieure d'une unité politique particulière, en garantissant l'ordre au milieu de luttes qui naissent de la diversité et de la divergence des opinions et des intérêts ». Très proche de Freund, voir Jean Baechler, « Politique et Société », *Communications*, n° 22, 1974, p. 125 : « L'on sait que rien n'est plus difficile que de donner une définition unique du politique. La solution la plus simple consiste à adopter chaque fois la définition la mieux adaptée au problème posé. Comme nous nous occupons de déterminer la position du politique dans le système social général, la définition la plus générale a des chances de s'avérer la plus adéquate, en tout cas la plus utile. J'entendrai donc par politique l'ensemble des activités, des mécanismes et des institutions par quoi une société assure la concorde intérieure et la sécurité extérieure. Cette définition implique que ni la concorde ni la sécurité ne sont des données immédiates, mais qu'elles doivent être assurées par l'application d'une certaine dose d'énergie sociale. C'est pourquoi deux concepts sont à la base de toute analyse politique : les conflits qui menacent la concorde et la sécurité, et le pouvoir qui est l'énergie requise pour les régler. On peut donc dire que la politique est la sphère où s'exerce un pouvoir qui s'efforce d'assurer la concorde et la sécurité par la résolution des conflits qui naissent dans la société et qu'elle doit affronter à l'extérieur ». Sur la différence entre le politique et la politique, Jacques Rancière, *Aux Bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1998, p. 13 : « Parler du politique et non de la politique, c'est indiquer qu'on parle des principes de la loi, du pouvoir et de la communauté et non de la cuisine gouvernementale ». On trouve dans Julien Freund, *op. cit.*, p. 45 un long paragraphe sur le sujet. Pourquoi je me rapporte à Weber ? Pour son refus de l'angélisme et son pragmatisme. Les passages soulevés ont le grand mérite de mettre la lutte (la polémique, l'inimitié) au cœur du politique. L'important ici consiste à souligner que le penseur politique n'est pas seulement celui ou celle qui, dans son salon ou dans une bibliothèque, rédige un prototype parfait de la société future (démocratique, juste, etc. ; voir la plupart des modèles qui ont la nostalgie d'une certaine antiquité « égalitaire » où les citoyens se partageaient en parfaite harmonie la « compétence » du politique) sans jamais se demander comment ces idées gagneraient droit de cité dans l'arène politique d'aujourd'hui. Par révolte politique, nous n'entendons pas seulement des idées (des modèles d'organisation, des types de gouvernance, etc.) ou des formations symboliques mais des dynamiques de groupes, des ambitions individuelles, des décrets institutionnels et des conflits. Julien Freund appelle cela la revanche de Calliclès. C'est un parti pris qui a ses avantages et ses faiblesses. En général, j'ai évité les études qui, à partir de l'étymologie de quelques mots grecs, prétendent offrir une compréhension globale du monde politique et dépasser les disciplines historiques et sociologiques sous prétexte que ces dernières ne maîtrisent pas leur propre historicité – ce que Pierre Bourdieu nomme dans ses *Méditations pascaliennes* (Seuil, 2003) la raison scolastique.

que la violence soit seulement pensée en termes de violence physique, voire que la violence politique soit conçue dans la seule optique institutionnelle. Ces enjeux seront décrits plus tard. Pour l'instant remarquons que nous avons déjà à notre disposition une série d'indications salutaires. Par révolte politique, nous pouvons désormais concevoir les actions d'une personne, d'un groupe (d'une nation, etc.) qui, par l'emploi de moyens variés (parmi lesquels, la violence), conteste le droit d'une entité politique (au premier rang desquelles on trouve l'État, mais aussi les membres, le personnel, « la personnalité » de cette entité, l'*apparatchik*), droit appuyé et soutenu par la violence dont cette entité a vraisemblablement le monopole. Quand elle est collective (et, en général, terrorisme et immolation à part, cette révolte politique est collective, sinon le devient), la révolte politique véhicule les promesses d'un meilleur vivre-ensemble²².

D'où la tentation de la rapprocher de la notion de révolution²³. Les auteurs ne sont pas d'accord. Pour Albert Camus, par exemple, la révolte est d'une autre nature que la révolution :

La révolution commence au contraire à partir de l'idée. Précisément, elle est l'insertion de l'idée dans l'expérience historique quand la révolte est seulement le mouvement qui mène de l'expérience individuelle à l'idée. Alors que l'histoire, même collective, d'un mouvement de révolte, est toujours celle d'un engagement sans issue dans les faits, d'une protestation obscure qui n'engage ni systèmes ni raisons, une révolution est une tentative pour modeler l'acte sur une idée, pour façonner le monde dans un cadre théorique²⁴.

Jacques Ellul, qui pourtant critique presque toute la démarche de Camus, est du même avis :

Mais alors qu'est-ce qui différencie révolte et révolution ? Il me semble qu'il y a deux éléments totalement nouveaux : la théorie et l'institution. Une révolte n'a aucune pensée à l'origine, elle

²² Michel Maffesoli, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Paris, CNRS édition, 2009, p. 46.

²³ Claude Mazuric, *L'Histoire de la révolution française et la pensée marxiste*, Paris, PUF, 2009, p. 171 : « J'entends par révolution politique un processus accéléré de mutation profonde dans l'ordre des pouvoirs et de la représentation légitime qui prépare (ou conduit à) des transformations sensibles dans l'organisation sociale, les rapports de travail ou de distribution des survaleurs, des mentalités, de la culture, etc. Une révolution politique se produit quand, d'une part, les dominants [...] ne sont plus en mesure d'exercer leur domination comme ils l'ont (apparemment) *toujours* exercée et que toutes les tentatives d'en réformer le dispositif conduisent au contraire à son affaiblissement et à sa délégitimation ; d'autre part, quand les dominés rejettent ce qu'ils acceptaient antérieurement, du moins ce avec quoi ils composaient dans leur *habitus* quotidien, et quand, corrélativement, ils imaginent qu'il est *immédiatement* possible autant que souhaitable et nécessaire de s'en séparer ».

²⁴ Albert Camus, *L'Homme révolté* dans *Essais*, éd. de R. Quilliot et L. Faucon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1981, p. 516.

est viscérale, immédiate. Une révolution implique une doctrine, un projet, un programme, une théorie quelconque sans assigner à ce terme une signification trop exacte²⁵.

À l’opposé, on pourrait citer Jean-Marie Goulemot dans *Discours, révolutions et histoire* : « Entre la révolte et la révolution, la différence n’est que de l’échec au succès²⁶ ». Dans la mesure où la révolte politique peut prendre la forme de la dissidence, de la résistance et de la désobéissance civile, c’est-à-dire de l’opposition qui conteste le droit sans prétendre refondre un système (voire qui se porte à la défense de ce système contre l’usurpation du droit), on tend à favoriser Camus et Ellul et à ne pas confondre les deux termes²⁷. Pour reprendre Hannah Arendt,

la désobéissance civile n’est pas la révolution [...]. Celui qui fait acte de désobéissance civile accepte les cadres de l’autorité établie et la légitimité d’ensemble du système juridique existant, alors que le révolutionnaire les rejette. [...] Comme le révolutionnaire, celui qui fait acte de désobéissance civile éprouve le désir de « changer le monde », et ce sont des changements radicaux qu’il peut désirer accomplir²⁸.

On ajoutera cependant qu’à moins d’être un coup de foudre ou un miracle, une révolte politique ne se cantonnera pas dans « une protestation obscure » et sera inévitablement amenée (faute d’elle-même, alors par ses ennemis qui s’empresseront de la diaboliser par tous les moyens) à définir un programme, ses idées ou sa vision du monde. À partir de cet éclaircissement, on ajoutera que la révolution est donc une potentialité de la révolte politique (Spartacus, Nat Turner, etc.), quand elle n’est pas d’emblée révolutionnaire (Lénine).

²⁵ Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, Paris, La Table Ronde, 1969, p. 50.

²⁶ Jean Marie Goulemot, *Discours, révolutions et histoire*, Paris, Union générale, 1975, p. 153.

²⁷ Cf. Jacob Rogozinski, « Coup de sonde : Françoise Proust et l’éloge de la résistance », *Esprit*, n° 251, 1999.

²⁸ Hannah Arendt, *L’Humaine condition*, éd. de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 894. Arendt se réfère surtout à Henry David Thoreau, *Civil Disobedience*, dans *Walden, Civil Disobedience & Walking*, Ontario, Amazon, 2018, p. 157 : « Let your life be a counter to stop the machine. What I have to do is to see, at any rate, that I do not lend myself to the wrong which I condemn ». On pense à Léon Tolstoï, *Ma Religion*, trad. de L. D. Ourousov, 1885, [https://fr.wikisource.org/wiki/Ma_religion_\(Tolsto%C3%AF,trad. Ourousov\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Ma_religion_(Tolsto%C3%AF,trad. Ourousov)), p. 17 : « Ne résiste pas au méchant veut dire : ne résiste jamais, c’est-à-dire n’oppose jamais la violence, autrement dit : ne commets jamais rien qui soit contraire à l’amour. Et si, profitant de cela, on t’insulte, supporte l’insulte et, malgré tout, n’aie jamais recours à la violence ». On songe aussi à *Michael Kohlhaas* de Heinrich von Kleist dans *Romantiques Allemands*, éd. de Maxime Legendre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1.

Comment évaluer la réussite ou l'échec d'une révolte ? Au risque d'écrire une lapalissade, si la révolte est appel au changement, il s'ensuit que pour réussir une révolte politique il faut qu'il y ait bel et bien changement²⁹. Comme l'écrit Jean Baechler : « La révolte a donc deux dimensions : opposition au présent pour instaurer un avenir meilleur ou pour restaurer un passé valorisé³⁰ ». Échouer sa révolte politique, en ce sens, consisterait à aboutir au même, à ne pas parvenir à modifier l'ordre établi ou à empirer la situation qu'on projetait bouleverser³¹.

Les modalités sont multiples. Dans une somme déconcertante d'intelligence, Jean Baechler a dressé la meilleure typologie en la matière³². Il distingue différents types de mutations (brutale-lente, violente-pacifiste, générale-localisée), différents types d'objectifs (visée du pouvoir inexistante, visée du pouvoir vouée à l'échec, conquête du pouvoir), différents degrés d'intensité (remplacement du personnel dirigeant, remplacement des règles du jeu politique, remplacement de l'élite, bouleversement politique et social, changement de civilisation), différents mobiles (haine de l'occupant, humiliation, désespoir, peur, oppression, envie ou ressentiment, « refus de la gabegie »), différents types de chute (effondrement, démission, division de l'élite), différents types

²⁹ Évitions les malentendus. Je ne sous-entends pas que le changement procède seulement de la révolte. Au contraire. Quiconque prête foi au système électoral dans une société démocratique participe au changement en votant, sans jamais se révolter. De même, si je poursuis mon propriétaire de loyer pour négligence, j'en suis venu, si on veut, à me révolter, mais cette révolte n'est pas politique, pas au sens où je l'entends, parce qu'elle s'appuie sur l'idée que nous vivons dans un État de droit. Le député qui fait de l'opposition dans la Chambre des communes ne se révolte pas. La révolte politique souvent (mais pas nécessairement) refuse la légalité. Il n'en reste pas moins que l'articulation entre le juridique et le politique est l'un des nombreux points faibles de cette thèse. Mes convictions recourent partiellement celles de G. Berman et A. Fox dans *Gradual* (Oxford University Press, 2023).

³⁰ Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1976, p. 239.

³¹ James C. Scott propose dans *Domination and the Arts of Resistance* (Londres, Yale University Press, 1990) qu'il y a quelque chose de libérateur dans toute révolte, au-delà des retombées concrètes. Quand bien même elle n'aboutirait à rien, cette révolte aurait servi temporairement de moment cathartique et aurait permis à la personne révoltée de se redécouvrir en tant que personne. Ce commentaire est sans doute vrai (parfois), mais je ne crois pas qu'il faudrait faire de ce mode d'élection personnel un critère déterminant pour évaluer la réussite ou l'échec d'une révolte. On en déduirait que toutes les révoltes politiques qui se sont terminées en massacre n'en n'ont pas moins été heureuses. Cette *catharsis* renvoie à la dignité de la personne mais ne doit pas nous distraire. L'Insurrection de Varsovie est, du point de vue humain, d'une incontestable grandeur. N'empêche : les braves qui ont pris les armes sont tous morts.

³² Jean Baechler, *Les Phénomènes révolutionnaires*, Paris, PUF, 1970. Un autre guide indispensable que j'ai découvert trop tardivement est l'anthologie *When Men Revolt and Why* de James C. Davies (New York, Routledge, 2017).

de prise du pouvoir (coup d'État, guerre, parti révolutionnaire, etc.), différents types de déroulement (phase modérée, radicalisation croissante), différentes idéologies et différents résultats politiques pour arriver à cinq types de révolution : nationale, militaire, libérale, fasciste, prolongée. Viennent ensuite les variables politiques, sociales, économiques et éthiques qui caractérisent ces révolutions.

Je résume les indications brillantes de ce livre pour clarifier que je n'ai pas l'intention de mener un travail similaire. Je ne dresse pas vraiment de typologie. L'étude qui suit est plus modeste. Elle esquisse les grandes lignes d'une philosophie de l'action politique, la révolte politique étant de prime abord action politique et non pas discours politique, comme je le suggérerai. Dans les prochains chapitres de la première partie, je compte indiquer pourquoi une révolte politique a des chances d'échouer.

Un modèle que je ne suis pas mais que je recoupe est l'étude canonique de Camus, *L'Homme révolté*, qui a donné au sujet ses lettres de noblesse. Dans les deux cas, il s'agit, en quelque sorte, de mener une réflexion sur la dénaturation de la révolte. Pour Camus, le point nodal, la difficulté consistait à comprendre comment la révolte se concluait par l'éloge du meurtre : « Il s'agit de savoir si l'innocence, à partir du moment où elle agit, ne peut s'empêcher de tuer. [...] Puisque toute action aujourd'hui débouche sur le meurtre, direct ou indirect, nous ne pouvons pas agir avant de savoir si, et pourquoi, nous devons donner la mort³³ ». Dans des passages sur lesquels nous reviendrons plus longuement, s'appuyant avant tout sur les grandes lignes de *l'Essai sur l'esprit d'orthodoxie* de Jean Grenier (à qui *L'Homme révolté* est dédié), Camus, après avoir décrit

³³ Albert Camus, *op. cit.*, p. 414. Aussi : « L'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est. La question est de savoir si ce refus ne peut l'amener qu'à la destruction des autres et de lui-même, si toute révolte doit s'achever en justification du meurtre universel, ou si, au contraire, sans prétention à une impossible innocence, elle peut découvrir le principe d'une culpabilité raisonnable » (p. 420). *L'Homme révolté* a des traits d'essai généalogique, de récit biblique et de chute. Il s'agit de remonter aux sources pour comprendre comment ce qui était pur (Prométhée) s'est transformé en stalinisme. Voir Jeanves Guérin, *Albert Camus*, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 183.

la révolte métaphysique, aspirait à défendre la république des lettres en suggérant que la révolte (mélange de posture philosophique, implicite reconnaissance de l'incertitude et concession à l'indéterminable, ascèse individuelle, sacrifice de soi – les descriptions de Camus ont des allures mystiques) dégénérerait à partir du moment où elle s'abandonnait à une pensée idéologique. L'idéologie, au nom de l'Histoire, apporte les fausses garanties de la « fin justifie les moyens », ce qui élicite une liberté totale, liberté totale qui, après avoir vanté les délices du crime et de la force, au nom du sacré et de l'absolu, s'achève dans le sanglant triomphe de la destruction totale. La révolte, elle, est une réaction instinctive, un droit, un cri³⁴ qui apporte de nouvelles valeurs au monde, le refus de toute orthodoxie et de tout esprit de système.

L'Homme révolté repose sur une impressionnante érudition et une incontestable élégance de style mais recevra plusieurs critiques qui me dissuadent de centrer l'analyse sur ce livre (ou sur n'importe quel auteur). Jacques Ellul reprochera à Camus de s'appuyer exclusivement sur des textes littéraires :

Mais il a été conduit à le faire à partir d'écrits littéraires – si bien que son admirable analyse, vraie sans doute à un certain niveau, ne rejoint pas le réel de l'homme, et l'on peut certes sans fin dissenter sur Prométhée, mais il n'y a pas de commune mesure avec les Croquants. [...] Il faut tenir qu'il n'y a de révolte qu'historique et que la révolte métaphysique, finalement état d'âme ou prise de position philosophique, n'a aucune espèce d'importance, sinon pour celui qui la vit et s'exprime ainsi. La seule analyse possible de la révolte est historique³⁵.

Régis Debray, dans des commentaires moqueurs, accusera Camus et Grenier de ne rien comprendre à l'idéologie, celle-ci ne relevant pas, comme les deux le soutiennent, d'une logique des idées :

Althusser sait bien que l'imaginaire idéologique est coextensif à l'existence de rapports sociaux (communiste y compris), alors qu'un marxiste involontaire comme Camus s' imagine hâter la fin des idéologies en stigmatisant les fallacieux « systèmes d'idées ». L'homme révolté : victime, assurément. [...] Déjà convaincu, l'obstacle verbal et la déformation professionnelle aidant, qu'une idéologie se compose avec des idées comme un mur avec des briques, et un tissu avec des fils, il s'en ira chercher l'idéologie là où elle est le moins (vraisemblablement : pas du tout) : dans les livres, à la bibliothèque.

³⁴ Albert Camus, *L'État de siège*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 1998, p. 154 : « Ô sainte révolte, refus vivant, honneur du peuple, donne à ces baillons la force de ton cri ! ».

³⁵ Jacques Ellul, *op. cit.*, p. 13.

« L'orthodoxie contre l'intelligence » – ce pieux cliché des sermons de sagesse – ne nous rend pas quitte d'une intelligence de l'orthodoxie. Ni d'interroger la réalité historique ainsi désignée. La mauvaise réputation du mot n'empêchant pas la chose de renaître gaillardement de ses cendres³⁶.

Hannah Arendt, dans son essai sur la désobéissance civile, après avoir rattaché les prescriptions négatives de Camus à Thoreau, relève deux erreurs qu'elle considère délétères. En premier lieu, cette justification de la révolte « ne saurait être généralisée, car elle doit demeurer subjective pour garder sa validité ». En deuxième lieu, elle suppose que « l'homme possède non seulement le don inné de distinguer le bien du mal, mais encore qu'il s'intéresse à lui-même, car l'obligation ne peut résulter que d'un intérêt de ce genre. Et l'on ne saurait dire qu'un tel intérêt va de soi³⁷ ».

L'essai de Camus laisse dubitatif parce qu'il mélange indistinctement l'acte de se révolter aux mobiles qui motivent cet acte. Ne relèveraient de la « vraie » révolte que certaines actions bien précises qui répondent aux critères établis par Camus lui-même³⁸. Pour bien réussir une révolte politique, il suffirait d'avoir de bonnes idées, la valeur d'une action procédant de la pensée. L'échec, dans cette perspective, correspond non plus aux résultats de l'action mais à une faute de l'intelligence.

³⁶ Régis Debray, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1981, p. 172-173 et p. 353. Nous explorerons tous ces arguments plus en détail.

³⁷ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 886.

³⁸ On ne s'explique pas autrement les nombreuses pétitions de principe qui parsèment l'ensemble de l'essai. Voir par exemple : « La révolte n'est pas ressentiment. Le ressentiment est toujours ressentiment contre soi. Le révolté, au contraire, dans son premier mouvement, refuse qu'on touche à ce qu'il est. Il lutte pour l'intégrité d'une partie de son être » (p. 427) ; « Loin de revendiquer une indépendance générale, le révolté veut qu'il soit reconnu que la liberté a ses limites partout où se trouve un être humain, la limite étant précisément le pouvoir de révolte de cet être » (p. 688) ; « Le révolté, loin de faire un absolu de l'histoire, la récuse et la met en contestation, au nom d'une idée qu'il a de sa propre nature. Il refuse sa condition et sa condition, en grande partie, est historique ». Comme le suggère Ellul, avec de tels critères on finit par faire du Christ le seul révolté et on ne parvient pas à expliquer la moindre révolte historique. En fait, comme l'« authentique » révolte découle d'une bonne disposition mentale et comme cette disposition mentale n'est pas donnée au premier venu, on en conclut avec Camus que le vrai (le bon) révolté sera forcément un être d'exception. Non pas un Napoléon (Camus déteste ces fausses idées de grandeur), mais une âme solitaire qui, à contre-courant, contre le conformisme des masses, du mieux de ses modestes moyens, nouveau martyr, se résigne à se révolter contre l'implacable Zeus ; aristocratie séduisant teinté de romantisme qui figure dans *La Peste* et *L'État de siège*, mais qui ne dit rien sur les frères Gracques, les jacqueries ou Cromwell.

Méthode. Ces réserves m’incitent à procéder avec précaution. Comme celle de Camus, mon enquête relève de l’investigation philosophique (recherche vagabonde d’éléments susceptibles de prouver ou d’infirmar les propositions énoncées en début de chaque chapitre). À la différence de Camus, elle déborde le champ de la littérature (sans jamais la rejeter ; je montrerai au contraire qu’elle est souvent indispensable pour bien comprendre certains enjeux, voire que certains écrivains ont été des penseurs politiques sérieux), pour mieux se justifier aux yeux de l’histoire et de la sociologie. La généralité de la démonstration, je crois, se paye à ce prix.

Les indications méthodologiques (ensemble de choix et de principes qui m’ont poussé à préférer tel auteur à tel auteur, telle critique à telle critique, etc.) sont éparpillées dans les notes et dans les différentes sections de la thèse. De telle sorte que si on cherche à comprendre comment je chemine dans les textes de Marx (*Manuscrits de 1844* vs *Le Capital*), par exemple, on gagne à commencer par lire la section sur Marx et l’aliénation du premier chapitre. De même pour Freud, Weber, Lénine, Mao, etc. ; cette première partie étreint une si grande variété de textes et de méthodes (c’est d’ailleurs une de ses faiblesses) qu’il est impossible pour moi de souscrire d’emblée à un cadre unitaire. Écrire un long préambule qui regrouperait l’ensemble des observations et des scotomisations (le plus souvent arbitraires, en dernière instance) auxquelles je me suis prêté avant même de plonger dans les corpus me semble un peu vain, en l’occurrence. Plusieurs des sections se rattachent à la *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck, en ce qu’elles cherchent à retracer en diachronie et en synchronie comment des groupes ou des auteurs ont fait usage d’un concept particulier³⁹. D’autres s’apparentent davantage à la littérature comparée, en ce qu’elles rapprochent de manière inédite des extraits de livres parfois ignorés par la critique. Personnellement, je me sens très proche de cette déclaration de Michel Foucault :

³⁹ Marc Angenot, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière : trois concepts pour le XX^e siècle. Notes d’histoire conceptuelle*, Montréal, coll. « Discours Social », 2013, vol. 1, p. 25-38.

Alors, cette couche d'objets, cette couche de relations plutôt, c'est difficile à saisir ; et comme on n'a pas de théorie générale pour les appréhender, je suis, si vous voulez, un empiriste aveugle, c'est-à-dire que je suis dans la pire des situations. Je n'ai pas de théorie générale et je n'ai pas non plus d'instrument sûr. Je tâtonne, je fabrique, comme je peux, des instruments qui sont destinés à faire apparaître des objets. Les objets sont un petit peu déterminés par les instruments bons ou mauvais que je fabrique. Ils sont faux, si mes instruments sont faux... J'essaie de corriger mes instruments par les objets que je crois découvrir, et à ce moment-là, l'instrument corrigé fait apparaître que l'objet que j'avais défini n'était pas tout à fait celui-là, c'est comme ça que je bafouille ou titube, de livre en livre⁴⁰.

Cet « empirisme aveugle » de Foucault, que je fais un peu mien, repose sur un scepticisme qui refuse les vérités universelles et qui interroge la dimension normative (prescriptive) des disciplines (histoire, anthropologie, philosophie, etc.), sans jamais sombrer dans la résignation cynique du pyrrhonisme ou dans les facilités d'un relativisme qui tendrait à nier la véracité des « petits faits » et à conclure que tous les énoncés factuels (ou axiologiques) se valent⁴¹. De manière générale, j'ai essayé de modérer mes jugements en donnant le premier rôle aux différents acteurs historiques (parmi lesquels plusieurs penseurs critiques – ce qui donne l'impression qu'il s'agit d'une thèse d'érudition, ce qu'elle n'est pourtant pas) et en évitant les catégorisations juridiques *ex post facto*. Sinon, je serais enclin à écrire, comme Paul Veyne : « Non, l'histoire n'a pas de méthode : demandez donc un peu qu'on vous montre cette méthode. Non, elle n'explique rien du tout, si le mot expliquer a un sens ; quant à ce qu'elle appelle ses théories, il faudra y voir de plus près⁴² ».

Plan d'ensemble. Chaque chapitre de la première partie étudie l'une des causes qui pousse la révolte politique à l'échec (soit une révolte politique qui aboutit au même, qui ne parvient pas à changer l'ordre établi ou qui empire la situation). Chaque section a pour but de présenter, de

⁴⁰ Michel Foucault, *Dits et écrits*, éd. de Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », vol. 2, 2017, p. 404.

⁴¹ Paul Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, coll. « Le Livre de Poche », 2008. Il y a cependant raison de croire que Foucault, très attaché à la singularité événementielle et discursive, n'apprécierait pas certaines des généralisations qui figurent dans cette première partie.

⁴² *Idem*, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1978 [1971], p. 9.

créditer ou d'infirmer le sujet annoncé en début de chapitre ; en cas de confusion, pendant la lecture, toujours remonter à l'introduction en début de chapitre. Ces causes n'ont pas force de loi ; en tout temps, je ne dépasse jamais l'ordre du probable. Seules, séparées l'une de l'autre, elles n'ont rien de particulièrement convaincant, voire elles sembleront affabulatoires ; leur maigre persuasion surgit quand on les regroupe. Enfin, en aucune circonstance je ne prétends épuiser la question. Je présente quelques éléments de réponse ; il y en a d'autres. Je me suis attardé aux phénomènes qui me semblaient les plus intéressants et qui permettront de mieux comprendre certains thèmes de la pièce de théâtre *Néron* qui figure en deuxième partie.

Le premier chapitre porte sur les modalités du discours de la révolte politique. Une révolte politique, même quand elle n'est qu'éloge de la destruction et quand bien même serait-elle d'abord recours à l'action, repose sur un certain nombre d'idées. À partir des concepts de « modernité » et d'« aliénation », je suggérerai que ces idées, la plupart du temps, sont d'une grande généralité, se recoupent et se répètent, qu'il y a un décalage entre ce que les théoriciens affirment, ce que les acteurs historiques disent et ce que l'action permet, de telle sorte qu'il y a moyen pour une personne dans une révolte politique de dénoncer une situation qu'elle ne comprend pas, tel que le suggère le rapprochement qu'on peut faire entre la révolte de cette personne et celle de son ennemi.

Le deuxième chapitre porte sur les modalités de l'action de la révolte politique. Une révolte politique se lit comme une séquence d'actes et de gestes, avec un début et une fin. À partir d'une étude sur le totalitarisme, j'essaierai de montrer qu'il est possible pour deux groupes aux idéologies diamétralement opposées de poser les mêmes gestes, ce qui suggère que l'action de la révolte politique se réduit elle aussi à un nombre restreint d'options, parmi lesquelles la terreur, comme l'atteste encore une fois le rapprochement qu'on peut faire entre la révolte d'une personne et celle de son ennemi. Pris à la lettre, ce chapitre remet aussi en question l'idée de généalogie.

Le troisième chapitre porte sur les antinomies de l'action et la justification de la violence. À partir de la sociologie de Weber, je présenterai les raisons qui portent à croire que le bon succès d'une révolte ne découle pas de la valeur (noblesse, logique intrinsèque, etc.) de son idéologie et que les justifications de la violence révolutionnaire buttent sur une impasse. Ce faisant, j'explore pourquoi et comment on légitimise la violence dans une révolte politique, en répertoriant les différentes lignes d'argumentation qu'on retrouve dans les textes des trois derniers siècles.

Le quatrième chapitre porte sur la faiblesse inhérente des révoltes qui prétendent au nom d'une vision passéiste (pensée mythique, etc.) restaurer la grandeur d'antan, le plus souvent à l'aide de formules vides, sans toujours mesurer le poids politique de leurs pensées. Ce chapitre suggère qu'on ne saurait déduire une conduite d'un symbole et que l'« imaginaire » offre un réservoir d'images susceptibles de servir n'importe quelle révolte, aussi rétrograde soit-elle.

Le cinquième chapitre porte sur l'utilité ou l'inutilité de la littérature dans la révolte politique. Le propos n'est pas sans ambivalence. Dans une première moitié, nous arguerons que la littérature est impuissante parce que surdéterminée par un champ dont elle ne maîtrise pas les règles. Dans une deuxième moitié, nous suggérerons qu'elle peut toujours préparer une révolte hors du politique.

À ces différentes investigations, il faut ajouter une démonstration souterraine qui parcourt l'ensemble des chapitres. *Néron* est une pièce qui porte, entre autres choses, sur la révolte politique, et qui montre, au fil des répliques et des pages, chacune des limites susmentionnées. À ce titre, on serait tenté de la décrire comme pièce politique (même si elle n'a jamais eu la dignité d'évènement). Elle communique un message, elle traduit des idées, elle se rapporte à une certaine vision du monde – autant d'indications qui la rendent susceptible d'être l'objet d'une critique. Après la rédaction du projet de création, je me suis demandé si *Néron* était une pièce fasciste. Comme l'auteur est souvent le pire critique de son texte et comme tout texte s'offre à une infinité de lectures, je n'ai pas jugé

utile de donner mon opinion. Il reviendra aux lectrices et aux lecteurs, s'ils jugent cette question intéressante, de trancher. Dans un certain esprit de b n volence, j'ai tout de même cherché à fournir un nombre de pistes qui peuvent orienter cette réflexion. En reprenant le vocabulaire de la sociocritique, on peut dire que cette première partie est aussi la délimitation d'un cotexte⁴³.

Comment lire la première partie ? Une part de la difficulté tient au fait que j'ai essayé de laisser le moins de part d'ombre possible et qu'il m'a fallu trouver une sorte d'équilibre optimal pour bien présenter mes sources sans jamais verser dans la répétition. En général, je prends souvent de longs détours pour expliquer des banalités. Prenons la question de l'instrumentalisation politique de certains récits épiques qui sera étudiée dans le quatrième chapitre. Cette analyse, pour qu'elle soit probante, se rapportera à la notion d'idéologie. Mais l'analyse de l'idéologie, comme les livres le montrent, requiert une certaine familiarité avec le léninisme et le fascisme, le mao isme – avec les idéologies qui se rattachent à ce qu'on appelle le totalitarisme. Or, pour comprendre et évaluer à sa juste valeur le léninisme, par exemple, un certain passage par Marx et Engels est aussi nécessaire. Gardant ces complications en tête, et pour ne pas sombrer dans les allusions superficielles, j'ai essayé de donner aux lectrices et aux lecteurs tous les moyens de s'orienter dans le fatras des notions et des débats érudits (les polarisations définitionnelles). Qu'est-ce que ça veut dire ? Pour reprendre l'exemple précédemment cité : les indications sur Marx se trouvent dans le premier chapitre ; les indications sur le léninisme et le totalitarisme, dans le deuxième chapitre ; les indications sur l'idéologie, dans le troisième chapitre ; les indications sur le mythe, dans le quatrième chapitre. Chaque chapitre défend une proposition, mais chaque chapitre est aussi, en

⁴³ Claude Duchet et Patrick Maurus, *Un cheminement vagabond*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 44-45 : « Le cotexte est ce qui dans le texte ouvre à un en-dehors du texte, sur un ailleurs du texte, sur un domaine avec lequel le texte travaille. Avec lequel tout texte *travaille*. [...] Le cotexte n'est pas la totalité de l'univers, il est la portion de l'univers avec laquelle le texte travaille ». Régine Robin, « Pour une socio-poétique de l'imaginaire social », dans Jaques Neefs et Marie-Claire Ropars (dir.), *La Politique du texte. Enjeux sociocritiques*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 101 : « Le co-texte est ce qui accompagne le texte, l'ensemble des autres textes, des autres discours qui lui font écho, tout ce qui est supposé par le texte et écrit avec lui ».

somme, la propédeutique du reste de la démonstration, ce qui explique certains détours. Idéalement, j'aurais toujours explicité l'ensemble des enchevêtrements (les contradictions virtuelles entre les auteurs), mais ce travail aurait prolongé cette première partie de plusieurs centaines de pages.

Le premier chapitre m'a posé beaucoup de problèmes. Je crois que j'aurais préféré ne pas l'écrire. J'estime avoir fourni suffisamment de preuves qui abondent dans le même sens que la proposition qui figure en introduction de chapitre, mais l'écart entre la présentation des données et la réflexion est considérable, ce qui confère à l'ensemble des allures un peu fortuites de catalogue et rend la démonstration vertigineuse. Ce qui m'agace est qu'il contient la plupart des concepts qui seront repris ultérieurement, mais qu'il faut avoir lu l'ensemble des chapitres pour l'apprécier à sa juste valeur. Il aurait été peut-être plus judicieux de le transformer en une banque d'annexes.

Mise en garde. Les indications qui suivent n'ajoutent rien à la probité intellectuelle ou à la validité de la thèse. Je tiens à les écrire, pour qu'on ne se méprenne pas sur mes intentions. La première partie repose sur des idées qui me semblent vraies mais que je n'ai pas su mener à leur juste conclusion. Pour plusieurs raisons : faute de temps, faute de documentation, faute d'habilité, etc. J'ai rédigé l'ensemble pendant le semestre d'hiver 2022, dans un état de fatigue de plus en plus extrême ; ce qui n'excuse rien, bien entendu. Elle a toutes les maladresses des ouvrages débutants. Je crois qu'il m'aurait encore fallu deux ou trois années pour présenter quelque chose de satisfaisant. Évidemment, pour qu'elle soit complète, cette réflexion sur l'échec de la révolte serait contrebalancée par une réflexion sur les conditions de réussite de la révolte. J'ai pris certaines précautions, mais dans les pages qui suivent je me fais un peu le porte-parole d'un fatalisme auquel je ne crois pas⁴⁴.

⁴⁴ Voir Albert O. Hirschmann, *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, sur cette pente fatale.

Au cours des dernières années, je n'ai publié aucun article et je n'ai postulé à aucune bourse de recherche. En observant l'évolution du marché de l'emploi (précarité des postes, type de recherche porté aux nues, climat idéologique, etc.), il est vraisemblable que je ne pourrai jamais faire carrière à l'université, quand bien même je le voudrais. Quand le comité recevra cette thèse, j'aurai eu trente ans. Je peux avouer avec une certaine amertume que j'ai la désagréable impression d'avoir gaspillé mon temps à un projet (et à une discipline) qui n'en valait pas la peine.

Une consolation philosophique a été de me convaincre que j'écrivais une sorte de testament intellectuel. Pour moi. J'ai essayé de m'amuser, en dépit du sentiment de dégoût qui s'imposait avec virulence. D'où, paradoxalement, un nombre étourdissant de notes en bas de page. Ce choix éditorial s'est imposé à la lumière de cinq axiomes : (1) il y a une infinité de livres à lire ; (2) on ne peut, au cours d'une vie, ne lire qu'un nombre fini de livres ; (3) on gagne, surtout à un jeune âge, à multiplier les lectures et à explorer différents champs de savoir ; (4) cette curiosité et le goût de la lecture s'évanouissent le plus souvent avec le temps ; (5) ultimement, tout s'oublie. Je n'ai pas l'intention de relire la grande majorité des textes cités, mais il n'est pas impossible qu'un jour, à l'avenir, disons dans dix ans, je veuille retrouver tel ou tel extrait pertinent. Je cite parfois en longueur en vue de ce moment. Sinon, les citations et les notes, comme l'indique Marc Bloch plus bas, ont l'avantage de donner une certaine marge de manœuvre au lectorat. Ce type d'écriture savante est un peu rébarbatif et va à l'encontre d'une certaine idée de la lisibilité, mais il n'est pas sans précédent : Karl Marx dans *Le Capital*, Max Weber dans *L'Éthique protestante*, Santo Mazzarino dans *La Fin du monde antique*, Johann Chapoutot dans *La Loi du sang*, Mario Praz dans *La Chair, la mort et le diable* et Carl Jung dans *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* tous en ont fait un point d'honneur. J'ai essayé de suivre leurs pas, tant bien que mal⁴⁵.

⁴⁵ J'ai rédigé pendant la pandémie. Comme je n'avais pas toujours les livres à portée de mains, j'ai recouru aux livres de ma bibliothèque, ce qui explique parfois pourquoi je me réfère à une traduction anglaise ou à une traduction française au lieu de l'original.

PREMIÈRE PARTIE
LA RÉVOLTE MODE D'EMPLOI

Mais lorsque certains lecteurs se plaignent que la moindre ligne, faisant cavalier seul au bas du texte, leur brouille la cervelle, lorsque certains éditeurs prétendent que leurs chalands, sans doute moins hypersensibles en réalité qu'ils ne veulent bien les peindre, souffrent le martyre à la vue de toute feuille ainsi déshonorée, ces délicats prouvent simplement leur imperméabilité aux plus élémentaires préceptes d'une morale de l'intelligence. Car, hors des libres jeux de la fantaisie, une affirmation n'a le droit de se produire qu'à la condition de pouvoir être vérifiée ; et pour un historien, s'il emploie un document, en indiquer le plus brièvement possible la provenance, c'est-à-dire le moyen de le retrouver, équivaut sans plus à se soumettre à une règle universelle de probité. Empoisonnée de dogmes et de mythes, notre opinion, même la moins ennemie des lumières, a perdu jusqu'au goût du contrôle. Le jour où, ayant pris soin d'abord de ne pas la rebuter par un oiseux pédantisme, nous aurons réussi à la persuader de mesurer la valeur d'une connaissance sur son empressement à tendre le cou d'avance à la réfutation, les forces de la raison remporteront une de leurs plus éclatantes victoires. C'est à la préparer que travaillent nos humbles notes, nos petites références tatillonnes que moquent aujourd'hui, sans les comprendre, tant de beaux esprits.

– Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire, ou le métier d'historien*

Je partirai de l'Amérique en état de comprendre les documents que je n'ai pas pu encore étudier : voilà le résultat le plus clair du voyage.

– Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*

CHAPITRE PREMIER : QUELQUES RAISONS D'ÊTRE MALHEUREUX

Introduction. Les auteurs qui s'affilient à la révolte ont tendance à la décrire comme une force intangible et protéiforme. Voir, par exemple, les avis exaltés du philosophe Amato Pierandrea dans son essai *La Révolte* et du philosophe Michel Maffesoli dans ses *Essais sur la violence banale et fondatrice* :

Dans la révolte, on a affaire à un mouvement qui esquive toute énonciation et toute revendication, tout en posant, sans aucune médiation linguistique, le problème de la situation catastrophique où la vie est généralement jetée : la simple volonté de vivre. La révolte naît sans raison précise et sans objectif spécifique ; elle recueille en elle l'insubordination d'une existence enchaînée à l'inéluctable⁴⁶.

Désordonnée, éclatée, ponctuelle, multiforme, la révolte échappe au mécanisme de représentation, et c'est cette spontanéité qu'on voit à l'œuvre dans ce que la révolte a de plus chaleureux, qui permet de comprendre la perdurance de la vie face aux pesanteurs de tous ordres⁴⁷.

Cette souplesse alléguée ferait de la révolte politique une sorte de structure sociale alternative permanente, « le rêve éveillé d'une nouvelle société ». Insaisissable parce que multiforme ; invincible parce qu'indéterminée⁴⁸.

Contre cette mythologie, je vais essayer de montrer dans les deux prochains chapitres que la révolte politique ressasse souvent la même chose. Comme le remarque Julien Freund : « L'éventail des doctrines politiques, extrêmement varié dans ses nuances, ne compte qu'un nombre limité d'options fondamentales qui prennent un autre visage suivant les époques et suivant les conditions sociales, économiques, techniques » ; « Les justifications exigent surtout de

⁴⁶ Amato Pierandrea, *La Révolte*, trad. de Luca Salza, Paris, Lignes, 2011, p. 62. Aussi : « La révolte est la condensation d'une politique qu'on pourrait légitimement tenir pour aristocratique en raison de ce qu'elle comporte d'inouï : l'exercice mondain de l'être-révoltant qui inquiète tout ce qui est. La révolte est aristocratique en ce qu'elle coagule en elle ce qu'il y a de *singulier* dans le monde, tout en concernant potentiellement tout le monde » (p. 89).

⁴⁷ Michel Maffesoli, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Paris, CNRS édition, 2009, p. 50-51. Même page, plus bas.

⁴⁸ Amato Pierandrea, *op. cit.*, p. 16 : « La révolte donne à voir dans le monde une qualité humaine fondamentale et indéterminée » ; « Si l'être-révoltant constitue l'assise "nucléaire" de l'homme, la révolte est la logique d'une vue finie, mais *historiquement* infinie, parce que destinée à modifier sans trêve ses données naturelles et socio-politiques » (p. 19) ; « L'être-révoltant est ce qui, au sein de l'humain, demeure éternellement indéfinissable. Il désigne une tension sans *fin* dans la finitude propre à ce qui est humain » (p. 31).

l'éloquence et de la souplesse intellectuelle : il suffit de donner son adhésion à l'une ou l'autre fin et déjà affluent les arguments, souvent identiques quant à la forme et au fond à ceux de l'adversaire⁴⁹ ». Une première limite de la révolte tient à ce que « l'être-révoltant » n'a pas le monopole des termes au nom desquels il s'exclame. S'il était le seul à pouvoir recourir au mot liberté, par exemple, sa cause susciterait sans doute davantage l'adhésion. Malheureusement, ses adversaires recourent aux mêmes notions. Une révolte politique qui se fait au nom d'un principe qu'elle croit sacré a toutes les chances de lutter contre une entité qui prétend défendre le même principe⁵⁰. Ce déjà-vu est promesse de répétition, et donc d'échec.

Ce premier chapitre, qui est en quelque sorte une deuxième et longue introduction, présente deux des notions à partir desquelles la plupart des justifications et des arguments des révoltes politiques prennent forme : la modernité et l'aliénation. Les concepts de modernité et d'aliénation informent les principes de liberté, de justice, d'égalité, de paix et d'équité (etc.) au nom desquels on mène le plus souvent une révolte politique. Je m'y attarde parce qu'ils travaillent de l'intérieur les phraséologies politiques des cinq derniers siècles, quand ils ne les structurent pas directement. Cette déclaration téméraire exige son lot de preuves. Ces preuves figurent dans les prochains chapitres. Julius Evola écrit *Révolte contre le monde moderne*. F. T. Marinetti appuie le fascisme au nom des valeurs modernes. Karl Marx espère mettre fin à l'aliénation du travail. L'École de Francfort critique la domination bureaucratique et le conformisme. Georges Bataille, avec la notion de dépense, décrit les mécanismes de l'économie psychique. Qu'est-ce que tout ça veut dire ? Comme nous croiserons plusieurs auteurs et comme ces auteurs finissent par se référer aux termes

⁴⁹ Julien Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004, p. 4 et p. 701.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 689 : « En réalité, aucun de ces concepts n'est univoque : un communiste entend par liberté tout autre chose qu'une démocratie libérale et aucune collectivité politique ne conçoit la paix exactement de la même manière que les autres. Bien qu'en général les hommes aspirent à la liberté, à la justice et à la paix, ils sont néanmoins en désaccord à la fois sur le contenu de chacune de ces notions et sur les moyens susceptibles de les promouvoir ».

de modernité et d'aliénation (ne serait-ce que pour mieux les rejeter), j'ai jugé utile de commencer en présentant une série de repères qui nous accompagneront au long de la thèse. Cette entrée en matière est particulièrement aride (et nous éloigne de la littérature), mais elle nous épargnera plusieurs soucis. Quand j'écirai, plus tard, par exemple, que le stalinisme est pour Trotski une forme de bonapartisme, que Carl Jung attaque de front la modernité ou que la guerre selon Ernst Jünger permet de réenchâter le monde, je citerai les extraits qui corroborent l'argument, mais je n'expliquerai pas davantage ce que j'entends par ces termes parce que je l'aurai déjà fait dans ce premier chapitre. Ce premier chapitre forme, en somme, la toile de fond de l'ensemble. Il ne s'agit que d'un squelette auquel nous ajouterons de la chair par la suite.

L'analyse n'a rien d'exhaustif et je m'en tiens à l'essentiel des différents argumentaires. Mon intention n'est pas de dresser un historique des deux termes ou un bilan des interprétations, mais de rapporter les modèles de pensée que j'ai croisés le plus souvent. À ce titre, la démonstration n'a rien de particulièrement érudite. Au concept de modernité, j'attache : l'esthétique de Baudelaire, la pensée de Max Weber (reconnaissance institutionnelle du capitalisme, désenchantement du monde, etc.), la montée de l'individualisme (et de la démocratie) et la révolution scientifique. Les théories de l'aliénation que nous présenterons sont celles de Marx, de l'existentialisme français et de Freud. Ce deuxième volet sur l'aliénation est accompagné d'une section sur la domination bureaucratique et technique. La section sur ce que nous appelons vaguement postmodernité est en fin de chapitre.

Pour rendre le tout moins monotone, j'inviterais les lectrices et les lecteurs à reprendre la question qui obsède toutes ces personnes, question que nous croiserons constamment, à savoir si l'équivalence « modernité = aliénation » est valide.

1. La modernité en question

1.1 Lacunes et failles. Avant une analyse du concept, un avertissement. La notion de modernité, comme celles de Progrès, de développement, de modernisation – toute notion qui a pour fonction de périodiser et de qualifier un changement – a fait l’objet de nombreuses critiques, quitte à en rendre l’écriture rédhibitoire. Il importe de les rapporter, parce qu’elles interrogent notre façon d’écrire et de penser l’histoire, parfois jusqu’à en nier l’intelligibilité.

Pour le dire simplement, le concept de modernité serait inutile parce qu’il ne trahirait qu’un jugement de valeur, toute qualification normative employant en dernier recours des valeurs arbitraires. Selon Claude Lévi-Strauss, il a justifié un ethnocentrisme « réducteur et triomphaliste, dont la téléologie incertaine méconnaît les pièges de la comparaison, les discontinuités entre les cultures et la pluralité des choix qu’elles ont fait⁵¹ ». Lévi-Strauss critique l’école de Frazer, pour qui l’Occident, en témoigne moins la science que la religion, était plus avancé que les tribus primitives. Contre le parti pris moderne, Lévi-Strauss a fait le choix du relativisme, en ce sens qu’il refuse toute forme de supériorité occidentale et qu’il s’éloigne d’un anthropocentrisme qui opposerait l’homme à la nature. Dans cette perspective, avance Lévi-Strauss, on ne saurait dresser une pensée scientifique moderne contre une pensée magique, par exemple. La pensée magique « forme un système bien articulé ; indépendant, sous ce rapport de cet autre système que constituera la science, sauf par l’analogie formelle qui les rapproche et qui fait du premier une sorte d’expression métaphorique du second⁵² ». À ce titre, « son propre est d’être intemporelle ». Comment en effet distinguer l’imaginaire, le symbolique et le rationnel ? Derrière le totémisme et

⁵¹ Camille Tarot, *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008, p. 291. Pour les deux phrases suivantes, p. 569 et p. 396. Le livre est indispensable pour se familiariser avec les enjeux de l’anthropologie et de l’histoire des religions. Pour une perspective d’ensemble sur Lévi-Strauss, Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss et l’anthropologie structurale*, Paris, Belfond, 1991. Sur l’ethnologie et l’Occident, lire les Chapitre 1 et le Chapitre 9.

⁵² Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 26. *Ibid.*, p. 303, pour la citation suivante.

les puissances divines on devine, pour reprendre Cornelius Castoriadis, « des principes catégoriaux d'organisation du monde naturel et social⁵³ ». Le totémisme répond à un besoin de l'intellect, il n'a rien de lointain ou d'absurde : « Son image est projetée, non reçue ; elle ne tient pas sa substance du dehors⁵⁴ ». Les peuples qui ont précédé la modernité ne sont pas arriérés ou dans l'innocence de l'âge, à un stade pré-rationnel, comme le soutenait Lévy-Bruhl⁵⁵. Les sociétés archaïques, telles que nous les montre l'anthropologie, sont « complexes et puissantes⁵⁶ ».

Pierre Clastres, dans des écrits devenus classiques, notait que « presque toujours, les sociétés archaïques sont déterminées négativement, sous les espèces du manque : société sans État, société sans écriture, société sans histoire⁵⁷ ». Ainsi de l'économie. L'absence de surplus passait pour « [un] sous-équipement technique [et] [une] infériorité technologique », alors qu'il aurait fallu considérer que ces tribus « démontrent une capacité de satisfaire leurs besoins au moins égale à celle dont s'enorgueillit la société industrielle et technicienne ». L'anthropologue et économiste Marshall Sahlins parlera d'abondance pendant l'âge de pierre⁵⁸. Contre l'idée d'un *homo*

⁵³ Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1975, p. 245. Il s'agit bien entendu pour Castoriadis de montrer que l'imaginaire « ne joue pas seulement la fonction du rationnel » mais qu'il en est « déjà une forme », qu'il le « contient dans une indistinction première et infiniment féconde » et qu'on peut « y discerner les éléments que présuppose notre propre rationalité » (p. 245). Cf. *La Rationalité des croyances magiques* de Pascal Sanchez (Pocket, 2017, p. 363-526).

⁵⁴ Claude-Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Quadrige, 2017, p. 129-130.

⁵⁵ Je reviens sur Lévy-Bruhl, dans le Chapitre 4. Rappelons ici que pour Freud dans *Totem et tabou* (trad. de Dorian Astor, Paris, Garnier-Flammarion, 2015), les primitifs « sont comme des enfants dont nous serions la forme adulte » (p. 13). Le primitif a des traits infantiles qui présentent « une concordance frappante avec la vie psychique du névrosé » (p. 89). L'animisme nous informe sur le narcissisme, etc. Pour plus de détails, se référer à la section sur Freud, plus loin. Marx, confronté au problème de la jouissance esthétique, supposait, lui, dans *L'Introduction générale à la critique de l'économie politique*, que notre goût de l'art grec relevait d'une nostalgie pour l'enfance historique de l'humanité.

⁵⁶ Claude Lévi-Strauss, « Un autre regard », *L'Homme*, vol. 33, 1993, p. 9.

⁵⁷ Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 162. Les prochaines citations sont tirées de la même page.

⁵⁸ Scott Cook, « “Structural Substantivism” : A Critical Review of Marshall Sahlins' *Stone Age Economics* », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 16, n° 3, p. 361 : « In Chapter I, “The Original Affluent Society”, Sahlins capitalizes on recent studies of hunting-gathering societies (especially the Bushmen and Australian aborigines) to reject the thesis that these people lived a uniformly hard life, constantly pressed by resource scarcities, and survived only by economizing in the extreme. His counter-interpretation is that hunters-gatherers “work less than we do; and, rather than a continuous travail, the food quest is intermittent, leisure abundant, and there is a greater amount of sleep

œconomicus aux motivations intemporelles, l'histoire économique de Max Weber et les travaux de Marcel Mauss « convergent dans une dénonciation de l'ethnocentrisme de la science économique⁵⁹ » – les études sont innombrables.

Pourquoi commencer ce chapitre sur la modernité en énumérant les raisons pour lesquelles plusieurs spécialistes – et non des moindres – refusent de lui accorder quelconque crédit ? Parce qu'en dépit de ces défauts, la notion nous permet de mieux comprendre l'histoire. Elle empêche de tomber dans l'erreur délétère de « l'identité des différences » qui oscille entre « le procès fait au passé et son assimilation enthousiaste » et pour qui « la tradition est moderne, la modernité est traditionnelle, la religion est raison, la raison est une religion, etc.⁶⁰ ». En d'autres mots, je rapporte rapidement ces écueils pour mieux les évacuer plus tard. Mon intention est de montrer que le concept de modernité reste opératoire à la seule condition de bien identifier en quoi il pose problème.

in the daytime per capita per year than in any other condition of society" (p. 14). [...] By "affluence" Sahlins means a high ratio of leisure time to work; his analysis of the ethnographic record leads him to conclude that this condition prevails in hunting-gathering societies. The figure for average hours worked at food-connected activities in the Bushman, Hadza, and native Australian societies is given as on the order of 3-5 hours daily or 15-25 hours weekly. These estimates do not include labor and time spent at non-food related productive activities (e.g. tool manufacture, construction, etc.) and in the case of the Bushmen they do not include food preparation activities; but Sahlins does not feel that the availability of such data would change his interpretation markedly. Moreover, the term "affluence" implies that in a hunting-gathering society "all the peoples' material wants usually can be easily satisfied" (p. 37) or, as Sahlins expresses it, "the 'economic problem' is easily solvable by paleolithic techniques" (p. 39). He admits, however, that the objective standard of living is low and that the culturally required needs of the population are limited (*i.e.* "wants are scarce and means plentiful" p. 13). Consequently, hunting-gathering peoples are "poor" in material possessions but don't suffer from "poverty" because their needs and wants are culturally limited so as not to exceed the results of their productive efforts. In Sahlins' words, "Want not, lack not" ». Lire dans le même article la critique de Sahlins et de Karl Polanyi.

⁵⁹ Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Paris, PUF, 2012, p. 42.

⁶⁰ Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002, p. 372-373. Plus loin : « Il n'y a plus de place, autrement dit, pour la compréhension de nous-mêmes dans la relativité des options qui gouvernent notre monde au regard des autres univers de civilisation, entre ce qui nous en sépare et ce qui continue de nous y relier » (p. 374).

1.2 L'État et la civilisation. Revenons à Clastres, qui a donné de l'ethnocentrisme et de

l'évolutionnisme une des définitions les plus satisfaisantes :

L'ethnocentrisme n'est donc pas une vaine entrave à la réflexion et ses implications sont de plus de conséquence qu'on ne pourrait croire. Il ne peut laisser subsister les différences chacune pour soi en sa neutralité, mais veut les comprendre comme différences déterminées à partir de ce qui est le plus familier, le pouvoir tel qu'il est éprouvé et pensé dans la culture de l'Occident. L'évolutionnisme, vieux compère de l'ethnocentrisme, n'est pas loin. La démarche à ce niveau est double : d'abord recenser les sociétés selon la plus ou moins grande proximité que leur type de pouvoir entretient avec le nôtre ; affirmer ensuite explicitement (comme jadis) ou implicitement (comme maintenant) une *continuité* entre toutes ces diverses formes de pouvoir. Pour avoir, à la suite de Lowie, abandonné comme naïves les doctrines de Morgan ou Engels, l'anthropologie ne peut plus (du moins quant à la question du politique) s'exprimer en termes *sociologiques*. Mais comme d'autre part la tentation est trop forte de continuer à penser selon le même schème, on a recours à des métaphores *biologiques*. D'où le vocabulaire plus haut relevé : embryonnaire, naissant, peu développé, etc. Il y a à peine un demi-siècle, le modèle parfait que toutes les cultures tentaient, à travers l'histoire, de réaliser, était l'adulte occidental sain d'esprit et lettré (peut-être docteur en sciences physiques). Cela se pense sans doute encore, mais ne se dit plus en tout cas. Pourtant, si le langage a changé, le discours est resté le même. Car qu'est-ce qu'un pouvoir embryonnaire, sinon ce qui pourrait et devrait se *développer* jusqu'à l'état adulte ? Et quel est cet état adulte dont on découvre, ici et là, les prémices embryonnaires ? C'est, bien entendu le pouvoir auquel l'ethnologue est accoutumé, celui de la culture qui produit des ethnologues, l'Occident. Et pourquoi ces fœtus culturels du pouvoir sont-ils toujours voués à périr ? D'où vient que les sociétés qui les conçoivent avortent régulièrement ? Cette faiblesse congénitale tient évidemment à leur archaïsme, à leur sous-développement, à ce qu'elles ne sont pas l'Occident. Les sociétés archaïques seraient ainsi des axolotls sociologiques incapables d'accéder, sans aide extérieure, à l'état adulte normal. Le biologisme de l'expression n'est évidemment que le masque furtif de la vieille conviction occidentale, souvent partagée en fait par l'ethnologie, ou du moins beaucoup de ses praticiens, que l'histoire est à sens unique que les sociétés sans pouvoir sont l'image de ce que nous ne sommes plus et que notre culture est pour elles l'image de ce qu'il faut être⁶¹.

En politique, la société primitive était avant tout une société sans État. Pour les Romains, *agri* et *urbes* désignaient la vie civilisée. Piller au lieu de cultiver la terre et laisser le sol sauvage, comme le préférait le Scythe, « apparaî[ssait] au peuple romain comme une marque évidente de barbarie⁶² ». En Chine, les groupes qui refusaient l'acculturation de l'État-rizière recevaient eux aussi l'étiquette de barbare. L'ethnogenèse doit se lire comme le produit d'une pression civilisatrice et non pas comme une propriété innée. Les Cosaques vécurent parmi les Tatars, les Circassiens et les Kalmouks, en périphérie de l'État, comme les Bataks, les Mongols sous les Tang, et les

⁶¹ Pierre Clastres, *op. cit.*, p. 16-17.

⁶² Yves Albert Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, Latomus, coll. « Revue d'études latines », vol. 176, 1981, p. 622.

Bédouins⁶³. L'absence d'État dans les tribus (tribus formées *ad hoc* par le complexe civilisationnel auquel elles tentent d'échapper) procède d'un refus conscient, refus qui repose sur une série de stratégies « statofuges » (émiettement, nomadisme, égalitarisme). Les peuples des collines qui échappaient à l'impôt ou qui n'adhéraient pas aux grandes religions « incarnent un rejet délibéré de l'État dans un monde d'États auquel ils se sont adaptés tout en se tenant hors de leur atteinte⁶⁴ ».

La notion de modernité entérine le mythe d'un passage obligé à une forme centralisée de pouvoir. Contre le sauvage, elle oppose la foi en la civilisation. Comme les sociétés archaïques sont privées d'État, comme, croit-on, elles ne sont pas policées (en « guerre perpétuelle »), comme leurs habitants ne « travaillent » pas, elles ne peuvent être à ce titre qu'« incomplètes⁶⁵ ». D'où les jugements répétés des voyageurs et des historiens européens sur l'inévitable extinction des primitifs et l'inexorable victoire du rouleau compresseur de l'histoire. En Nouvelle-France :

Samuel de Champlain :

Je ne sais quelles lois ils tiennent et je crois qu'en cela ils ressemblent à leurs cousins, qui n'en ont point du tout. Ils ne savent adorer, ni prier. [...] Il faut se donner garde de ces peuples et vivre en méfiance avec eux, toutefois sans le leur faire apercevoir. [...] Ils ont une méchanceté en eux qui est d'user de vengeance et d'être grands menteurs, gens auxquels il ne faut pas trop s'assurer, sinon avec raison et la force en main. Ils promettent assez mais ils tiennent peu. Ce sont des gens qui, pour la plupart, n'ont point de loi, selon ce que j'ai pu voir, avec tout plein d'autres fausses croyances. Je leur demandai de quelle sorte de cérémonie ils usaient pour prier leur Dieu. [...] Voilà pourquoi il n'y a aucune loi parmi eux, et ils ne savent ce que c'est qu'adorer et prier Dieu, vivant comme des bêtes brutes, et je crois que bientôt ils seraient réduits bons chrétiens, si on habitait leur terre, ce qu'ils désirent la plupart⁶⁶.

⁶³ James C. Scott, *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, trad. de Nicolas Guilhot, Frédéric Joly et Olivier Ruchet, Paris, Seuil, 2003, p. 154, p. 170 et p. 343.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 438-439.

⁶⁵ Pierre Clastres, *op. cit.*, p. 161

⁶⁶ Samuel de Champlain, *Œuvres Complètes*, éd. d'Éric Thierry, Québec, Septentrion, 2019, vol. 1, p. 272 et p. 339. Pour une critique lire, Bruce Trigger, *The Children of Aataentsic : a history of the Huron People to 1660*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1987 [1976], p. 301 : « His description of the operations of government is extremely vague and attributes to them an *ad hoc* quality that again indicates gross lack of information. Champlain concluded that the Huron had no punishment except vengeance, and that by acting on the basis of passion rather than reason, they generated more quarrel than they suppressed. Moreover, the Huron did not have any god or believe in anything supernatural whatever and, for this reason, lived like brute beasts. [...] Champlain was a good observer of Huron economy and daily life, but, as a soldier and an aspiring vice-regal official, he was unwilling to see in their non coercive social organization anything but chaos and barbarism ».

Marc Lescarbot :

Néanmoins si ne manquent-ils point d'esprit, et feraient quelque chose de bon s'ils étaient civilisés, et avaient l'usage des métiers. Mais ils sont cauteleux, larrons et traîtres, et quoi qu'ils soient nus, on ne se peut garder de leurs mains ; car si on détournait tant soit peu l'œil, et voyant l'occasion de dérober quelque couteau, hache ou quelque chose, ils n'y manqueraient point [...]. De vérité, je ne m'étonne pas si un peuple pauvre et nu est larron, mais quand il y a de la malice au cœur, cela n'est plus excusable. Ce peuple est tel qu'il faut le traiter avec terreur, car par amitié si on leur donne trop d'accès ils machineront quelque surprise comme c'est reconnu en plusieurs occasions, ainsi que nous avons vu ci-dessus et verrons ci-après.

Pour ce qui est de la justice, ils n'ont aucune loi divine, ni humaine, sinon celle que la nature leur enseigne, qu'il ne faut point offenser autrui. Aussi n'ont-ils guère de querelles. Et si telle chose arrive, le Sagamos fait le Holà et fait raison à celui qui est offensé, baillant quelques coups de bâton au séditieux ou le condamnant à faire des présents à l'autre pour l'apaiser : qui est une petite forme de seigneurie [...]. Il n'y a n'y procès, ni auditoire entre eux, ainsi que Plinie dit des insulaires de la Taprobane, en quoi il les répute particulièrement heureux de n'être point tourmentés de cette gratelle qui mange aujourd'hui notre France, et consomme les meilleures familles⁶⁷.

Pierre François-Xavier de Charlevoix :

Les peuples les plus voisins du golfe de Saint-Laurent étaient toujours en guerre avec les Eskimaux et en menaient souvent des esclaves dont on eut le bonheur d'en convertir quelques-uns. La servitude et l'éloignement de leur pays adoucissaient un peu les mœurs de ces barbares ; aussi féroces que les loups et les ours, dont leurs affreux déserts sont remplis ; sans lois, sans principes, sans férocité, ne diffèrent pas de ces brutes que par la figure humaine⁶⁸.

François-Xavier Garneau :

Si la découverte du nouveau monde par les Européens a exercé une influence salutaire sur la destinée de l'Europe, elle a été funeste aux nations qui peuplaient les forêts de l'Amérique. Leur amour de la liberté, leurs mœurs belliqueuses, leur intrépidité, retardent encore à peine d'un jour

⁶⁷ Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, Paris, Tross, 1866, p. 537 et p. 772.

⁶⁸ Charlevoix, *Description générale de la Nouvelle-France*, Nyon, 1744, vol. 1, p. 345. Les extraits sur le cannibalisme abondent. Pour une réfutation, Denis Delâge, *Le Pays renversé*, Montréal, Boréal, 1996, p. 76-77 : « L'Europe et l'Amérique pratiquent toutes deux la torture, là-dessus pas de différence. La différence fondamentale, c'est un Huron du nom de Savignon qui lors d'un voyage en France la remarque : "qu'on fouettait, qu'on pendait et qu'on faisait mourir les hommes entre les Français, sans discerner l'innocent du coupable." Entre, voilà le mot qui marque cette différence. La guerre n'est plus uniquement à l'extérieur, elle est entre Français, l'ennemi est à l'intérieur. Alors que pour les Hurons tous les membres de la tribu font partie du nous collectif, tel n'est pas le cas pour les Français où le supplice, en incarnant l'omnipotence du roi, a pour fonction d'inculquer peur et résignation aux classes dominées. Au-delà de l'apparente similitude entre la torture des deux côtés de l'Atlantique, le choix des victimes de même que toute la symbolique des rituels renvoient à des fonctions tout à fait différentes. [...] Alors que chez les Amérindiens les rituels cannibales manifestaient le désir de s'accaparer la force et le courage de l'autre pour mieux le combattre, le rituel européen manifestait quant à lui une dissymétrie, un irrévocable déséquilibre de forces. Par exemple, en plus des agressions contre le corps du condamné à mort, le cadavre était ensuite mutilé et réduit en pièces (chaque morceau était placé à l'étal). Dans ce rituel, l'autre n'est néant et l'effroi est la politique du pouvoir. À l'opposé, le rituel cannibale symbolisait la solidarité de tous les membres d'une communauté contre l'étranger auquel on attribuait force, intelligence et courage. Aussi fallait-il la lui soutirer ».

leur ruine : au contact de la civilisation elles tombent avec plus de rapidité que les bois mystérieux qui leur servaient de retraite, et bientôt, selon les paroles poétiques de Lamennais, elles auront disparu sans laisser plus de trace que les brises qui passent sur les savants. Nous plaignons leur destinée. En moins de trois siècles, elles se sont effacées d'une grande partie du continent. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher les causes de l'anéantissement de tant de peuples dans un espace de temps si court que l'imagination en est étonnée : cela mènerait loin, et ne nous offrirait que des images tristes pour l'orgueil de l'homme. Nous abandonnerons à l'oubli qui les couvre ces hécatombes muettes sur lesquelles ne s'élève aucun monument, aucun souvenir, et nous tournerons nos regards vers des peuples dont les grandes actions ne passeront pas, et dont la hardiesse et le génie, portés d'Europe en Amérique, ont donné une nouvelle impulsion à la civilisation⁶⁹.

Les récits de voyage et les traités d'histoire permettent de mieux comprendre la théorie moderne de la souveraineté. Dans un va-et-vient constant, ils nourrissent la philosophie et la science du droit. Ainsi Hobbes : « En effet, chez les sauvages de nombreux endroits de l'Amérique, à l'exception du gouvernement des petites familles dont la concorde dépend de la lubricité naturelle, il n'y a pas de gouvernement du tout, et ils vivent en ce moment même à la manière des animaux, comme je l'ai dit plus haut⁷⁰ ». Pour Grotius, « si une partie du territoire d'un peuple est constituée de terres stériles et désertées, celle-ci doit être concédée même à des étrangers qui en feraient la demande, ou qui l'occupent justement, car on ne peut tenir pour occupé ce qui n'est pas cultivé⁷¹ ».

De telles idées sanctionnent l'entreprise coloniale. Il revient aux civilisés, en effet, à la lumière de la politique moderne, d'extirper les sauvages de la barbarie, de les humaniser et de les convertir⁷². Benjamin Franklin : « S'il entre bien dans les desseins de la Providence que ces Sauvages soient balayés afin de laisser place aux Cultivateurs de la Terre, il ne me semble par

⁶⁹ François-Xavier Garneau, *L'Histoire du Canada français*, Les Amis de l'histoire, vol. 2, p. 296.

⁷⁰ Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. de Gérard Mairet, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 227.

⁷¹ *De Jure belli ac pacis*, cité dans Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde : la naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales*, trad. de Pascal Gabellone, France, Théétète, 2000, p. 361. Je n'ai pas trouvé de meilleure étude sur le sujet. Voir aussi Henri Coulet, « Deux Confrontations du sauvage et du civilisé : *Les Dialogues* de Lahontan et le *Supplément au voyage* de Bougainville de Diderot », *L'Homme et la nature*, vol. 9, 1990. En fiction, lire la deuxième moitié de *Things Fall Apart* (Anchor Canada, 2009) de Chinua Achebe.

⁷² Olive Dickason, *Le Mythe du sauvage*, trad. de Jules des Chênes, Paris, P. Lebaud, 1995, p. 73.

improbable que le moyen pour y parvenir soit les boissons alcoolisées ». Thomas Jefferson : « Cette malheureuse race, que nous avons eu tant de mal à sauver et à civiliser, s'est, de façon inattendue, rebellée et livrée à des actes barbares. Ce faisant, elle a justifié son extermination et attend à présent que nous décidions de son destin ». Andrew Jackson : « Contemporains d'une autre race qui leur est supérieure, incapables de se rendre compte d'où vient leur infériorité et de chercher à y remédier, ils doivent donc nécessairement se plier à la force des circonstances et disparaître rapidement ». Theodore Roosevelt : « Le colon et le pionnier avaient fondamentalement la justice de leur côté ; ce grand continent ne pouvait pas rester simplement à l'état de réserve de chasse pour d'ignobles sauvages⁷³ ». Épaulé par la raison universelle, le civilisé n'est pas un maître mais un guide et un protecteur. Il éduque les races inférieures qu'il côtoie. Il a pour lui le « bon droit ». Il peut en toute légitimité exterminer et assujettir les non-hommes qui se situent à l'extérieur de l'humanité. Son devoir est de les « coopt[er] dans l'espace de la modernité⁷⁴ ». Dans cette perspective, « la foi en la civilisation est un mythe eurocentrique à travers laquelle la modernité s'adore elle-même⁷⁵ ».

Pour renverser le mythe, comme le veut la théorie, il faut abandonner toute forme de téléologie et de messianisme, apprendre de l'Autre – en littérature, dans la formule consacrée : s'ouvrir à l'altérité. Alors nous deviendrons à même de comprendre la diversité humaine, etc. En littérature française *Vendredi ou les limbes du Pacifique* de Michel Tournier peut servir de cas type⁷⁶. Robinson, le protagoniste du livre, bataille contre la nature sauvage de

⁷³ Citations tirées de Jared Diamond, *Le Troisième Chimpanzé*, trad. de Marcel Blanc, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 528-529.

⁷⁴ Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2015, p. 132. W.E.B. Du Bois, *Writings*, New York, 1986, p. 475 et p. 923-938. Voir aussi Alice Walker, *The Color Purple*, Londres, Penguin, 1992, p. 167-170.

⁷⁵ Wolfgang Sofsky, *Traité de la violence*, Paris, trad. de Bernard Lortholary, Gallimard, coll. « Tel », 1998, p. 208.

⁷⁶ Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

Speranza, l'île où le *Whitebird*, son bateau, a échoué. Il finit par rencontrer un autochtone, qu'il nommera Vendredi. « Dieu m'a envoyé un compagnon. Mais, par un tour assez obscur de sa Sainte Volonté, il l'a choisi au plus bas degré de l'échelle humaine. Non seulement il s'agit d'un homme de couleur, mais cet Araucanien costinos est bien loin d'être un pur sang, et tout en lui trahit le métis noir ! » (p. 146). Il s'empresse de lui apprendre les bienfaits de la science et les principes de la civilité, en vain. Les manières de Vendredi le dégoûtent, jusqu'au jour où il l'épie mâcher des vers blancs pour sauver un vautour. Il se demande alors « si ses exigences de délicatesse, ses dégoûts, ses nausées, toute cette nervosité d'homme blanc étaient un ultime et précieux gage de civilisation ou au contraire un ballast mort qu'il faudrait qu'il se résolve à rejeter un jour pour entrer dans une vie nouvelle » (p. 173). Peu de temps après, Vendredi fait exploser le campement. D'abord désespéré, Robinson apprend à vivre le méfait comme une délivrance. Vendredi lui montre alors « un ordre qui lui était propre, et que Robinson brûlait de découvrir » (p. 189). Il s'initie peu à peu à la sagesse de son ami : « Ce qui est incroyable, c'est que j'aie pu vivre si longtemps avec lui, pour ainsi dire sans le voir » (p. 224). Des années plus tard, Robinson ne reconnaît plus les marins qui accostent l'île, pourtant ses semblables : « [S]i le spectacle de ces brutes déchaînées accapare toute son attention, ce n'étaient ni les arbres stupidement mutilés ni les bêtes massacrées au hasard qui le retenaient, c'était le comportement de ces hommes, ses semblables, à la fois si familier et si étranger » (p. 237). Son éducation lui permet maintenant d'apprécier « l'irrémissible *relativité* des fins » (p. 243). Entre d'autres mots : il n'est plus moderne.

1.3 Modernité, fin de l'histoire et nouvel impérialisme. Jusqu'à maintenant les extraits cités relevaient de l'anthropologie. Les auteurs auxquels j'ai renvoyé critiquent les notions de « sauvage », de « société archaïque » et de « primitif ». D'aucuns seraient tentés d'affirmer qu'ils dénoncent une manière d'écrire la science qui est tombée en désuétude. La critique contre la

modernité, pour ainsi dire, se bornerait à rappeler aux amateurs d'histoire qu'ils se penchent sur le passé du haut des valeurs d'aujourd'hui et qu'on doit se prémunir de tout jugement rapide. Elle serait, à ce titre, achevée. Contre cet avis, dans cette section, j'essaye de montrer comment cette téléologie moderne a été reprise par certains auteurs libéraux, amateurs de démocratie et de capitalisme débridé, et comment cette critique reste actuelle. Plus précisément, elle interroge les bien-fondés derrière le concept de modernisation⁷⁷.

Il convient en général de commencer une telle étude avec les thèses enthousiastes de Francis Fukuyama, écrites après la Guerre Froide. Dans un premier article trop connu pour le décrire en détail, le philosophe affirmait « une victoire éclatante du libéralisme économique et politique⁷⁸ ». Pour preuve, « le fait que tout système viable qui puisse se substituer au libéralisme occidental a été totalement discrédité ». Nous aurions atteint, soutenait Fukuyama, en tant qu'espèce, « le point final de l'évolution idéologique de l'humanité et l'universalisation de la démocratie libérale occidentale comme forme finale de gouvernement humain ». Contraint par ses critiques d'apporter quelques précisions, Fukuyama ajoutait dans *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, un essai sur le même thème, que « [c]ertains pays modernes pouvaient bien échouer dans l'établissement d'une démocratie libérale et d'autres retomber dans des formes plus primitives de gouvernement comme la théocratie ou la dictature militaire », mais que « l'idéal de la démocratie libérale ne pouvait pas

⁷⁷ Jeane J. Kirkpatrick, *Dictatorship and Double Standards*, New York, Simon and Schuster Publication, 1982, p. 36 : « In current form, the concept of modernization involves more than industrialization, more than “political development” (whatever that is). It is used instead to designate “the process through which a traditional or pre-technological society passes as it is transformed into a society characterized by machine technology, rational and secular attitudes, and highly differentiated social structures” ». Le livre se veut une critique des politiques de Carter, et moins informé, on serait presque tenté d'applaudir cette spécialiste pour ses visées humanitaires. Ce qui suit est banal et j'aurais préféré ne rien écrire sur le sujet, mais ces idées ont toujours bonne presse et on surprend parfois des gens intelligents les répéter en toute confiance. Cf. Gilbert Rist, *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 2001.

⁷⁸ Francis Fukuyama, « La Fin de l'histoire ? », *Commentaire*, trad. de Paul Alexandre, 1989, p. 458. *Ibid.*, pour la prochaine citation.

être amélioré sur le plan des principes⁷⁹ ». La démocratie, cette force invincible qui répond au besoin « thymonique » de reconnaissance, a triomphé contre le militarisme autoritaire et le communisme. Aujourd'hui, « il est hors de tout doute que les pays développés de la planète sont aussi les démocraties les mieux réussies ». Partout, les nations élisent le mode d'élection démocratique et « le changement de régime a pour origine la décision *volontaire* de certains membres – au moins – de l'ancien régime de se désister du pouvoir en faveur d'un gouvernement démocratiquement élu ». Enfin, et surtout, nous sommes en droit d'espérer le meilleur, parce « le comportement pacifique des démocraties suggère par ailleurs que les États-Unis et autres pays démocratiques ont un intérêt à long terme à préserver la sphère de la démocratie dans le monde, et à l'étendre là où cela est possible et prudent⁸⁰ ». Dix ans plus tard, dans un dernier bilan, Fukuyama admet quelques erreurs : il aurait sous-estimé, notamment, l'importance de la technologie : « [H]istory cannot come to an end as long as natural science has no end ; and we are on the brink of new developments in science that will, in essence, abolish mankind as such⁸¹ ». Et Fukuyama de finir sur une dernière affirmation douteuse : la fin de l'histoire étant connue, la technologie nous permettra bientôt d'adapter l'humain à l'histoire (sa fin)⁸².

De telles thèses – ceci aussi est trop connu pour que je m'y attarde – ne feront jamais l'unanimité. Jacques Derrida, dans *Spectres de Marx*, par exemple, remarque avec perplexité que selon cette logique l'accumulation des cataclysmes à travers l'histoire ne « démentirait en rien

⁷⁹ *Idem*, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. de Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1992, p. 11.

⁸⁰ *Ibid.*, p.15, p. 46 et p. 317.

⁸¹ Francis Fukuyama, « Second Thoughts : *The End of History* 10 Years Later », *NPQ*, vol. 16, 1999, p. 40.

⁸² *Ibid.*, p. 42 : « The open-ended character of modern natural science suggests that within the next couple of generations, biotechnology will give us the tools that will allow us to accomplish what social engineers of the past failed to do. At that point, we will have definitively finished human history because we will have abolished human beings as such. And then a new post-human history will begin ».

l'orientation idéale de la plus grande partie de l'humanité vers la démocratie libérale ». Derrida se demande pourquoi Fukuyama, « selon que cela l'avantage et sert sa thèse [...] définit la démocratie libérale tantôt comme une réalité effective, tantôt comme un simple idéal », pourquoi « [l'] évènement, c'est tantôt la réalisation, tantôt l'annonce de la réalisation⁸³ ». Le néolibéralisme dont Fukuyama se fait le chantre ferme les yeux, entre autres, sur : le chômage, l'exclusion massive des citoyens sans-abris, la guerre économique entre les pays démocratiques, l'incapacité de baliser les contradictions du marché, l'aggravation de la dette extérieure, la croissance et la sophistication de l'armement atomique, la montée du marché des drogues et la faiblesse du droit international⁸⁴. Conjurant le spectre de Marx permettrait à la nouvelle hégémonie d'organiser la répression et de confirmer une hantise. Michel Surya, la même année que Derrida, écrit : « La conjonction [entre le politique et l'économique] [...] n'est pas que de pure forme. Elle identifie l'économique et le politique sous le titre universalisant (sans reste possible) d'un libéralisme porté, par le même mouvement que les foules furent portées vers lui, au rang de "conscience et de culture"⁸⁵ ». Récemment, dans *L'Empire du moindre mal*, Jean-Claude Michéa, à son tour, observe avec lucidité qu'assimiler la démocratie au système libéral c'est autoriser une série de décalages utiles, notamment la construction nécessaire d'un nouveau terme pour « désigner ce "gouvernement du Peuple, par le Peuple et pour le Peuple" où chacun voyait encore, il y a peu l'essence même de la

⁸³ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 93. La lecture de ce livre est pénible, malgré quelques bons aperçus, dont celui-ci, encore probant (p. 88) : « On n'a peut-être plus peur des marxistes, mais on a encore peur de certains non-marxistes qui n'ont pas renoncé à l'héritage de Marx, des crypto-marxistes, des pseudo- ou des para-marxistes » qui seraient prêts à prendre la relève sous des traits ou des guillemets que les experts angoissés de l'anticommunisme ne sont pas entraînés à démasquer ».

⁸⁴ *Ibid.*, p. 134-137. À quoi on ajoutera facilement, les désastres écologiques, etc.

⁸⁵ Michel Surya, « La Puissance, les riches et la charité », *Lignes*, 1993, p. 21. Et d'ajouter (p.25) : « Nul n'en doute plus aujourd'hui : le fascisme a moins été détruit qu'empêché. Le fascisme n'a pas été détruit en 1945, même à titre d'idée. Pas plus, selon toute vraisemblance, que le communisme ne l'a été en 1989 : ni au titre que l'idée que le communisme fut d'abord (et à la hauteur de laquelle il ne s'est jamais hissé que pitoyablement), ni à celui de ses déviations impérial-nationalistes ».

démocratie. Ce nouveau terme, choisi par les ateliers sémantiques, sera celui de “populisme”⁸⁶ ». Aux espérances futuristes de Fukuyama, il renvoie l’ombre du « plus vieil ennemi » du libéralisme, *Brave New World*.

La critique contre Fukuyama est la critique contre toute politique qui au nom du tandem libéralisme-démocratie, présenté comme pléonasme, suppose (sans les consulter) qu’il est dans l’intérêt de tous les pays de jouir des bienfaits du stade ultime de développement des sociétés humaines et qui n’hésite pas à employer à cette fin la force, le meurtre, la guerre, etc., au mépris du droit international⁸⁷. Elle critique qu’on ait pu remplacer le sauvage par des pays qui ne partagent pas le credo civilisateur néolibéral. Elle déplore les conséquences désastreuses derrière l’axiome qui soutient : « the more completely capitalist the structure and attitude of a nation, the more pacifist – and the more prone to count the costs of war – we observe it »⁸⁸. Il est frappant, par exemple, de lire dans Fukuyama, après le coup contre le régime démocratique du Guatemala (1954), la mise en place de Suharto avec l’aide des États-Unis (1967), l’invasion du Timor (1975), l’assassinat de Salvador Allende (1973), l’appui de Reagan au régime de Lucas Garcia (1982) et (surtout) les vingt ans de guerre au Vietnam : « L’évidence empirique témoigne de fait que depuis deux cents ans, les

⁸⁶ Jean-Claude Michéa, *L’Empire du moindre mal*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2021, p. 84. Et de conclure sur la même page : « Il suffit, dès lors, d’assimiler le populisme (au mépris de toute connaissance historique élémentaire) à une variante perverse du fascisme classique, pour que tous les effets désirables s’enchaînent avec une facilité déconcertante ».

⁸⁷ Sur ce sujet, la bibliographie de Noam Chomsky s’impose. En français, *Comprendre le pouvoir*, éd. de R. Mitchell et J. Schoeffel, Montréal, Lux, 2008, reste la meilleure synthèse, je crois. Voir aussi *The Shock Doctrine* de Klein.

⁸⁸ Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, HarperCollins, 2008, p. 128. À sa défense, il n’a pas vécu la Guerre du Vietnam. Ne pas oublier aussi que Schumpeter, contre toute forme de triomphalisme libéral économique, prédit la fin du régime capitaliste. Schumpeter n’est pas non plus insensible à l’idée qu’on puisse critiquer le capitalisme : « As regards the economic performance, it does not follow that men are “happier” or even “better off” in the industrial society of today than they were in a medieval manor or village. As regards the cultural performance, one may accept every word I have written and yet hate it – its utilitarianism and the wholesale destruction of Meanings incident to it – from the bottom of one’s heart. Moreover, as I shall have to emphasize again in our discussion of the socialist alternative, one may care less for the efficiency of the capitalist process in producing economic and cultural values than for the kind of human beings that it turns out and then leaves to their own devices, free to make a mess of their lives. There is a type of radical whose adverse verdict about capitalist civilization rests on nothing except stupidity, ignorance or irresponsibility, who is unable or unwilling to grasp the most obvious facts, let alone their wider implications. But a completely adverse verdict may also be arrived at on a higher plane » (p. 129).

démocraties libérales ne se comportent pas de manière impérialiste les unes avec les autres, même si elles sont parfaitement capables de faire la guerre à des États qui ne sont pas des démocraties et qui ne partagent pas leurs valeurs fondamentales⁸⁹ ». Ou encore :

Il est vrai que les États occidentaux développés continuent à entretenir des systèmes de défense et, durant toute la période de l'après-guerre, ils se sont livrés à de vigoureuses luttes d'influence pour faire face à la menace communiste mondiale. Mais ce comportement était motivé par une menace extérieure, émanant d'États dotés d'idéologies ouvertement expansionniste ; il n'existerait pas en l'absence de tels États⁹⁰.

Le comportement pacifique des démocraties suggère par ailleurs que les États-Unis et autres pays démocratiques ont un intérêt à préserver la sphère de la démocratie dans le monde et à l'étendre là où cela est possible et prudent⁹¹.

Ici comme ailleurs, l'utopie néolibérale, au nom de la modernisation, justifie l'amnésie historique et l'expansionnisme belliqueux⁹².

1.4 Le cas curieux de la Chine. La modernité, utilisée comme outil prospectif, projette sur l'histoire une fin ultime, au nom de valeurs dites universelles. Quand elle sert à anticiper le futur des pays arriérés (en retard, non conformes au standard décrété, etc.), elle est menée à privilégier certains facteurs au détriment de la logique propre des faits. Si, par malheur, les événements lui

⁸⁹ Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit., p. 21.

⁹⁰ *Idem*, « La Fin de l'histoire ? », op. cit., p. 467.

⁹¹ *Idem*, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit., p. 317.

⁹² Comparer les deux citations suivantes. La première est tirée de Pierre Bourdieu, *Le Déracinement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964, p. 25 : « Prisonniers des intérêts de la colonisation ou de ce que Ruth Benedict appelle "l'universalité massive de la civilisation occidentale", hommes politiques et responsables administratifs ou militaires ne peuvent concevoir générosité plus grande que d'accorder aux Algériens le droit d'être ce qu'ils doivent être, donc à l'image de l'Européen, ce qui revient à dire à nier ce qu'ils sont en fait, dans leur originalité d'hommes particuliers, participant à une culture particulière. On peut dès lors, au nom des mêmes rationalisations, les laisser à ce qu'ils sont, les abandonner pour les subordonner, ou leur accorder l'être moyennant qu'ils cessent d'être ce qu'ils sont ». La deuxième est extraite d'un discours de Obama devant des troupes au fort Bragg, le 14 décembre 2011 : « That's why you, the 9/11 Generation, have earned your place in history. Because of you, because you sacrificed so much for a people that you had never met, Iraqis have a chance to forge their own destiny. That's part of what makes us special as Americans. Unlike the old empires, we don't make these sacrifices for territory or for resources. We do it because it's right » (voir https://www.youtube.com/watch?v=FsUqI_Y7kVs&ab_channel=TheObamaWhiteHouse à la vingt-neuvième minute). J'essaye de ne pas perdre de vue mon propos. Je comptais critiquer les livres de Steven Pinker – à qui je dois de m'avoir convaincu que ce préambule était nécessaire – mais ce serait ajouter plusieurs pages. Parcourir le livre d'Edward S. Herman et de David Peterson, *Reality Denial*, ColdType, 2012.

donnent tort, elle n'aura pas le choix, alors, au nom de la morale ou de la science, ou de repousser à une date ultérieure la prédiction ou d'expliquer à coups d'acrobaties pourquoi l'histoire a trahi le modèle et pourquoi il faut forcer l'histoire à suivre le modèle.

Soit l'histoire de la Chine. Sous le régime de Deng Xiaoping, pendant les années d'ouverture et d'effervescence économique qui ont suivi la fin de la Révolution culturelle, Fukuyama écrivait avec joie que « la puissance de l'idée libérale paraîtrait beaucoup moins impressionnante si elle n'avait pas aussi contaminé le pays le plus vaste et doté de la culture la plus ancienne, la Chine⁹³ ». Il observait que l'État chinois « manqu[ait] désormais de légitimité intérieure aux yeux de ses propres élites » et qu'il avait cessé « d'être guidé par une idéologie cohérente⁹⁴ ». En 1993, à la suite du XIV^e Congrès du Parti Communiste, Deng Xiaoping annonçait, il est vrai, que l'économie planifiée n'était pas le socialisme et restructurait de fond en comble l'industrie urbaine, notamment en privatisant le marché sous la bannière de « l'économie socialiste de marché⁹⁵ ». De là à croire que la Chine convergerait vers un marché libre et qu'en conséquence elle deviendrait démocratique (selon l'axiome capitalisme = démocratie), il n'y avait qu'un saut que se sont empressés de faire les spécialistes transitologues⁹⁶. Dans un premier article souvent cité dans les annales de la recherche sur le développement, le chercheur Henry S. Rowen écrit en 1996, par exemple : « When will China become a democracy? The answer is around the year 2015. Some might think such a prediction foolhardy but it is based on developments on several

⁹³ Francis Fukuyama, « La Fin de l'histoire », *op. cit.*, p. 462-463. Et d'ajouter : « Le maoïsme, loin d'être un modèle pour l'avenir de l'Asie, est devenu un anachronisme ».

⁹⁴ *Idem*, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, *op. cit.*, p. 95.

⁹⁵ Nathan Sperber, « Ni socialisme, ni libéralisme : le capitalisme d'état en Chine », dans Anne Cheng (dir.), *Penser en Chine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2021, p. 362-372. Ce deuxième collectif, comme le premier, est plein de repères utiles pour les amateurs de politique et de culture chinoises contemporaines.

⁹⁶ Jean-Yves Heurtbise, *Orientalisme, occidentalisme et universalisme*, Paris, MA, 2020, p. 240.

fronts, ones inadequately reported in the America media⁹⁷ ». En 2007, cette fois-ci contre l'avis général, il persiste :

As China's economy was growing at a rate that promised to carry it to a level near or beyond that GDPpc benchmark by 2015, I reasoned that this, the world's largest country, was a good bet to move into the Partly Free category as well. Since then, China has remained deep in Not Free territory even though its civil-liberties score has improved a bit—from an absolutely abysmal 7 to a still-sorry 6 on the 7-point FH scale – while its political-rights score has remained stuck at the worst level. Yet today, as I survey matters from a point slightly more than midway between 1996 and 2015, I stand by my main conclusion: China will in the short term continue to warrant a Not Free classification, but by 2015 it should edge into the Partly Free category. Indeed, I will go further and predict that, should China's economy and the educational attainments of its population continue to grow as they have in recent years, the more than one-sixth of the world's people who live in China will by 2025 be citizens of a country correctly classed as belonging to the Free nations of the earth⁹⁸.

J'ai écrit « contre l'avis général » parce qu'il suffit de lire les deux commentaires qui suivent la publication de Rowen pour une réfutation⁹⁹.

⁹⁷ Henry, S. Rowen, « The Short March: China's Road to Democracy, *The National Interest*, 1996, p. 61.

⁹⁸ *Idem*, « When Will the Chinese People be Free? », *Journal of Democracy*, vol. 18, n° 3, 2007, p. 38. Comme l'explique Dali L. Yang dans le même numéro, « China's Long March to freedom », p. 58 : « Rowen's forecast rests on a simple but powerful statistical observation: Non-oil-dominated countries that reach a certain level of Gross Domestic Product per capita (GDPpc) – namely, a level of \$8,000 per annum, as converted to 2005 U.S. dollars at Purchasing Power Parity (PPP) exchange rates have invariably become freer and are rated at least Partly Free. China, Rowen suggests, will be no exception ».

⁹⁹ Minxin Pei, « How Will China Democratize? », *Journal of Democracy*, vol. 18, n° 3, p. 54-55 : « Yet one may question whether such a happy scenario will actually unfold. Four problems suggest themselves. First, Rowen may be underestimating both the determination and the resourcefulness with which the CCP stands ready to defend its political monopoly against the forces that economic modernization is now unleashing. Second, he pays no heed to the grave or even fatal political consequences for the current ruling elites should economic growth slow down (Rowen acknowledges that a slowing of growth is possible, but chooses not to discuss its political consequences). Third, he overlooks the deleterious effects of socioeconomic inequality, which is rising at an alarming pace in China, on the country's democratic prospects. Finally, the evidence of liberalizing political reform that he cites is too weak to support the claim that economic modernization has spurred the anticipated democratizing process. Indeed, one can find contradictory evidence which shows that such reforms have either stalled or had little democratizing impact on the ways in which political decisions get made. A serious flaw in the liberal-evolution theory is its assumption that the ruling elites will accept democracy as inevitable and do nothing to blunt the political effects of socioeconomic modernization. The reality appears to be the opposite. Few authoritarian rulers in history have voluntarily chosen to cede power simply because their societies have grown wealthier and their people better schooled. Historically, democratization most often comes about via peaceful bargaining among elites, crisis-driven regime collapse, or even violent uprising. The record of successful liberal evolution is rather thin, with a short list of cases covering England, Taiwan, South Korea, and Mexico. More often than not, transitions involve the fall of the old order, social revolution, domestic upheaval, and external intervention. Why has political evolution produced so few democratic transitions? The answer is simple: ruling elites who sense that their power is at risk can show great determination and resourcefulness in seeking to hold onto it. Rapid economic growth can actually strengthen elites by furnishing the authoritarian state with more resources to pay for efforts to counter the political effects of economic modernization ». Voir aussi, Jean-Yves, Heurtbise, *op. cit.*, p. 250 : « Si la démocratisation n'est pas une conséquence naturelle du développement [en Chine], c'est parce que la mobilité sociale ascendante induite par l'essor du capital est contrecarrée

J'emprunte ces détours moins pour attaquer l'idée de développement¹⁰⁰ que pour montrer comment les concepts de modernité et de modernisation peuvent induire des penseurs à tirer de grandes certitudes à partir de constats fragiles ; comment, loin de se cantonner dans le milieu académique, ces notions, érigées en lois, peuvent cautionner des politiques aux effets catastrophiques (qui causent des morts) ; qu'elles prescrivent, donc, à ceux ou celles qui veulent les employer, un minimum de vigilance. D'où une première démarcation, parfois invisible, parfois explicite, colorée d'acte d'accusation et de dénégation, qu'on retrouve de plus en plus dans les textes qui portent sur le sujet, entre ceux pour qui l'intention même de recourir aux concepts de modernité et de modernisation procède d'une volonté (androcentrique, eurocentrique) de perpétuer les horreurs commises en leur nom et ceux pour qui une réhabilitation relève du possible¹⁰¹.

En une phrase, la critique consiste à dire que le discours sur la modernité s'est transformé ou a toujours été une philosophie d'histoire. Il rend providentielle une évolution partielle informée par des valeurs. La question de fond est de se demander à partir de quelle façon ce discours peut se transformer en orthodoxie et informer des conduites : cette tendance lui est propre ou on peut l'attribuer à des facteurs contingents ? La réflexion sur ce problème se trouve dans le Chapitre 3. Pour l'instant, je me borne à rappeler l'essentiel :

par les stratégies patrimoniales des capitalistes eux-mêmes ». Voir aussi l'article « De la révolution à l'État par le communisme », dans *Le Débat* (2001, n° 117) d'Yves Chevrier.

¹⁰⁰ Encore que : « By this time, we know : (1) “development” does not, automatically or inevitably, imply or produce “Westernization” – the Ayatollah Khomeini, to pick only the most obvious and mediate example, has blown apart the comfortable myth that as the Third World industrializes it will necessarily adopt Western values; (2) the Western-non-Western or “traditional”-“modern” dichotomies are in any case misleading and far too restrictive of the range of possibilities open; (3) traditional beliefs and institutions, rather than being swept aside or superseded as modernization goes forward, have proved to have remarkable power, flexibility, and adaptability; and (4) many Third World nations have by now rejected in whole or in part, the models of the already developed world and are searching histories and cultures for indigenous frameworks with their own customs and realities », dans Howard J. Wiarda, « The Ethnocentrism of the Social Science Implications for Research and Policy », *The Review of Politics*, vol. 43, 1981, p. 169-170.

¹⁰¹ Entre ces deux pôles, une infinité de cas intermédiaires. Les aveuglements sont de toutes allégeances. Beaucoup de personnes ont de la difficulté à concevoir qu'une politique pro-assimilation « pleine de bonnes intentions » peut s'avérer raciste. Lire le prêche d'Ibram X. Kendi dans *Racisme. Une autre histoire de l'Amérique* (Aliso, 2021).

L'historien ne se sent pas très anxieux de savoir si l'agitation en question tend vers quelque direction, si elle a une loi, s'il y a évolution. Il est trop clair, en effet, que cette loi ne serait pas la clé du tout ; découvrir qu'un train se dirige vers Orléans ne résume ni n'explique tout ce que peuvent faire les voyageurs à l'intérieur des wagons. [...] Le sens de l'évolution est un problème biologique, théologique, anthropologique, sociologique ou pataphysique, mais pas historique, car l'historien ne se soucie pas de sacrifier l'histoire à un seul de ses aspects, cet aspect serait-il indice. [...] Le mérite d'un historien n'est pas de passer pour profond, mais de savoir à quel humble niveau fonctionne l'histoire ; il n'est pas d'avoir des vues élevées ou mêmes réalistes, mais d'avoir le jugement bon pour les choses médiocres¹⁰².

Faisons donc profession d'historien et de modestie. Dans les prochaines sections (2-5), je rapporterai les principales définitions de la modernité, telles que je les ai croisées dans mes lectures. Ce bilan est mené à partir des livres qui figurent dans la bibliographie : il est incomplet. En aucune circonstance, mon intention est d'affirmer le caractère exemplaire de tel ou tel aspect et de l'ériger, par la filière évolutionniste ou déterministe, en indépassable universel auquel devrait souscrire la race humaine. Comme je l'indiquais plus haut, le concept de la modernité nous occupera dans tous les chapitres de cette première partie de thèse. L'ambition, à ce stade précoce de la démonstration, est simplement de mener un premier état des lieux.

2. La modernité selon Baudelaire

2.1 Entre répétitions et innovations. On trouve dans *Pour une esthétique de la réception* de Hans-Robert Jauss une des études les plus complètes sur les usages de la modernité en littérature. La problématique est la suivante :

Le mot « modernité », qui doit en principe exprimer l'idée que notre temps se fait de lui-même dans sa différence, sa « nouveauté » par rapport au passé, présente – si l'on considère l'emploi qui en a été fait dans la tradition littéraire – ce paradoxe de démentir à l'évidence à tout instant, par récurrence historique, la prétention qu'il affirme. Il n'a pas été créé pour notre temps, et il ne semble pas propre non plus à caractériser plus généralement de façon pertinente ce qui fait l'unicité d'une quelconque époque. [...] [N]otre conscience actuelle de la modernité ne resterait-elle pas aussi prisonnière de la même démarche cyclique imposée par une loi de succession que nous n'aurions pas sue ou pas voulu reconnaître¹⁰³?

¹⁰² Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1978 [1971], p. 30 et p. 79. Son plaidoyer pour un nominalisme en histoire est ce qui se rapproche le plus de « ma méthode ».

¹⁰³ Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, trad. de Claude Maillard, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978, p. 173. Je suis de très près Jauss dans les prochains paragraphes.

L'adepte de la tradition conçoit la création comme le perfectionnement ou la reprise d'un modèle exemplaire (l'imitation des Anciens), quitte à supprimer l'initiative des sujets créateurs au nom d'une norme originelle. En revanche, le moderne revendique le privilège de la nouveauté. Dans un premier temps, sera moderne ce qui permet de démarquer l'ancien du neuf. Cette définition n'engage pourtant à rien, car, comme le remarque Jauss, les modernes qui précèdent les Lumières et à qui on doit la « Querelle » avaient « le sentiment qu'ayant dépassé les stades de la jeunesse – l'Antiquité – et de maturité – la Renaissance –, l'humanité était entrée dans celui de la vieillesse » et qu'en ce sens « les Véritables Anciens, c'[étaient] donc les Modernes, puisqu'ils [avaient] le plus d'expérience¹⁰⁴ ». S'il revenait à Perrault d'exclure l'idée de répétition, son approche rejetait toute forme de progressisme, entendu comme perpétuation indéfinie d'un renouveau.

Ce sera Chateaubriand qui fera de l'évasion une méthode de recherche d'une beauté qui n'est plus et de la modernité une impression d'inachèvement et de refus. Le romantisme qui suit la Révolution française est, avant tout, déversement sentimental dans un présent (autre) révolu. Mais peu à peu l'opposition entre un avant et un après s'estompe, on remarque que ce qui se voulait aujourd'hui moderne peut à son tour se ranger dans le classicisme. Ce qui est appelé moderne, parmi d'autres mots, dans un deuxième temps, ne peut plus « se définir qu'en s'opposant à [soi]-même¹⁰⁵ ». Stendhal officie la rupture. Pour lui, le romantisme n'est plus la recherche de ce qui transcende le présent mais « l'actualité, la beauté d'aujourd'hui, qui, devenant celle d'hier, perdra inévitablement son attrait vivant et ne pourra plus présenter qu'un intérêt historique ». À partir de maintenant, la modernité ne combat pas l'autorité d'un passé mais elle-même. Le classicisme, dans cette optique, relève d'un passéisme à éviter.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 192

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 213. Pour la prochaine citation, *ibid.*, p. 215.

Baudelaire. Sa réflexion s'inscrit en parfaite continuité avec ce qui précède : comment le beau peut constamment répondre à l'idéal de nouveauté, comment parvient-il à peindre le singulier du moment tout en échappant aux exigences du temps ? Pour répondre à cette question Baudelaire se tourne vers la mode. L'observateur dégage de la mode « ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'histoire », il tire « l'éternel du transitoire ». En étudiant la mode il apprend que la modernité elle-même n'est rien que « le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable¹⁰⁶ ». La mode permet de saisir la double nature du beau, lui-même défini dans *Le Peintre de la vie moderne* comme un composé « d'un élément éternel, invariable, dont la quantité est excessivement difficile à déterminer, et d'un élément relatif, circonstanciel, qui sera [...] tour à tour ou tout ensemble, l'époque, la mode, la morale, la passion¹⁰⁷ ». L'artiste de talent est celui (ou celle) capable de débusquer derrière le voile des apparences une trace du beau impérissable et de lui donner corps (dans la peinture, la poésie, etc.). Pour créer une œuvre authentique, l'artiste fusionne l'exigence esthétique avec l'expérience historique. La valeur de cette œuvre est liée à sa genèse, car « c'est précisément parce qu'elle se consomme dans l'actualité qu'elle peut suspendre le flot interrompu des trivialités, briser la normalité et combler l'impérissable désir de beauté¹⁰⁸ ». De Baudelaire, reçoivent la faveur Delacroix et les écrivains des mœurs douteuses de la ville. La ville moderne s'impose comme le chef-d'œuvre de l'époque : « Le spectacle de la vie élégante et des milliers d'existence flottantes qui circulent dans les souterrains d'une grande ville, – criminels et filles entretenues, – la *Gazette*

¹⁰⁶ Charles Baudelaire, *Œuvres complètes*, éd. de Y.-G. Le Dantec, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 892.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 883. On retrouve la même définition dans le *Salon de 1846*, *ibid.*, p. 677 : « Toutes les beautés contiennent, comme tous les phénomènes possibles, quelque chose d'éternel et quelque chose de transitoire – d'absolu et de particulier. ».

¹⁰⁸ Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. de Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983, p. 10.

des tribunaux et le *Moniteur* nous prouvent que nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour connaître notre héroïsme ». Baudelaire termine le *Salon de 1846* sur cet éloge enthousiaste :

Car les héros de l'*Illiade* ne vont qu'à votre cheville, ô Vautrin, ô Rastignac, ô Birotteau, – et vous, ô Fontanarès, qui n'avez pas osé raconter au public vos douleurs sous le frac funèbre et convulsionné que nous endossons tous ; – et vous, ô Honoré de Balzac, vous le plus héroïque, le plus singulier, le plus romantique et le plus poétique parmi tous les personnages que vous avez tirés de votre sein¹⁰⁹!

2.2 Une modernité pour qui ? Michel Foucault a mené une comparaison intéressante entre Kant et Baudelaire dans un court texte intitulé *Qu'est-ce que les Lumières ?*. Il s'appuie sur une des citations les plus connues de Kant en réponse à la même question :

*Les lumières sont ce qui fait sortir l'homme de la minorité qu'il doit s'imputer à lui-même. La minorité consiste dans l'incapacité où il est de se servir de son intelligence sans être dirigé par autrui. Il doit s'imputer à lui-même cette minorité, quand elle n'a pas pour cause le manque d'intelligence, mais l'absence de la résolution et du courage nécessaires pour user de son esprit sans être guidé par un autre. Sapere aude, aie le courage de te servir de ta propre intelligence ! voilà donc la devise des lumières*¹¹⁰.

Nous reviendrons plus en longueur sur Kant plus bas. Pour l'instant, essayons de suivre Foucault. Kant, dans ce texte et dans ce texte *seulement*, nous dit Foucault, refuse d'attribuer une finalité au processus historique, mais cherche plutôt à penser la différence entre l'aujourd'hui et le hier¹¹¹. Se tirer de la minorité, en suivant cette définition de Kant, c'est se soustraire à l'autorité aveugle et faire un bon usage des forces de la raison. À ce titre, donc, l'*Aufklärung* est un « processus dont les hommes font partie collectivement et un acte de courage à effectuer personnellement. Ils sont à la fois éléments et agents du même processus¹¹² ». Kant aurait précédé Baudelaire et Stendhal en

¹⁰⁹ Charles Baudelaire, *op cit.*, p. 679-680.

¹¹⁰ Emmanuel Kant, « Réponse à cette question : Qu'est-ce que les lumières ? », *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, trad. de Jules Barni, Auguste Durand, 1853, p. 281, disponible sur [https://fr.wikisource.org/wiki/M%C3%A9taphysique_des_m%C5%93urs_\(trad._Barni\)/Tome_I/PERAD/R%C3%A9ponse](https://fr.wikisource.org/wiki/M%C3%A9taphysique_des_m%C5%93urs_(trad._Barni)/Tome_I/PERAD/R%C3%A9ponse).

¹¹¹ Michel Foucault, *Œuvres*, éd. de Frédéric Gros, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, vol. 2, p. 1382.

¹¹² *Ibid.*, p. 1383.

faisant de l'actualité un laboratoire. La modernité, comme nous l'avons vu, est moins une période historique qu'une attitude. Elle est reconnaissance d'historicité.

Par attitude, Foucault entend « un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir [...] et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche ; [...] comme ce que les Grecs appelaient un “êthos”¹¹³ ». L'attitude moderne de Baudelaire, en ce sens, nous dit Foucault, ne consiste pas seulement à saisir le présent fugitif susmentionné : la flânerie désigne pour Baudelaire cette attitude passive de collectionneur. Au contraire, la vraie attitude moderne ne relève pas de la sensibilité mais d'une volonté de confronter le réel à « la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole¹¹⁴ ». Il ne s'agit pas, autrement dit, d'un simple rapport au présent, mais d'un acte volontaire qu'il faut entretenir contre soi-même, en permanence. Être moderne, en somme, c'est ironiser le présent, c'est le jeu transgressif de la liberté, c'est une forme d'ascétisme, « c'est se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure ». Baudelaire, inspiré par l'écrivain Jules Barbey d'Aurevilly, baptise cette manière d'être le dandysme. L'homme moderne, chez Kant comme chez Baudelaire, conclut Foucault, s'invente lui-même¹¹⁵. La modernité ne le libère pas, elle l'oblige à se transfigurer lui-même, elle est un projet critique à compléter, un « franchissement » au nom de l'éthique et de l'esthétique.

¹¹³ *Ibid.*, p. 1387.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 1389. Même page pour la prochaine citation.

¹¹⁵ Charles Baudelaire, dans le *Salon de 1859*, *op. cit.*, p. 773 : « L'artiste, le vrai artiste, le vrai poète, ne doit peindre que selon qu'il voit et qu'il sent. Il doit être *réellement* fidèle à sa propre nature. Il doit éviter comme la mort d'emprunter les yeux et les sentiments d'un homme, si grand qu'il soit ; car alors les productions qu'il donnerait seraient, relativement à lui, des mensonges, et non des *réalités* ». Comparer avec ce que George Simmel écrira dans *Philosophie de la mode*, trad. d'Arthur Lochmann, Paris, Allia, 2020, p. 26 : « L'apparence d'individualité autonome affichée par le fou de mode consiste donc dans la surenchère quantitative de certains éléments qui, considérés du point de vue de leur qualité, sont communs aux membres du groupe concerné. Il devance les autres – mais en restant exactement dans la voie qu'ils suivent. Parce qu'il se trouve aux pointes les plus avancées du goût public, il semble marcher à la tête de la communauté. C'est qu'en réalité se vérifie chez lui ce qui vaut très souvent pour les rapports entre le groupe et l'individu : dans d'innombrables cas, le meneur est au fond celui qui est mené ».

Cette analyse est féconde, mais dans la pensée de Foucault elle tend à faire du dandysme un modèle politique démocratique, tandis qu'il est chez Baudelaire un refus des affaires politiques, une quête esthétique et le privilège des *happy few*. En témoigne l'*Exposition universelle de 1855* :

Cependant c'est un échantillon de la beauté universelle ; mais il faut, pour qu'il soit compris, que le critique, le spectateur opère en lui-même une transformation qui tient du mystère, et que, par un phénomène de la volonté agissant sur l'imagination, il apprenne de lui-même à participer au milieu qui a donné naissance à cette floraison insolite. Peu d'hommes ont, – au complet, – cette grâce divine du cosmopolitisme ; mais tous peuvent l'acquérir à des degrés divers. Les mieux doués à cet égard sont ces voyageurs solitaires qui ont vécu pendant des années au fond des bois, au milieu des vertigineuses prairies, sans autre compagnon que leur fusil, contemplant, disséquant, écrivant¹¹⁶.

Le mot dandy, apprend-t-on dans *Le Peintre moderne*, « implique une quintessence de caractère et une intelligence subtile de tout le mécanisme moral de ce monde ». Le paradoxe étant que le dandy « aspire aussi à l'insensibilité¹¹⁷ ». Qui est ou a été authentiquement moderne ? Une minorité. Mais encore ? Les réponses de Baudelaire à ce sujet sont particulièrement évasives et peu satisfaisantes :

L'homme riche, oisif, et qui, même blasé, n'a pas d'autre occupation que de courir à la piste du bonheur ; l'homme élevé dans le luxe et accoutumé dès sa jeunesse à l'obéissance des autres hommes, celui enfin qui n'a pas d'autre profession que l'élégance, jouira toujours, dans tous les temps, d'une physionomie distincte, tout à fait à part. Le dandysme est une institution vague, aussi bizarre que le duel ; très-ancienne, puisque César, Catilina, Alcibiade nous en fournissent des types éclatants ; très-générale, puisque Chateaubriand l'a trouvée dans les forêts et au bord des lacs du Nouveau-Monde. Le dandysme, qui est une institution en dehors des lois, a des lois rigoureuses auxquelles sont strictement soumis tous sujets, quelles que soient d'ailleurs la fougue et l'indépendance de leur caractère¹¹⁸.

Conséquent avec lui-même, Baudelaire conçoit que ces esthètes modernes, pour se livrer à leur fantaisie, dans la société de son époque, doivent posséder une grande fortune, car « sans le loisir et l'argent, l'amour ne peut être qu'une orgie de roturier ou l'accomplissement d'un devoir conjugal¹¹⁹ ». Ultimement, qu'importe l'art : Catilina n'est pas un artiste, mais il pouvait vivre

¹¹⁶ Charles Baudelaire, *op. cit.*, p. 689.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 889. C'est, bien entendu, cette insensibilité qui fait de lui un aristocrate.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 906.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 906. Évidemment on se demande, en fonction de ce critère, comment Chateaubriand a pu trouver le dandysme dans les lacs du Nouveau-Monde et comment l'institution du dandysme peut être « très-générale ».

pleinement sa passion du pouvoir – il est donc moderne ; Alcibiade n’est pas un artiste, mais son charisme a pu s’échouer en Sicile – il est donc moderne. Ces critères sont vagues, comme l’admet Baudelaire¹²⁰. Si vagues d’ailleurs, qu’en parcourant les *Curiosités esthétiques* des *Œuvres complètes* (dans lesquelles on trouve les *Salons*, etc.) on se convainc, contre Foucault, qu’il faut comprendre la définition de la modernité de Baudelaire en un sens particulièrement restreint. La modernité est d’abord une attitude désinvolte pour le plaisir d’une élite.

3. Modernité et rationalisation

3.1 Entre rationalisation et intellectualisation. Cette section porte sur l’idée (le plus souvent rattachée au sociologue Max Weber) selon laquelle la modernité coïncide avec l’émergence d’une nouvelle légitimité sociale dite « domination légale » et le triomphe de la rationalité instrumentale. Cette idée en recoupe d’autres et aboutit, le plus souvent, à des considérations sur le problème de la sécularisation et de la sortie du religieux. En un mot : les angles d’approches sont multiples, les textes difficiles, les désaccords innombrables, les conclusions (parfois) spécieuses et on peut difficilement la résumer. Si je me risque à une synthèse, c’est parce que je n’ai pas cessé de la croiser (l’idée) et qu’elle forme, en partie, le nœud du problème (les discours politiques étant le plus souvent modernes ou antimodernes en ce sens précis). Ici encore plus qu’ailleurs, il est vraisemblable qu’en disposant de plus de temps et en parcourant plus de livres j’arriverais sans doute à de meilleures conclusions¹²¹.

¹²⁰ On retrouve le même vague dans les *Essais sur les modernes* de Michel Butor, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, qui décrit l’apport de Baudelaire comme une mystérieuse « prise de conscience de la poésie » (p. 8), suggérant du même coup que l’être moderne par excellence est poète, ce qu’infirmant les exemples de Catilina et de César cités par Baudelaire.

¹²¹ Max Weber est le seul auteur en sciences sociales qui m’a donné le goût d’étudier l’œuvre scientifique d’une personne pendant toute une vie. Au regard de l’ensemble du corpus et de la critique, cela dit, mes connaissances sont particulièrement lacunaires. Les néophytes comme moi trouveront une excellente et brève vue d’ensemble (avec bibliographie) dans *La Sociologie de Max Weber* de Catherine Colliot-Thélène (La Découverte, 2014) et dans *La Sociologie de Max Weber* (PUF, 1968) de Julien Freund. Les volumineux dossiers de présentation de Jean-Pierre

Quelques définitions nous permettront de mieux cerner la question :

Quelque chose n'est jamais « irrationnel » en soi, mais toujours d'un certain point de vue rationnel. Pour l'homme irréligieux, toute conduite de vie religieuse est « irrationnelle » ; pour l'hédonisme, toute conduite de vie ascétique l'est aussi et cela, même si, mesurée à l'aune de leur valeur ultime, elles sont des « rationalisations ». Si cet essai voudrait contribuer à quelque chose, c'est à mettre au jour la multidimensionnalité du concept de « rationnel », dont l'univocité n'est qu'apparente¹²².

Une composante essentielle de la « rationalisation » de l'action consiste dans le fait qu'à une soumission interne à une coutume devenue familière se substitue une adaptation méthodique à des situations d'intérêts¹²³.

La seule différence est celle-ci : l'homme qui agit, pour autant qu'il agit de façon strictement « rationnelle » – ce que nous supposons ici – examine les « conditions » du développement futur qui l'intéresse, lesquelles lui sont « extérieures » et, dans la mesure de sa connaissance, sont données dans la réalité efficiente, puis il insère en pensée dans le nexus causal les différentes « manières possibles » de se comporter lui-même, ainsi que les résultats que l'on peut attendre, eu égard à ces conditions « extérieures » pour ensuite, selon les résultats « possibles » ainsi établis (en pensée), se décider pour l'un ou l'autre mode de comportement qui correspond à son « but »¹²⁴.

Que retenir ? À la base, qu'il y a plusieurs types d'action rationnelle. Qu'il est déjà absurde, en conséquence, de soutenir que les primitifs, par exemple, n'agissent pas rationnellement parce qu'ils sont dans l'enfance de l'humanité ou que cette chose bizarre qu'on appelle « Progrès » renvoie au progrès de la « Raison ». Comme le remarque Jean Baechler, si, en effet, être rationnel signifie combiner une fin à un moyen, l'homme a été de tout temps rationnel et la rationalité est coextensive à sa condition. La rationalisation moderne, en toute logique, ne peut donc être qu'autre chose que cette première forme de rationalisation qui est consubstantielle à l'hominisation. Cette deuxième rationalisation, cette rationalisation moderne, en fait, est à entendre en deux sens. Elle renvoie, d'abord, à une plus grande participation (du sujet) à des activités qualifiées de rationnelles. Elle

Grossein, qui a traduit Weber pour la maison d'édition Gallimard, m'ont fourni eux aussi plusieurs indications indispensables. Sinon, pour Weber comme pour tout auteur : il faut lire les textes. Je citerai souvent en longueur, pour éviter les malentendus et pour donner le plus de latitude aux gens qui ne connaissent pas Weber.

¹²² Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2004, p. 27.

¹²³ *Idem*, *Concepts fondamentaux de sociologie*, trad. de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2016, p. 128.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 266

suppose, ensuite, que cette rationalisation moderne, après qu'elle s'est imposée comme méthode de résolution de problème (manière de comprendre la réalité), serait capable de s'immiscer dans les autres types d'activité qui lui sont étrangers, quitte à s'imposer comme la seule rationalité capable d'offrir des solutions satisfaisantes vis-à-vis les autres méthodes¹²⁵. La rationalisation moderne, en somme, ce n'est qu'une forme de sublimation, une technique de résolution de problème parmi tant d'autres. Cette sublimation décapante est offerte à toutes et à tous, facilite la maîtrise du monde et, au nom de la prévisibilité et à partir du moment où nous le souhaitons, relègue les « puissances mystérieuses » à la futilité¹²⁶ : ce sera le désenchantement du monde.

L'intellectualisation et la rationalisation ne signifient donc nullement une connaissance générale croissante des conditions dans lesquelles nous vivons. Elles signifient bien plutôt que nous savons ou que nous croyons qu'à chaque instant nous *pourrions*, pourvu *seulement* que nous le *voulions*, nous prouver qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie ; bref que nous pouvons *maîtriser* toute chose par la *prévision*. Mais cela revient à désenchanter le monde¹²⁷.

À partir de ces aperçus de base nous pouvons nous poser plusieurs questions. Quels sont les autres types d'action rationnelle ? Le désenchantement implique-t-il la mise en retrait ou la disparition de l'enchantement du monde ? Ce mode de pensée rationnelle moderne est-il lui-même le produit d'une activité ou s'est-il peu à peu imposé au fil des siècles ? Peut-on en retracer la genèse, les facteurs qui ont ralenti ou favorisé son implémentation ? Le retrouve-t-on seulement en Occident ou pouvons-nous en trouver des traces ailleurs ? Etc. – ces questions forment les grandes lignes des investigations historiques de Weber. Je m'apprête à les mentionner rapidement. La typologie des actions et son corollaire, le paradoxe des conséquences, feront l'objet d'une plus sérieuse étude dans le Chapitre 3. Les études sur la bureaucratisation seront reprises à la fin de ce

¹²⁵ Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1976, p. 179.

¹²⁶ Julien Freund, *op. cit.*, p. 15.

¹²⁷ Max Weber, *Le Savant et le politique*, trad. de Julien Freund, Paris, Plon, 1959, p. 90. La première phrase est importante, elle interdit toute forme de complaisance pour le Progrès. Weber avait lu Nietzsche de près.

chapitre. Pour l'instant, j'aimerais essayer d'approfondir l'idée d'activité rationnelle moderne. Dans la prochaine sous-section, j'entreprendrai une analyse de ses rapports (nécessaires, selon Weber) au capitalisme.

Je reviens un peu en arrière. La rationalité moderne selon Weber, avons-nous dit, a une rationalité qui lui est propre. En quoi s'oppose-t-elle aux autres types de rationalité ? Quels sont ces autres types de rationalité ? Le passage mérite d'être cité en entier :

Comme toute action, l'action sociale peut-être déterminée 1. de façon *rationnelle en finalité* : par des attentes se rapportant au comportement d'objets du monde extérieur ou à celui d'autres êtres humains, ces attentes étant utilisées à titre de « conditions » ou de « moyens » pour des *finals* propre qui sont recherchées et pesées rationnellement, sous l'angle de leur résultat ; 2. de façon *rationnelle en valeur* par une croyance consciente en la valeur *propre* et inconditionnelle – éthique, esthétique, religieuse ou de quelque autres manière qu'on l'interprète – d'un comportement déterminé, considéré en lui-même et indépendamment de son résultat ; 3. de façon *affective* et en particulier *émotionnelle* : par des affects et des états de sentiments actuels ; 4. de façon traditionnelle, par habitude invétérée¹²⁸.

L'histoire pour Weber est comme une gigantomachie entre les deux premiers types de rationalité. La première prend corps dans l'entreprise¹²⁹, la deuxième dans la religion. Parler de désenchantement du monde, c'est suggérer l'antagonisme entre une forme de religion qui ressort de la *rationalité en valeur* et un nouveau domaine d'activité régi par l'action sociale *rationnelle en finalité*. C'est surtout concevoir, contre le matérialisme de Marx (qui restait populaire à l'époque) que ce ne sont pas toutes les sphères d'activités qui s'expliquent, en dernière instance, à partir de la rationalité économique. De fait, il faut comprendre, nous dit Weber, que chaque domaine d'activité (le droit, l'économie, la religion, la politique, etc.) est en partie autonome. Plus la société tend vers la différenciation sociale, plus ces domaines (ces sphères de savoir) se multiplient, plus ils développent leurs exigences et produisent leurs experts. Plus ils se spécialisent, plus ils

¹²⁸ *Idem, Concepts fondamentaux de sociologie, op. cit.*, p. 120.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 158 : « On appellera entreprise une action continue *en finalité* d'un genre déterminé ».

deviennent cohérents, moins ils seront ouverts aux compromis avec les autres domaines. De la confrontation entre des domaines, nous pouvons étudier leurs propriétés respectives¹³⁰.

La modernité se lit comme l'autonomisation des domaines de la science, de la morale et de l'art. Cette autonomisation est en partie attribuable à la chute des dogmes métaphysiques et religieux. En se rationalisant, ces trois sphères ont chacune produit une rationalité qui leur est propre : cognitive-instrumentale, juridico-morale et esthétique-expressive ; rationalités qui règnent sans partage dans leur propre domaine¹³¹. Contrairement au monothéisme, qui assoyait son autorité sur un moule de pensée, la société moderne se définit avant tout par un polythéisme des valeurs, où luttent à mort l'une contre l'autre les rationalités¹³². Il ne faut cependant pas voir dans ce procès de rationalisation une force irrésistible¹³³. Ces rationalisations, en témoignent les études historiques de Weber, découlent d'évolutions fortuites et circonstanciées, elles sont probabilistes.

¹³⁰ Mohamed Cherkakoui, *Le Paradoxe des conséquences*, Genève, Librairie, Droz, 2006, p. 120.

¹³¹ Jürgen Habermas, « Modernity versus Postmodernity », *New German Critique*, trad. de Seyla Ben-Habib, 1981, p. 8. Voir aussi, Jean-Marc Ferry, « Modernisation et consensus », *Esprit*, n° 1, 1985. Catherine Colliot-Thélène, dans *Le Désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1992, p. 153, arrive à un autre bilan. Quatre sphères : deux rationnelles en finalité (économie et politique) deux antirationnelles (esthétique et érotique). Et d'expliquer, p. 168 : « L'irrationalité que Max Weber prête à ces dimensions de la vie tient à ce qu'elles échappent à la règle du calculable et du prévisible. Art et érotisme assument aujourd'hui une fonction de compensation nécessaire face aux contraintes impliquées par l'hégémonie grandissante de la rationalité fonctionnelle. Malgré leur irrationalité, l'esthétique et l'érotique en leurs formes modernes participent du procès général de rationalisation, dans la mesure simplement où elles s'autonomisent ».

¹³² Julien Freund, « Le Polythéisme chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, 1986, p. 58. La formule « polythéisme des valeurs » a fait couler beaucoup d'encre. Le philosophe Leo Strauss, dans son classique *Droit naturel et histoire* (Garnier-Flammarion, 1986), reprochera à Weber de tenir un relativisme intenable. Raymond Aron, dans la longue préface à l'édition du *Savant et du Politique* (Plon, 1959), donnera une première réponse à Strauss. L'explication la plus convaincante se trouve dans Catherine Colliot-Thélène, *op. cit.*, p. 157 : « À l'inverse de ce qu'a cru, notamment, Leo Strauss, cette diversité n'est pas pour Max Weber une donnée première du *Dasein* humain, en quelque sorte une propriété transhistorique de la condition humaine, mais bien le produit de la diversification des pratiques : elle n'est accomplie, et par conséquent manifeste, que dans les sociétés occidentales modernes. En d'autres termes, les valeurs ne relèvent pas d'un domaine idéal séparé du monde de la pratique, mais elles procèdent directement de ces champs promis à l'indépendance par le déploiement de leurs logiques spécifiques : la pluralité des valeurs exprime celle, originaire, des sphères axiologiques que constituent ces champs eux-mêmes ».

¹³³ Catherine Colliot-Thélène, *La Sociologie de Max Weber*, *op. cit.*, p. 85. Weber changera d'opinion à plusieurs reprises, comme le témoigne, Max Weber, *Sociologie des religions*, trad. de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 448 et p. 456-457 : « Mais partout où la connaissance rationnellement empirique a réalisé de façon systématique le désenchantement du monde et sa transformation en un mécanisme causal, apparaît définitivement la tension avec les prétentions du postulat éthique selon lequel le monde serait un cosmos ordonné par Dieu et donc serait orienté, d'une manière ou d'une autre, autour d'un sens éthique. En effet, la considération empirique

N'empêche, si la religion, à l'ère de la modernité, semble « irrationnelle » (alors qu'elle ne l'est pas forcément, comme le montrent la théodicée et l'éthique de l'amour universel, etc.), c'est parce qu'elle « apparaît ainsi comme le résultat d'un processus d'«irrationnalisation» dans le cadre d'une configuration culturelle spécifique¹³⁴ ». Il revient à l'Occident, selon Weber, d'avoir donné naissance à cette configuration spécifique. Dans cette configuration, la légalité, soit « la soumission à des statuts formellement corrects et établis selon la procédure d'usage », sert à légitimer l'ordre social, à partir du moment où les agents la reconnaissent légitime¹³⁵. Pour cette raison, elle se nommera « domination légale¹³⁶ ». Cette domination facilite l'hégémonie et s'appuie sur ces trois structures solidaires que sont l'économie monétaire généralisée, l'État bureaucratique et le droit formel rationnel¹³⁷. La société moderne par excellence, en d'autres mots, pavera la voie du

du monde, et à plus forte raison celui qui a une orientation mathématique refusent par principe tout mode de considération qui recherche d'une manière générale un "sens" à ce qui advient dans le monde. Ainsi, à chaque extension du rationalisme de la science empirique, la religion est de plus en plus repoussée du domaine du rationnel dans celui de l'irrationnel, et elle devient dès lors tout simplement *la* puissance irrationnelle (ou antirationnelle) et suprapersonnelle. [...] Cette dévalorisation est une conséquence du conflit entre exigence rationnelle et réalité, entre éthique rationnelle et valeurs partiellement rationnelles, partiellement irrationnelles, conflit qui semblait se manifester sous une forme toujours plus vive et insoluble chaque fois qu'une sphère particulière apparaissait et faisait l'objet d'une élaboration spécifique ; à cette dévalorisation le besoin de salut-délivrance a réagi de telle sorte que plus la réflexion sur le *sens* du monde est devenue systématique, plus le monde a été rationalisé dans son organisation externe, plus l'expérience consciente de ses contenus irrationnels a été sublimée, et plus, en parallèle exact avec ces processus, tout ce qui constituait le contenu spécifique du religieux a commencé à devenir irréel, à s'éloigner de toute vie organisée. Mais la pensée théorique, qui a désenchanté le monde, est loin d'être seule à avoir conduit dans cette voie ; cela a été aussi le cas de l'éthique religieuse, dans sa tentative de rationaliser le monde sur le plan de l'éthique pratique ». Voir aussi Jean Séguy, « Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, 1986.

¹³⁴ Catherine Colliot-Thélène, *op cit.*, p. 71

¹³⁵ Max Weber, *Économie et société*, éd. de Jacques Chavy et Éric Dampierre, Paris, Plon, vol. 1, p. 72-73. Sur la notion d'ordre, *ibid.*, p. 64 : « L'activité, et tout particulièrement l'activité sociale, et plus spécialement encore une relation sociale, peut s'orienter, du côté de ceux qui y participent, d'après la *représentation* de l'existence d'un *ordre légitime* [*legitimate Ordnung*]. La chance que les choses se passent réellement ainsi, nous l'appelons "validité" [*Geltung*] de l'ordre en question. »

¹³⁶ *Ibid.*, p. 291-301, pour un résumé.

¹³⁷ Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État*, *op. cit.*, p. 156. Et d'ajouter, comme critique, que ces trois structures formeront à leur tour les critères à partir desquels Weber jugera la rationalité des cultures étrangères.

capitalisme moderne. La lente et longue histoire de la modernisation débouche sur cette chose qu'est l'épanouissement du capitalisme.

3.2 Capitalisme et modernisation. L'idée que l'histoire moderne puisse se lire comme l'avènement du capitalisme n'est évidemment pas celle de Weber mais celle qu'on rattache au matérialisme historique de Marx. En quoi ces conceptions diffèrent ? Cette question renvoie à l'idée même de capitalisme.

Les réflexions de Marx en la matière se trouvent dans *L'Idéologie allemande*, les *Fondements de la critique de l'économie politique* et *Le Capital*¹³⁸. Elles mènent au problème insoluble (pour Marx) de l'accumulation primitive. Pourquoi insoluble ? Parce que Marx ne parvenait pas à dégager les conditions d'émergence du système capitaliste lui-même. Le capital, en suivant les *Fondements de la critique de l'économie politique*, se définit par le salariat. Le système capitaliste a pour lui que pour la première fois des personnes peuvent acheter la force de travail d'autres personnes. Le bourgeois paye l'ouvrier pour sa force de travail mais l'ouvrier, par sa force de travail, ajoute une valeur supérieure à la production, valeur qui n'était pas comptée dans la rétribution initiale et qui revient exclusivement au bourgeois. D'un point de vue historique, cela suppose que certaines personnes aient pu trouver sur le marché des ouvriers disponibles. Mais on ne naît pas ouvrier. D'où viennent les ouvriers ? Marx changera de réponse à plusieurs reprises (émergence des villes, abolition du servage, expropriation de la population rurale, début du fermier

¹³⁸ Tout ce qu'il faut savoir sur la question se trouve dans l'article « Essai sur les origines du système capitaliste », de Jean Baechler dans *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 9, 1968. Les idées de Marx sont rapportées plus en détail à plusieurs endroits de la thèse. Cette section portant sur Weber, j'essaye vraiment d'aller à l'essentiel. Il peut paraître étrange de trouver ce genre de développements dans une thèse de littérature, mais comme j'ai pour sujet la révolte politique et qu'un pan entier de cette révolte, encore aujourd'hui, est – pour s'en tenir à des formules vagues – une révolte contre le capitalisme, je les estime nécessaires.

capitaliste, etc.), abandonnera la question des origines du capital (appropriation des moyens de production) et finira par se concentrer sur l'apparition du capitalisme industriel.

En termes économiques, le capitalisme industriel s'explique par la transformation du capital usuraire et du capital commercial en capital industriel. Cette transformation n'est possible qu'avec l'aide de facteurs externes :

Dans tous les modes précapitalistes de production, l'usure ne fait œuvre révolutionnaire qu'en détruisant et en dissolvant les formes de propriété, dont la solidité et la reproduction constante constituaient la base de l'organisation politique. Dans les formes asiatiques, l'usure peut subsister longtemps sans entraîner autre chose que le déclin économique et la corruption politique. C'est seulement là où les autres conditions du mode de production capitaliste sont réunies que l'usure apparaît comme l'un des moyens qui font naître le nouveau système économique, d'une part, en ruinant les seigneurs féodaux et les petits producteurs, d'autre part, en centralisant les conditions de travail transformées en capital. Le capital usuraire possède les méthodes d'exploitation du capital sans son mode de production¹³⁹.

La méthode d'exploitation capitaliste ne suffit pas à expliquer le système capitalisme. Le système capitaliste, basé sur le salariat, nous informe Marx, est bel et bien un *système*, et à ce titre on peut le rattacher à une période de l'histoire :

Mais le capital n'est pas une chose : c'est un système social de production bien déterminé, appartenant à un type historique particulier de la société, système qui se manifeste dans un objet auquel il imprime un caractère social spécifique. Le capital, ce n'est pas la somme des moyens de production matériels et fabriqués. Le capital, ce sont les moyens de production transformés en capital qui, en soi, ne sont pas plus du capital que l'or et l'argent, en soi, ne sont que de la monnaie. Ce sont les moyens de production monopolisés par une section déterminée de la société, les produits et les conditions d'activité de la force de travail, rendus autonomes face à cette force vivante et, par suite de cette opposition, personnifiés dans le capital. Ce ne sont pas seulement les produits des travailleurs transformés en puissances indépendantes, produits qui dominent et achètent leurs producteurs, ce sont également les forces et les rapports sociaux – forme de ce travail – qui se dressent en face des producteurs en tant que manifestations de leur produit. Bref, nous sommes en présence d'une certaine forme, à première vue mystérieuse, d'un des facteurs sociaux d'un processus de production historiquement déterminé¹⁴⁰.

La création de ce système – j'anticipe – n'aurait pas été possible, ne peut encore se maintenir, sans l'usage de la force de l'État :

Quelques-unes de ces méthodes reposent sur l'emploi de la force brutale, mais toutes sans exception exploitent le pouvoir de l'État, la force concentrée et organisée de la société, afin de précipiter violemment le passage de l'ordre économique féodal à l'ordre économique capitaliste

¹³⁹ Karl Marx, *Le Capital*, éd. de Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1968, vol. 2, p. 1832.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 1990.

et d'abrégé les phases de transition. Et en effet, la *Force* est l'accoucheuse de toute vieille société en travail. La Force est un agent *économique*¹⁴¹.

Le système capitaliste, donc, selon Marx, est l'ordre économique qui succède au système féodal et au cœur duquel on retrouve le salariat. Il désigne, avant tout, comme l'indique l'avant-dernière citation, un moment historique, et n'aurait été possible sans l'usage de la force.

Pour Weber, en revanche – différence majeure – le salariat n'est qu'une des composantes du capitalisme. Le capitalisme, en fait, dans la théorie économique de Weber, n'est qu'une forme de comptabilité orientée vers le profit. Comme l'économie est un domaine qui a sa propre rationalité (en vertu de la sous-section 3.1) et comme cette rationalité est une forme de comptabilité, il s'ensuit que tous les pays qui ont des formes d'échange ont été de tout temps capitalistes¹⁴². Il est vain, dans la théorie de Weber, du point de vue de l'activité économique, de supposer que le féodalisme, par exemple, est d'une nature foncièrement différente que le capitalisme industriel. Il y a, bien entendu, de nombreuses différences (juridiques, institutionnelles, techniques, etc.), mais elles ne se rattachent pas à la nature de l'activité économique telle quelle. Pour le marxisme, en somme, il y a *le* capital, avec sa logique propre, qui mène, en fonction du degré de son implémentation, à une forme historique déterminée. Pour Weber (et après lui, les néolibéraux) :

[A]u contraire, ce que les économistes appellent « le capital », ce n'est en fait qu'un processus relevant d'une théorie purement économique, mais que ce processus n'a et ne peut avoir de réalité historique qu'à l'intérieur d'un capitalisme qui, lui, est économico-institutionnel[.] [A]lors vous comprenez bien que le capitalisme historique que nous connaissons n'est pas déductible comme [étant] la seule figure possible et nécessaire de la logique du capital. En fait, on a historiquement un capitalisme, un capitalisme qui a sa singularité, mais qui, à travers cette singularité même, peut donner prise à un certain nombre de transformations institutionnelles et par conséquent

¹⁴¹ *Ibid.*, vol. 1, p. 761.

¹⁴² Max Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 495-496 : « Pour la définition conceptuelle seul importe le fait que l'activité économique soit orientée *effectivement* et de façon décisive en fonction d'une comparaison du résultat avec l'investissement, tous deux évalués en termes monétaires, et si primitive que soit cette comparaison. Or, aussi loin que les documents économiques remontent, on retrouve dans *toutes* les civilisations du monde un "capitalisme" entendu dans ce sens, et des opérations "capitalistes", même si le calcul du capital y est l'objet d'une rationalisation assez médiocre [...] Quoiqu'il en soit, l'entreprise capitaliste tout comme l'entrepreneur capitaliste – non seulement occasionnel mais aussi permanent – sont très anciens, et on les rencontrerait très largement à travers le monde ». Voir aussi Paul Veyne, *Le Pain et le cirque*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1976, p. 141-146.

économiques, un certain nombre de transformations économique-institutionnelles qui ouvrent devant lui un champ de possibilité¹⁴³.

En quoi le capitalisme de l'Occident serait unique ? En ce que lui seul aurait connu non le capitalisme en soi mais l'agencement d'institutions et de conduites qui aurait rendu possible la maximisation de l'efficacité économique, laquelle n'est possible que par l'organisation rationnelle du travail (l'économie de marché). Cela suppose, parmi une multitude de choses (mobilité, technologie, absence d'entraves, séparation de la gestion domestique et de la gestion d'entreprise, etc.), des acteurs qui ont pour but la recherche de l'efficacité maximale en vue d'un profit (pour le profit lui-même et non les biens que peut procurer ce profit) et que ce but, cette pratique, loin d'être le fruit du hasard ou une simple anecdote épisodique, soit en quelque sorte sanctifié (légitime). À partir de quel moment voit-on apparaître de tels individus ? Ici, les écrits de Weber sur l'éthique protestante en ont mêlé plusieurs. Weber, comme il s'entêtera à le répéter à ses détracteurs, ne suggère pas que le capitalisme a créé le puritain, ou que seul le puritain agit en conformité avec la logique capitaliste, ou que l'économie de marché serait apparue au XVI^e siècle. L'analyse, comme il l'expliquera dans *l'Anticritique finale* de 1910, avait pour objet la « contrainte ascétique à l'épargne », « contrainte dont l'inculcation éthique constitue, dans son versant négatif, le complément de la rationalisation et de la transfiguration éthique de l'aspiration au profit, telles

¹⁴³ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 170. En ce sens, il convient, dans plusieurs livres, de distinguer l'économie de marché de l'activité (le capitalisme). Un exemple parmi tant d'autres, Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1999, p. 37 : « À la suite de Fernand Braudel, nous distinguerons donc le capitalisme de l'économie de marché. D'une part, l'économie de marché s'est constituée "pas à pas" et est antérieure à l'apparition de la norme d'accumulation illimitée du capitalisme ». On peut ensuite étudier les balbutiements de cet agencement comme Braudel dans *La Dynamique du capitalisme* (Garnier-Flammarion, 1985) ou le moment à partir duquel cet agencement parvient à s'imposer comme norme aux autres sphères de la société (l'industrialisation) comme dans *La Grande Transformation* de Karl Polanyi (Gallimard, 1983). Une confusion tient parfois à ce qu'on pense critiquer l'activité en s'attaquant à l'agencement et vice-versa. Pour les gens qui comprennent peu de choses à l'économie, cette confusion facilite après-coup les partis pris les plus absurdes (l'URSS n'a jamais été capitaliste, toute forme d'intervention gouvernementale est anti-capitaliste, etc.).

qu'opérées par l'ascèse intra-mondaine sous les espèces de la profession-vocation¹⁴⁴ ». Et de résumer :

L'action singulière et, si l'on veut, paradoxale, de l'ascèse a été, à l'évidence, de prêcher *justement* cette maxime de la Bible dirigée contre l'épargne, tout en ne cessant *en même temps* et ce, du fait du mode de conduite de vie qu'elle a instauré, de reconstituer de plus belle, avec un élan et une continuité sans précédent dans l'histoire, ces « trésors » qu'elle exècre et de les préserver d'une consommation sur le mode de la jouissance naïve [...]. L'action de l'ascèse fut donc de *rationaliser* et de *transfigurer* l'épargne, ainsi que l'utilisation du produit de l'épargne, à d'autres fins que celles d'une jouissance personnelle¹⁴⁵.

Cette explication historique ne procède pas d'une causation directe. Du capitalisme au calvinisme, la relation n'est pas d'engendrement ou de dérivation, mais d'affinité¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 410. La phrase est pleine de termes difficiles. Pour des définitions complètes on se référera au glossaire raisonné préparé par Jean-Pierre Grossein, p. LIX-LXII.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 411-412. Le meilleur résumé se trouve dans Max Weber, *La Domination*, trad. d'Isabelle Kalinowski, Paris, La Découverte, 2015, p. 397 : « La "vie méthodique" – la formule rationnelle de l'ascèse – avait ainsi quitté le monastère et gagné le monde. Les instruments de l'ascèse étaient en principe les mêmes : rejet de toute vaine divinisation du moi ou d'autres créatures, de l'orientation féodale, de la jouissance ingénue de l'art et de la vie, de la "légèreté", de toute oisiveté, du gaspillage d'argent et de temps, de la culture de l'érotisme ou de toute autre activité détournant de la focalisation rationnelle sur la volonté et la gloire de Dieu, autrement dit sur le travail rationnel dans le métier privé et dans les communautés sociales prescrites par Dieu. La rupture avec le faste et l'ostentation féodaux et avec toute consommation irrationnelle avait pour effet de favoriser l'accumulation de capital et la valorisation constante de la fortune sous une forme active ; l'"ascèse intramondaine" dans son ensemble œuvrait dans le sens du dressage et de la glorification du "type d'homme ayant vocation à faire son métier" dont le capitalisme (comme la bureaucratie) avait besoin. Les contenus de la vie en général n'étaient pas orientés en fonction des personnes mais de finalités rationnelles "objectives" ; la charité elle-même était une entreprise pragmatique d'assistance aux pauvres pour l'augmentation de la gloire de Dieu. De même que la réussite du travail était le symptôme le plus sûr de l'agrément divin, le profit capitaliste était l'un des instruments majeurs permettant de discerner si une entreprise économique avait reçu la bénédiction divine. Il est clair qu'un tel style de vie entretient une proximité intime et se confond ni plus ni moins avec la forme d'autojustification que peuvent invoquer et ne manquent pas d'invoquer le travail "bourgeois" et ses profits (le gain d'argent et la fortune ne sont pas une fin en soi mais le critère du mérite personnel) : ainsi, le postulat religieux et le style de vie bourgeois favorable au capitalisme ne font plus qu'un. Cela ne signifie pas que cette confusion particulièrement favorable aux profits monétaires ait été la finalité et le sens de l'éthique puritaine : au contraire, là encore, comme dans les autres confessions chrétiennes, la richesse en tant que telle passait pour un danger et une source de tentations. Cependant, de même que les communautés monastiques ne cessaient d'être elles-mêmes confrontées à de telles tentations, justement en vertu du travail ascétique rationnel et de la conduite de vie de leurs membres, il en allait à présent de même des bourgeois pieux menant une vie ascétique et travaillant sur un mode ascétique ».

¹⁴⁶ Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État*, op. cit., p. 164. Sur la notion d'affinité élective, tirée de Goethe, Max Weber, *Concepts fondamentaux de la sociologie*, op. cit., p. 65 (dans une note de l'éditeur) : « Par "affinité élective", Weber désigne une relation de compatibilité qui se situe au plan interne et qui fait que des éléments sont susceptibles d'entrer en résonance, de s'accorder et d'établir entre eux un rapport par lequel ils se facilitent, voire se renforcent mutuellement. Et donc, dans la mesure où ces relations de "parenté interne" ou d'"affinité élective" influent sur le déroulement de l'action sociale, on peut affirmer que ces relations constituent des facteurs causaux. Il convient cependant de bien préciser les choses. Les relations d'"adéquation" ne sont pas des relations d'interdépendance qui auraient la modalité d'une loi : ce type de relation est impossible "au regard de l'enchaînement causal de phénomènes historiques complexes". D'autre part, ces relations peuvent être d'une intensité, d'un "degré"

3.3 L'Occident et les autres. « Or, *seul* l'Occident a mis à la disposition de la pratique économique un droit et une administration de ce type, dotés de *cette* perfection dans la technique juridique et dans le formalisme¹⁴⁷ ». Les passionnantes études d'histoire comparée de Weber s'attèlent à prouver la justesse de ce jugement¹⁴⁸.

Dans le cas des Juifs, Weber refuse la thèse de Werner Sombart selon laquelle la mentalité capitaliste n'aurait pas surgi en premier dans certaines sectes calvinistes grâce à un type d'ascèse mais plutôt chez les Juifs¹⁴⁹. Weber donnera la réplique :

Il ne faut pas oublier que la forme de capitalisme qui s'est nourrie du prêt usuraire, ou des finances d'État, des besoins en crédits et commandes officielles de ce dernier, ainsi que de l'économie coloniale prédatrice n'a rien de spécifiquement moderne ; au contraire, c'est justement là le point *commun* entre le capitalisme moderne occidental et celui de l'Antiquité, du Moyen Âge ou de l'Orient moderne. Ce qui est caractéristique dans le capitalisme moderne par rapport à l'Antiquité (ainsi qu'à l'Extrême-Orient et au Proche-Orient) c'est, en revanche, l'organisation capitaliste de l'industrie. Or on ne peut pas considérer que les Juifs ont exercé une influence déterminante dans le développement de celle-ci¹⁵⁰.

variables, ce qui n'est pas sans effets causaux [...]. C'est précisément le caractère non évident de cette rencontre qui autorise à isoler l'"esprit" pour en conduire, dans un premier temps, une analyse séparée, sans qu'il s'agisse pour autant d'accorder un privilège ontologique aux configurations idéelles. Ainsi, l'élucidation de ces "relations d'adéquation" permet de prendre en compte dans l'analyse causale des dynamiques sociales toute une gamme de "gradations", de médiations et de paradoxes qui déterminent l'infinité complexité de la réalité sociale : la non-congruence entre les intentions et les conséquences de l'Action, la non-immédiateté entre le contenu et les pratiques des idées, la non-linéarité du développement historique ». Dès lors, on est à même de mieux comprendre des phrases comme : « Aujourd'hui, l'esprit de cette ascèse s'est échappé de cette carapace – définitivement ? Le sait-on ? Dans tous les cas, depuis qu'il repose sur une base mécanique, le capitalisme vainqueur n'a plus besoin de cet étau » (Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 251). Une des réfutations les plus convaincantes des thèses présentées dans *L'Éthique protestante* se trouve dans le classique d'Albert O. Hirschmann, *Les Passions et l'intérêt* (trad. de Pierre Andler, Quadrige/PUF, 1997), p. 13 : « On fera valoir que "l'esprit du capitalisme" se manifeste au sein de la classe marchande dès les XIV^e et XV^e siècles ; et qu'on peut déceler chez les scolastiques une certaine approbation de telles formes d'activité commerciale ».

¹⁴⁷ Max Weber, *La Sociologie des religions*, op. cit., p. 502.

¹⁴⁸ Dans le climat intellectuel d'aujourd'hui, de telles assertions passent moins bien. Il suffit cependant de lire un livre de Weber pour comprendre qu'il n'est pas un Fukuyama. Weber, en général (en dehors, notamment, de ses écrits politiques), se préoccupait peu du devenir. Les brefs exemples qui suivent ont pour seul but de montrer la fécondité de l'analyse comparative. Comme nous parlerons plus loin d'antisémitisme et de confucianisme, ils servent, en quelque sorte, d'introduction.

¹⁴⁹ Freddy Raphael, « Werner Sombart et Max Weber », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 1988.

¹⁵⁰ Max Weber, *La Domination*, op. cit., p. 402. Le livre le plus complet de Weber sur le judaïsme est le *Judaïsme antique*. Il n'a été traduit que très tardivement en France et les experts ne semblent pas le citer souvent. Je crois qu'il s'agit davantage d'un précis historique.

Les études comparatives sur la Chine, elles, ont été reprises et ont conduit à des jugements contradictoires. Dans la lignée « fidéiste », on retrouve les essais d'Étienne Balzas. La conclusion s'inscrit en parfaite continuité avec Weber :

Néanmoins, ce qui manqua le plus en Chine pour un développement continu du capitalisme ne fut ni l'habileté mécanique ni l'aptitude scientifique, ni même une accumulation suffisante de richesse, mais le champ offert à l'entreprise individuelle. Il n'y avait pas de liberté individuelle et pas de sécurité pour l'entreprise privée, pas de fondements légaux pour les droits autres que ceux de l'État, pas d'investissement autre que la propriété terrienne, pas de garantie contre l'arbitraire des exactions des fonctionnaires ou l'intervention de l'État. Mais peut-être le facteur extrêmement paralysant était-il le prestige écrasant de la bureaucratie d'État, qui mutilait dès le départ toute tentative de la part de la bourgeoisie d'être différente, de prendre conscience d'elle-même en tant que classe et de lutter pour s'assurer une position autonome dans la société. La libre entreprise, prête à prendre des risques et fière d'en prendre, est par conséquent tout à fait exceptionnelle et anormale dans l'histoire économique de la Chine¹⁵¹.

À l'opposé, Ho-Fung Hung critiquera Weber d'associer l'éthique confucianiste à une forme de croyance en la magie, superstition qui aurait freiné le développement des assises rationnelles indispensables à la mise en marche du capitalisme de marché¹⁵². Ce commentaire s'appuie, de fait, sur plusieurs citations¹⁵³, mais gomme l'essentiel de la thèse de Weber, à savoir que la différence entre les formes religieuses asiatiques et occidentales de salut consiste « en ce que les premières débouchent essentiellement sur la contemplation, les secondes sur l'ascèse¹⁵⁴ » et que l'éthique confucianiste, contrairement à certaines branches du protestantisme qui ont fini par militer en faveur d'une transformation du monde, avait pour vocation l'adaptation au monde. Le disciple de Confucius connaissait l'épargne et le goût du gain, mais il manquait à sa conduite l'ascèse intra-

¹⁵¹ Étienne Balzas, *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968, p. 311.

¹⁵² Hung Ho-Fung, « Orientalist Knowledge and Social Theories : China and the European Conception of East-West Differences from 1600 to 1900 », *Sociological Theory*, vol. 21, n° 3, 2003, p. 273.

¹⁵³ Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p. 381 : « Or la conservation de ce jardin enchanté était inscrite au cœur de l'éthique confucianiste ». Aussi, *ibid.*, p. 383 : « Cette éthique de l'approbation du monde [...] et de l'adaptation au monde, sans restriction, supposait, comme condition interne, la pérennité d'une religiosité purement magique, depuis la position de l'empereur qui, par sa qualification personnelle, était responsable de la bienveillance des esprits ».

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 206.

mondaine, « le devoir de se confirmer en se confrontant aux finalités objectives propres au monde et à la vie professionnelle¹⁵⁵ ».

Il n'est évidemment pas en ma compétence de trancher. Je rapporte ces débats pour suggérer à la fin de cette section que les questions de Weber ouvrent un champ inépuisable d'études. À une époque où, comme je l'ai montré dans la première section, les théories de développement observent de près l'évolution de la Chine, où la Chine elle-même, pour qualifier son régime, parle de socialisme avec des caractéristiques chinoises, et où le procès de la modernité passe par le procès du capitalisme et (comme nous le verrons dans le Chapitre 4) par le procès du rationalisme, l'œuvre de Weber offre une banque de concepts toujours actuels et pleine de nuance.

4. Modernité, individualisme et autonomie

4.1 Un rôle pour le christianisme ? Derrière l'idée que la modernité se définit par la défense de l'autonomie, comme le veut la formule de Kant que j'ai déjà citée, on se décourage devant la multitude d'études. Encore une fois, une personne moins avertie aurait le plus grand mal à répondre aux simples : quand ? qui ? quoi ? Encore une fois, cette présentation ne rapporte que les grandes lignes d'argumentation. Au fil de mes lectures, j'ai croisé une configuration d'idées qu'on peut classer en quatre blocs. Je les présente un à la suite de l'autre, sans toujours chercher à montrer en quoi ils se recoupent ou ils se contredisent. Comme on le remarquera assez rapidement, certains de ces blocs prolongent les idées présentées dans la dernière section.

Le premier bloc porte sur le rôle (nécessaire, primordial ?) du christianisme dans l'avènement de l'autonomie. Cette idée est contre-intuitive parce que la notion d'autonomie, qu'on associe aux Lumières, est entendue, le plus souvent, comme une sortie de l'Église. On la retrouve

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 405.

pourtant dans une série de textes, dont *Sécurité, territoire, population* de Foucault, qui servira de cas type :

[C]'est que le pastorat avait des effets individualisants : il promettait le salut à chacun et dans une forme individuelle ; il impliquait l'obéissance, mais comme un rapport d'individu à l'individu et garantissait par l'obéissance même l'individualité ; il permettait à chacun de connaître la vérité mieux : sa vérité. L'homme occidental est individualisé à travers le pastorat dans la mesure où le pastorat le mène à son salut qui fixe pour l'éternité son identité, où il lui inculque la vérité d'un dogme au moment même où il lui extorque le secret de sa vérité intérieure. Identité, assujettissement, intériorité : l'individualisation de l'homme occidental pendant le long millénaire du pastorat chrétien s'est opérée au prix de la subjectivité. Par subjectivation. Il faut devenir sujet pour devenir individu (tous les sens du mot « sujet »). Or, dans la mesure même où il était facteur et agent d'individualisation, le pastorat créait un formidable appel, un appétit de pastorat : [...] comment devenir sujet sans être assujéti ? Énorme désir d'individualité, bien antérieur à la conscience bourgeoise et qui oppose radicalement le christianisme au bouddhisme (absence de pastorat / mystique [...], désindividualisation)¹⁵⁶.

Le christianisme aurait facilité, voire créé, un peu malgré lui, sans le vouloir, cette notion d'individu¹⁵⁷. En une phrase, tel est le constat. À plusieurs égards, la démarche rappelle *L'Éthique protestante* de Weber. Dans son *Essai sur l'individualisme*, l'anthropologue Louis Dumont décrit cette première émancipation chrétienne en deux temps. La fraternité dans l'amour du Christ aurait égalisé les hommes en la seule présence de Dieu ; en se dressant comme valeur suprême, Dieu aurait contaminé la vie mondaine, jusqu'à complètement l'effacer. La justice de ce monde importe peu, seule compte la volonté du fidèle à qui incombe la tâche de gagner son salut¹⁵⁸. Si l'individualisme consiste à tenir l'individu pour valeur suprême, alors le christianisme, en dressant

¹⁵⁶ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 237.

¹⁵⁷ Voir la fin de l'article « Où sont les barbares ? Les illusions de l'universalisme culturel » du philosophe Leszek Kolakowski, *Commentaire*, trad. d'Isabelle Hausser, 1980. Voir aussi Émile Durkheim, qui résume Saint-Simon dans *Le Socialisme*, Paris, Quadrige, 2011, p. 158 : « D'un autre côté, à Rome et en Grèce, le pouvoir spirituel et le pouvoir militaire étaient confondus. C'était la même classe qui détenait l'un et l'autre. Cet état d'indétermination avait pour conséquence une subordination étroite de la vie intellectuelle au pouvoir militaire, qui cessa du jour où, avec le christianisme, les deux domaines furent définitivement séparés. Cette séparation a été pour l'intelligence humaine une première libération, vue profonde que l'on peut considérer aujourd'hui comme acquise à l'histoire. [...] Désormais, l'esprit eut une carrière qui lui appartint en propre et où il put développer sa nature ».

¹⁵⁸ Dans la *Bible* : Marc, XII ; Luc, XX ; Paul aux Galates, III (28), etc.

la foi du croyant au-dessus des contingences du monde, est un légitime ancêtre de l'individualisme et, par suite, de la modernité¹⁵⁹.

Cette hypothèse, quand elle est présentée par des penseurs compétents (Dumont, Foucault, etc.) – capables de nuance –, n'a rien de particulièrement choquant. Une partie de sa désuétude ou de la véhémence qu'elle suscite tient au fait qu'elle a tendance à s'immiscer dans certains discours politiques et à prendre des proportions grossières. Sur le fond, la meilleure réfutation se trouve peut-être dans *Quand notre Monde est devenu chrétien* de Veyne¹⁶⁰.

4.2 Modernité et sécularisation. Dans la dernière section, j'ai cité la version wébérienne de la sécularisation. Je commence ici avec celle d'Émile Durkheim, qui a aussi fait école :

Or, s'il est une vérité que l'histoire a mise hors de doute, c'est que la religion embrasse une portion de plus en plus petite de la vie sociale. À l'origine, elle s'étend à tout ; tout ce qui est social est religieux ; les deux mots sont synonymes. Puis, peu à peu, les fonctions politiques, économiques, scientifiques s'affranchissent de la fonction religieuse, se constituent à part et prennent un caractère temporel de plus en plus accusé. Dieu, l'on peut s'exprimer ainsi, qui était d'abord présent à toutes les relations humaines, s'en retire progressivement ; il abandonne le monde aux hommes et à leurs disputes. Du moins, s'il continue à le dominer, c'est de haut et de loin, et l'action qu'il exerce, au libre jeu des forces humaines. [...] En un mot, non seulement le domaine de la religion ne s'accroît pas en même temps que celui de la vie temporelle et dans la même mesure, mais il va de plus en plus en se rétrécissant¹⁶¹.

¹⁵⁹ Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1983, p. 45-48.

¹⁶⁰ Paul Veyne, *Quand notre Monde est devenu chrétien*, Paris, Albin Michel, coll. « Le livre de Poche », 2007, p. 219 : « L'individualisme serait-il catholique parce que chaque âme a une valeur infinie et que le Seigneur veille sur elles une par une ? Oui, pour vérifier si elles sont humbles et soumises à sa Loi. Et que veut dire individualisme ? Une attention attachée par un individu à sa personne, comme exemplifiant la condition humaine ? Une priorité ontologique ou encore une primauté éthique de l'individu sur la collectivité ou sur l'État ? Un non-conformisme, un dédain des normes communes ? La volonté de se réaliser plutôt que de rester dans les rangs ? Le catholicisme est étranger à ceci comme à cela ou plutôt, en des occasions, des chrétiens ont donné l'exemple de cette exemplification, de cette primauté ou de ce rejet, comme il arrive à tout le monde de le faire. Si la liberté est le noyau de l'individualisme, alors celle-ci serait-elle chrétienne parce qu'il n'est méritoire d'obéir à la Loi chrétienne que si on obéit librement ? Peut-être, mais on n'est pas libre de ne pas y obéir, et cette prétendue liberté n'est qu'autonomie dans l'obéissance à une Église et à ses dogmes ». Aussi, p. 233 : « L'Europe n'a pas de racines, chrétienne ou autres, elle s'est faite par étapes imprévisibles, aucune de ses composantes n'étant plus originelle qu'une autre. Elle n'est pas préformée dans le christianisme, elle n'est pas le développement d'un germe, mais le résultat d'une épigénèse ».

¹⁶¹ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013, p. 143-144. Certaines thèses de Durkheim sont étudiées plus longuement dans le Chapitre 3. Chez Durkheim, il s'agit en fait d'une transformation de la religion, non pas d'un effacement.

Plus loin dans le même livre, Durkheim offre une piste historique : « La vie collective n'est pas née de la vie individuelle, mais, c'est, au contraire, la seconde qui est née de la première¹⁶² ». Une fois de plus, nous sommes confrontés à un paradoxe : l'autonomie de l'individu émane d'une source qui lui est étrangère. Dans la lignée de Durkheim, le philosophe Marcel Gauchet avance une explication générale sur le désenchantement du monde. L'originalité de sa démarche tient à la radicalité de sa thèse : « la trajectoire vivante du religieux est au sein de notre monde pour l'essentiel achevée¹⁶³ ». En quittant la religion, soutient Gauchet, la société serait rentrée dans l'histoire, soit dans « une société qui se produit sciemment elle-même, au lieu de se penser définie par un autre surnaturel, et qui se projette dans le futur pour ce faire, au lieu de se poser dans la dépendance du passé¹⁶⁴ ». L'opposition entre société religieuse et société historique repose, de fait, selon lui, entre une société qui croit à l'autorité du passé et une autre qui croit en l'autorité du futur, qui est ouverte au progrès et à l'avenir¹⁶⁵. On apprend, par exemple, dans *Le Mythe et l'homme* de Roger Caillois, que « sous les Tcheou [sic], il n'importait en rien que l'Empire fût fort ou juste, ou quoi que ce soit de semblable, car l'Empire n'avait pas de finalité hors de son être. Il importait seulement qu'au jour le jour, il continuât d'être exactement ce qu'il était, en quelque sorte jusqu'à passer le temps¹⁶⁶ ». L'histoire du sujet moderne c'est, au contraire, l'histoire d'un sujet qui se

¹⁶² *Ibid.*, p. 264. Une différence fondamentale entre Weber et Durkheim tient à cette énigme de l'œuf et la poule.

¹⁶³ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1985, p. 9. Il précise, toujours sur la même page : « Si fin de la religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance qu'elle se juge, c'est à la recomposition de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine ». Dans l'ensemble, le style de l'auteur est précieux, mais ce livre est indispensable.

¹⁶⁴ *Idem*, *La Démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, p. XVI.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 93.

¹⁶⁶ Roger Caillois, *Le Mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1938, p. 132. Les amateurs de Mircea Eliade reconnaîtront tout de suite le fameux *in illo tempore*, qu'on retrouve dans tous ses livres, dont *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1969, p. 112 : « Vivre conformément aux archétypes revenait à respecter la "loi" puisque la loi n'était qu'une hiérophanie primordiale, la révélation *in illo tempore* des normes de l'existence, faite par une divinité ou un être mystique ». Nous retrouverons Eliade au Chapitre 4.

dépouille peu à peu de ses attaches, jusqu'à revendiquer ce droit d'être à lui-même la première et la dernière instance normalisante.

Mais pourquoi parler d'une autonomie contre et au retour de « la logique religieuse d'origine » ? L'explication ne se trouve ni dans Durkheim, ni dans Gauchet, mais dans Clastres, que j'ai déjà cité et qui a profondément influencé Gauchet. Contre l'idée d'une société primitive étrangère au politique (sans hiérarchie, indifférente aux richesses, etc.), Clastres affirmait qu'elle était « totalité et unité », et que cette unité, « refus de la division sociale, dans l'exclusion de l'inégalité, dans l'interdit de l'aliénation », assurait « la maîtrise de son territoire sous le signe de la Loi garante de son indivision¹⁶⁷ ». Gauchet reprend l'analyse et accentue les termes. Ce qui permet cette totalité et cette unité, c'est la religion qui soustrait « le principe instaurateur » et « désarme la séparation d'une autorité légitimante et coercitive¹⁶⁸ ». La religion, en effet, toujours selon Gauchet, dissimule dans une pure extériorité ce qu'elle affirme – le socle social. À ce titre elle est une « dépossession primordiale » et « la suite est à lire [...] en termes de réappropriation¹⁶⁹ ».

Nous avons donc un point de départ : la société primitive religieuse. Quel est le point d'arrivée ? Pour Clastres, c'était « la division sociale, l'émergence de l'État » qui signaient la mort de la société primitive¹⁷⁰. Gauchet restera fidèle à cette intuition. La société sortie de la religion, c'est, avant toute chose, une société dont l'État est capable de se dresser comme l'instance instituante (norme ordonnatrice, etc.). Entre les deux points, une série d'évolutions, parfois sporadiques, parfois déterminantes, qui préparent le renversement définitif de l'humaine condition

¹⁶⁷ Pierre Clastres, *Archéologie de la violence*, Paris, Éditions de l'Aube, p. 50 et p. 42.

¹⁶⁸ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 50.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 50. On trouve à la page 43 : « L'essence du religieux est toute dans cette opération : l'établissement d'un rapport de dépossession entre l'univers des vivant-visibles et son fondement ».

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 64.

capable de se penser elle-même, parmi lesquelles, les religions de la transcendance. Comme l'hétéronomie religieuse première est le triomphe du même, tout ce qui permet de penser la distance a pour contre-effet de provoquer l'émergence d'un sujet qui se pense comme projet à faire. Contre l'idée générale d'un triomphe des religions pendant ce que Karl Jaspers appelait l'âge axial, Gauchet maintient que la transcendance marque le début de la fin de la présence au monde de l'autorité religieuse : « Plus Dieu s'éloigne en son infini, plus le rapport avec lui tend à devenir purement personnel, jusqu'à exclure pour finir toute médiation institutionnelle¹⁷¹ ». La sécularisation, donc, n'est pas la mort de Dieu au sens nietzschéen, elle n'est pas non plus la fin des superstitions au sens des Lumières, mais la fin de la religion comme principe matriciel aux sociétés, fin concomitante avec l'ascendance du sujet porteur lui-même de sa condition :

S'il y a sens ainsi à parler de quelque chose comme une « fin » ou comme une « sortie » de la religion, ce n'est partant du point de vue de la conscience des acteurs que du point de vue de l'articulation de leur pratique. Le critère n'est pas ce que pensent et croient à titre personnel les membres d'une société donnée. Ce qui compte et décide, en la matière, c'est l'ordre de leurs opérations de pensée, c'est le mode de leur coexistence, ce sont la forme de leur insertion dans l'être et la dynamique de leur activité. On peut concevoir, à la limite, une société qui ne comprendrait que des croyants et qui n'en serait pas moins une société d'au-delà du religieux. Car la religion, ce fut d'abord une économie générale du fait humain, structurant indissolublement la vie matérielle, la vie sociale et la vie mentale. C'est aujourd'hui qu'il n'en reste plus que des expériences singulières et des systèmes de convictions, tandis que l'action sur les choses, le lien entre les êtres et les catégories organisatrices de l'intellect fonctionnent de fait et dans tous les cas aux antipodes de la logique de la dépendance qui fut leur règle constitutive depuis le commencement. Et c'est proprement en cela que nous avons d'ores et déjà basculé hors de l'âge des religions. Non parce que l'influence des Églises, le nombre des fidèles et l'intensité de la foi auraient diminué assez pour qu'on les décrète dépourvus dorénavant de signification, voire pour qu'on puisse prédire leur prochaine disparition. Mais beaucoup plus sûrement parce que la logique conservatrice de l'intégration dans l'être et de la solidarité avec le donné naturel ou culturel s'est renversée, parce que la nécessité de l'attache hiérarchique s'est dissoute, parce que

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 127. Lire aussi, p. 189 : « Avec le retrait de Dieu, pourrait-on résumer, le monde, d'intangiblement *donné* qu'il était, devient à *constituer*. Dieu devenu Autre au monde, c'est le monde devenant Autre pour l'homme – doublement : par son objectivité au plan de la représentation, et par sa transformabilité au plan de l'action. Ce qui, relevons-le, correspond à un renversement terme pour terme de l'organisation antérieure. Dans le cadre de la compénétration de la sphère visible et de son principe invisible, en effet, la nature était en théorie solidaire de l'homme et en pratique inviolable pour lui ». On retrouve à plusieurs reprises des arguments qui rejoignent ce qui était soulevé dans la sous-section précédente, p. 122, p. 130, p. 152, p. 182, p. 258 et p. 328. Comparer aussi avec Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1973, p. 45 : « Si bien que la position, à l'intérieur du monde, d'un "Être suprême", distinct et limité comme une chose, est d'abord un appauvrissement. Il y a sans doute, dans l'invention d'un "Être suprême", volonté de définir une valeur plus grande qu'aucune autre. Mais ce désir d'accroître a pour conséquence une diminution ».

les contraintes à concevoir le monde en tout point uni à ses origines (pensée mythique) et partout correspondant à lui-même (pensée symbolique) se sont défaites¹⁷².

4.3 Démocratie et politique de l'autonomie. On retrouve ici la thèse de Tocqueville selon laquelle nous avançons inexorablement vers la démocratie¹⁷³. Au cœur de la démocratie : « l'égalité objective des conditions et le sentiment subjectif de l'égalité¹⁷⁴ ». Qu'est-ce que l'égalité des conditions ? Pour Tocqueville, elle ne tient pas à l'égalité des fortunes mais à la mobilité sociale. Dans les démocraties, « les rangs se confondent et les privilèges sont abolis [...] [i]l n'y a plus de lignée de riches ou de pauvres¹⁷⁵ ». Dans cette optique de la modernité comme abolition des privilèges et liberté de déterminer sa propre voie on devine le souvenir de la

¹⁷² Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, op. cit. p. 197-198. Je ne tiens pas à alourdir davantage. Gauchet, bien entendu, n'est pas le seul à avoir pensé le concept de sécularisation dans la lignée de Durkheim. On pourrait même déplorer, dans ses livres, l'absence de toute référence aux sociologies allemandes et anglophones sur la question (Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Bryan R. Wilson, Niklas Luhmann). Pour une synthèse, Karel Dobbelaere, « Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences », *Social Compass*, vol. 31, 1984. Pour des articles de fond : Tomas Luckmann, « Rétrécissement de la transcendance, diffusion du religieux ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 2014 ; Thomas Luckmann, « Moral Communication in Modern Societies », *Human Studies*, vol. 25, n° 1, 2002 ; Bryan R. Wilson, « The Return of the Sacred », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 18, 1979 ; Bryan R. Wilson, « The Functions of Religion: A Reappraisal », *Religion*, 1988 ; Karel Dobbelaere, « Bryan Wilson's Contributions to the Study of Secularization », *Social Compass*, vol. 53, 2006.

¹⁷³ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, éd. de Jean-Claude Lamberti, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1986, p. 43 : « Si, à partir du XI^e siècle, vous examinez ce qui se passe en France de cinquante en cinquante années, au bout de chacune de ces périodes, vous ne manquerez point d'apercevoir qu'une double révolution s'est opérée dans l'état de la société. Le noble aura baissé dans l'échelle sociale, le roturier s'y sera élevé ; l'un descend, l'autre monte. Chaque demi-siècle les rapproche, et bientôt ils vont se toucher. [...] Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères : il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine ; tous les événements, comme tous les hommes, servent à son développement ». La démocratie pour Tocqueville (et pour les prochains auteurs cités) se rapporte moins à un régime politique qu'à une culture. Presque toute l'œuvre de Raymond Aron se lit à la lumière de Tocqueville. On retrouve un excellent sommaire dans Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique* (Gallimard, 1967) et plusieurs études dans *Penser la liberté, penser la démocratie* (Gallimard, 2005). Pour les gens qui ne sont pas sociologues, le premier livre s'avère encore une excellente entrée en matière dans la discipline. J'ai cru comprendre cependant que son compte rendu sur Weber (un des premiers en langue française) s'appuyait sur une lecture partielle du corpus (problème d'édition, de traduction, etc.).

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷⁵ Françoise Mélonio dans « Introduction à la Seconde démocratie », *ibid.*, p. 410. Aussi, p. 411 : « C'est un sentiment. En chacun, quel que soit son statut, l'homme moderne reconnaît un semblable. [...] C'est dans ce sentiment de l'égalité, dans cette logique unifiante de l'imagination, que réside la modernité. Les sociétés anciennes, structurées en castes ou en classes, faisaient de toute différence de statut une différence de nature. La modernité consiste à renvoyer à l'accidentel, à l'essentiel toutes les différences si visibles soient-elles, qu'il s'agisse de différences sociales ou de dissemblances biologiques ».

Révolution française. Plusieurs écrivains (souvent des Français ou des auteurs rattachés à la francophonie), de fait, n'hésiteront pas à faire de la Révolution française l'évènement moderne par excellence¹⁷⁶.

Dans *Homo Hierarchus*, l'anthropologue Dumont reprendra les termes de Tocqueville pour mieux penser la notion d'individualisme. La grande innovation des sociétés modernes serait de faire de l'être humain une personne indivisible. Dans la démocratie, le sujet « incarne en un sens l'humanité entière ». La société n'est plus la fin mais le moyen, « la vie de chacun est à la fin¹⁷⁷ », et l'individu consent à obéir dans la seule mesure où il s'imagine être le détenteur du pouvoir qui le contraint (le contrat). En revanche, quand les sociétés valorisent « la conformité de chaque élément à son rôle dans l'ensemble, en un mot la société comme un tout », Dumont utilise le concept de « holisme¹⁷⁸ ». L'individualisme alors se conçoit, entre autres, comme une primauté de la relation aux choses et une ségrégation des valeurs¹⁷⁹. Le sujet politique moderne impose aux choses des valeurs (ses valeurs) qui leur sont extrinsèques. À titre d'exemple, et dans un parfait contraste avec la pensée de l'Antiquité, le formalisme kantien affirmera qu'aucune morale ne peut

¹⁷⁶ Une exemple parmi tant d'autre dans François Furet, *La Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2007, p. 922 : « Si on accepte de la définir [la modernité] par la souveraineté des individus sur eux-mêmes et sur leur mode d'être ensemble, il est clair que l'histoire de l'Europe occidentale, et de son appendice américain, en manifeste les premiers signes plusieurs siècles avant 1789 ; et que l'histoire anglaise, à sa manière inimitable, la Révolution américaine, un peu plus comparable à l'exemple français, en offrent des modalités antérieures à la Révolution française. Il reste que les hommes de 1789 donnent aux nouveaux principes un éclat exceptionnel, en faisant d'une des plus fameuses nations de l'époque le théâtre de l'universalité des droits. [...] En cela, il n'est ni inexact ni excessif de tenir l'évènement français pour fondateur et pour universel, même s'il est mêlé tout de suite, comme cela va de soi, à des déterminations particulières inséparables de ce qui l'a précédé ». Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », vol. 1, 2010, p. 168 : « Ce parcours d'élargissement et d'approfondissement du devenir – du devenir comme action et du devenir comme réflexion –, avec les dominances idéologiques successives par lesquelles il se traduit, représente l'axe central du mouvement des sociétés d'Europe depuis la Révolution française ». Voir aussi le livre *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (Seuil, 2002) de François Hartog, qui date l'entrée du futur dans le présent à la Révolution française. Noter le rapprochement entre droit subjectif et droit objectif dans la première Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen (1789).

¹⁷⁷ Louis Dumont, *Homo Hierarchus*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 23-25.

¹⁷⁸ *Idem*, *Homo aequalis I*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1977, p. 12.

¹⁷⁹ *Idem*, *Homo aequalis II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1977, p. 20.

être fondée en nature, étrangère à la volonté humaine ; qu'elle doit, au contraire, vivre en conformité avec cet attribut qui fait notre humaine condition : la raison¹⁸⁰.

S'agit-il d'une banale transposition des enjeux de la sécularisation qu'on retrouvait dans la dernière sous-section ? À quelques égards oui, et parfois la relation entre démocratie et individu autonome n'est pas aussi claire qu'on le voudrait. La démocratie est pensée comme l'envers de la tradition, à travers l'idée déjà notée que l'homme de l'histoire ne se fie plus au passé. Son autorité est immanente à lui-même (contre celle de l'empereur, du pape, de la religion, etc.)¹⁸¹. À la fixité du temps, la modernité démocratique substitue le devenir, soit « la puissance du futur inscrite dans le présent au sein de la conscience [...] acquise dans la réflexion sur l'éloignement du passé¹⁸² ».

En termes juridiques, l'idée démocratique marque la fin des identités statutaires et s'illustre en élargissant, peu à peu, les droits des individus (droit de posséder et de gérer son propre bien ; la modernité coïncide avec l'avènement du droit de propriété). L'affiliation politique n'est plus pensée en termes d'« appartenances communautaires naturelles [...] mais [en] relation à un seul et unique pouvoir, le même pour tous, qui lui octroie, ou lui dénie selon les cas, des droits qui constituent toute sa réalité politique¹⁸³ ». L'État de droit pourvoit aux individus des droits qui leur permettent d'échapper à la contrainte naturelle. En ce sens, contrairement à ce qu'avancera Marx l'émancipation des individus est dépendante de son premier attachement au pouvoir.

¹⁸⁰ Charles Taylor, *Les Sources du moi*, trad. de Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1989, p. 457-459. Je simplifie. Il est important de préciser que pour Dumont il n'y a que des types hybrides. L'holisme ne disparaît jamais parce que toute société construit un pôle référentiel, un bien commun qui permettra de médiatiser les relations.

¹⁸¹ Alain Renaut, *La Fin de l'autorité*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2004, p. 97. Le conservatisme, en général, fait de l'autorité et de la fidélité à une institution (famille, église, État, raison historique, etc.) une tendance naturelle que l'individu se doit d'honorer pour le bien-être de la collectivité et pour son propre salut.

¹⁸² Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, op. cit., p. 168. *Ibid.*, p. 64-65 : « L'autonomie, donc, cela consiste à confier le secret de son être au temps, au temps ouvert de l'avenir où l'on se projette pour se produire, afin de se retrouver et de savoir au travers de cette *praxis* ». L'analyse sur le devenir et les philosophies de l'histoire se trouve dans le Chapitre 3.

¹⁸³ Catherine Colliot-Thélène, « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte des droits comme lutte politique », *L'Année sociologique*, 2009, vol. 59, n° 1, p. 242.

Dans son étude de la genèse du droit représentatif, Gauchet, on s'en doute, ne voit dans la démocratie (la démocratie comme régime politique) que l'ultime phase d'une longue histoire. Le point de rupture, le moment moderne (la démocratie comme culture), en politique, n'est pas attribuable à la mise en place des institutions démocratiques, mais à la naissance de la souveraineté étatique elle-même (peu importe son niveau de différenciation institutionnelle), comme instance politique qui prend en charge le vivre-ensemble de l'être collectif¹⁸⁴. Après, une suite d'évènements et de cas de figure au cours desquels, en filigrane, la souveraineté démocratique exerce de plus en plus son influence¹⁸⁵. Elle atteint un point de non-retour quand l'État se dote d'un cadre administratif (ce que certains nomment « personnalité juridique »). Le droit représentatif n'aurait pas été possible sans l'émergence du monstre froid, car le dispositif gestionnaire conduit – bien qu'imparfaitement – la subjectivité souveraine qu'on pense nécessaire au contrat social¹⁸⁶. L'imprévisible tient au fait que nul ne pouvait prévoir que « la dilatation du pouvoir d'auto-constitution du social incarné dans l'État ne s'accompli[rait] que moyennant sa neutralisation doctrinale croissant et l'impersonnalité toujours plus accusée de ses opérations ». Ce qui autorise l'affirmation paradoxale : « contre toute prévision, la libéralisation du lien politique avance de pair avec l'appesantissement de la puissance publique¹⁸⁷ ».

¹⁸⁴ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, op. cit., p. 113.

¹⁸⁵ Parmi ces évènements porteurs du droit représentatif : l'évolution des monarchies du Moyen Âge tardif, le triomphe de l'absolutisme, etc. Nous retrouvons la citation de Durkheim : la société crée les individus, la religion crée la fin de la religion, la monarchie crée la démocratie, etc.

¹⁸⁶ Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, op. cit., p. 136-137 (dans la lignée de Rousseau) : « La souveraineté est celle de tous les individus pris à égalité sans qu'aucun d'entre eux entretienne le moindre rapport privilégié avec elle, de sorte que leur réunion forme un être qui existe par lui-même, en dehors d'eux, même si cette existence est idéale ou "abstraite". [...] La souveraineté, en d'autres termes, n'admet, dans son exercice, que le peuple pour titulaire. Ces deux axiomes circonscrivent l'espace du pensable, en matière de légitimité, à l'intérieur duquel va se déployer la politique de l'autonomie ».

¹⁸⁷ Pour les deux citations, *Idem*, *Le Désenchantement du monde*, op. cit., p. 353-354.

Et la société civile ? La société civile s'invite comme trouble-fête dans ce casse-tête. Pour Foucault, elle n'est qu'un succédané d'un type de gouvernementalité¹⁸⁸. Pour Gauchet, au contraire, elle marque l'apparition d'une nouvelle cohésion des collectifs qui ne « relève pas d'un ordre voulu, mais d'une organisation qui se développe de son propre mouvement¹⁸⁹ ». Car l'appesantissement de la puissance publique débouche à son tour sur la création de cette société civile, entendue précisément comme cet espace autonome où se côtoient le privé et le public qui échappe en pratique à l'État dont le mandat est pourtant de le prendre en charge. L'État comme ensemble, comme puissance souveraine désignant la nation juridiquement organisée (territoire, population, pouvoir de coercition, absence d'ennemi intérieur, etc.), cède à l'État de droit comme partie de ce tout, simple gouvernement régulateur et garant de l'ordre de la loi dépourvu de volonté, pouvoir qui s'exerce à partir d'un centre dont il ne semble être que l'appareil, ouvert (en théorie) à la demande sociale. L'avènement de la société civile, autrement dit, détrône le politique « de son ancienne prééminence ordonnatrice¹⁹⁰ » ; « Non seulement ainsi le pouvoir ne constitue pas la société, mais il ne peut qu'émaner d'elle et servir les fins supérieures dont elle est le réceptacle ». Au consensus politique fait contrepoids le consensus social ; à une liberté positive, une liberté négative. Il revient à Benjamin Constant d'avoir mis en relief cette césure en associant la modernité au droit privé :

Ainsi chez les anciens, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés. Comme citoyen, il décide de la paix et de la guerre ; comme particulier, il est circonscrit, observé, réprimé dans tous ses mouvements ; comme portion du corps collectif, il interroge, destitue, condamne, dépouille, exile, frappe de mort ses magistrats ou ses supérieurs, comme soumis au corps collectif, il peut à son tour être privé de son état, dépouillé de ses dignités, banni, mis à mort, par la volonté discrétionnaire de l'ensemble dont il fait partie. Chez les modernes, au contraire, l'individu, indépendant dans sa vie privée, n'est, même dans les États les plus libres, souverain qu'en apparence. Sa souveraineté est restreinte, presque toujours suspendue ; et si à des époques fixes,

¹⁸⁸ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 300 : « La société civile, ce n'est pas une réalité première et immédiate. La société civile, c'est quelque chose qui fait partie de la technologie gouvernementale moderne ».

¹⁸⁹ Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, op. cit., vol. 1, p. 207.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 210. Même référence pour la prochaine citation.

mais rares, durant lesquelles il est encore entouré de précautions et d'entraves, il exerce cette souveraineté, ce n'est jamais que pour l'abdiquer.

Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances¹⁹¹.

Il ne s'agit, pour l'instant, que d'un aperçu. Comme on le constate, la modernité décrite en termes politiques n'est pas la plus facile à baliser. Derrière les termes de : démocratie, devenir, individualisme, souveraineté, sujet de droit, pouvoir représentatif, État, société civile, on pressent surtout un ensemble de réalités disparates, et l'amateur peine à s'orienter¹⁹². Il convient pourtant d'y revenir. Derrière ce fatras de concepts, on devine une constante : la visée d'autonomie, l'individu jouissant de certains droits qui font de lui le propriétaire de ses biens et de sa personne. Si l'objet de la politique est la liberté et si cette liberté est pensée en termes d'autonomie, alors la politique moderne implique « la suppression des groupes dominants et des institutions qui incarnent et instrumentent cette domination [...], le véritable auto-gouvernement des collectivités, l'auto-organisation de la société » ; pour le dire autrement, avec Castoriadis, « cette autonomie signifie l'auto-institution explicite de la société¹⁹³ ».

4.4 Affirmation du moi et subjectivité. Dans un cadre complètement différent, Charles Taylor avancera l'idée stimulante qu'il faut comprendre l'autonomie moderne comme une manière

¹⁹¹ Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celles des Modernes*, dans *Œuvres politiques*, 1874, [https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_politiques_\(Constant\)/De_la_libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes](https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_politiques_(Constant)/De_la_libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes). La distinction est reprise et approfondie dans les livres d'Isaiah Berlin.

¹⁹² Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Quadrige, 2013, p. 22-23 : « Ce n'est pas seulement à la base de la science que se rencontrent des notions vulgaires, mais on les retrouve à chaque instant dans la trame des raisonnements. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne savons pas avec certitude ce que c'est que l'État, la souveraineté, la liberté politique, la démocratie, le socialisme, le communisme, etc., la méthode voudrait donc que l'on s'interdise tout usage de ces concepts. Et cependant les mots qui les expriment reviennent sans cesse dans les discussions des sociologues. On les emploie couramment et avec assurance comme s'ils correspondaient à des choses bien connues et définies, alors qu'ils ne réveillent en nous que des notions confuses, mélanges indistincts d'impressions vagues, de préjugés et de passions. »

¹⁹³ Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, Paris, Seuil, 2007, p. 145.

d'être authentique vis-à-vis de soi. Elle ne découle donc pas d'un état de société (elle n'est pas institutionnelle) mais d'un assentiment intérieur : « Notre notion moderne du Moi se rattache à un certain sens (ou peut-être à une famille de sens) de l'intériorité, et on pourrait même dire qu'elle est constituée par ce sens¹⁹⁴ ». Pour cette raison, elle commence avec Montaigne et Rousseau, non plus dans la recherche d'une description générique de l'agent humain en tant qu'« âme, raison ou volonté », mais comme l'esquisse nébuleuse d'un moi qui « circonscrit désormais un espace de question¹⁹⁵ ». Une première caractéristique de la modernité tiendrait à la généralisation de l'expressivisme, associée à un pouvoir d'autoformulation expressive :

L'expressivisme fournit la base d'une individuation nouvelle et plus pleine. C'est l'idée, qui se développe à la fin du XVIII^e siècle, que chaque individu est différent et original, et que cette originalité détermine la façon dont il doit vivre. Certes, la simple notion de différence individuelle n'est pas nouvelle. Rien de plus évident ou de plus banal. Ce qui est nouveau, c'est que la différence porte en réalité à conséquence quant à la façon dont nous sommes appelés à vivre. Les différences ne sont pas seulement des variations accessoires à l'intérieur de la même nature humaine fondamentale ; ou encore des différences morales entre des individus bons et méchants. Elles impliquent plutôt l'idée que chacun d'entre nous doit suivre sa propre voie ; elles imposent à chacun l'obligation de se mesurer à sa propre originalité¹⁹⁶.

Dans cette perspective, l'histoire du moi coïncide avec l'histoire de l'art. Chez les romantiques, l'imagination est utilisée à des fins épiphaniques et transfiguratoires ; l'originalité implique un rejet du conformisme et des conventions ; le monde devient une émanation de l'esprit offerte à l'investigation poétique, capable de faire miroiter ses secrets dans l'étude attentive de la nature¹⁹⁷. Avec Baudelaire, nous l'avons vu, cette quête s'infléchit en quête de soi : le monde reçoit l'assentiment subjectif du moi, qui y décèle les perles de la mode. Mais tout cela relève du passé. La thèse que cherche à défendre Taylor se trouve, *in petto*, dans la conclusion, à savoir : plus nous

¹⁹⁴ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 151.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 239. Taylor aime citer en longueur lui aussi ; les extraits figurent dans son livre.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 470-471.

¹⁹⁷ *Idem*, *The Ethic of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p. 65. Taylor s'appuie en particulier sur les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller.

avançons dans la modernité, plus ce moi est rapporté sur un mode purement subjectif, sans aucune attache extérieure, sans aucune instance normalisante autre que l’assentiment intérieur.

Sa démonstration s’appuie en grande partie sur le modernisme. Le modernisme a la particularité d’exalter l’intériorité tout en décentrant le moi. Ce décentrement reflète une perte de sens et une remise en question radicale du monde, le refus de toute réalité absolue ; il rejette l’idée même d’épiphanie¹⁹⁸. Comme l’écrit Ricardo J. Quinones – suivi de près par Taylor – :

Across this wide range of human allegiances – perhaps most aptly summarized as “historical values” – the Modernists experience a sense of disruption. Their values no longer satisfy: something has happened to the historical momentum and sense of coherence. And this is the Modernist's point of departure. Hovering above the line of human experience and yawning beneath it is empty space. [...] In each of these works, the experience is distinct of a suddenly revealed cosmic emptiness behind human experience, of the unresponsiveness of all surroundings that seriously questions humanistic ideals or simple endeavour, and even of the dissolution of the known, ordinary, solid world¹⁹⁹.

L’aventure moderniste, en somme, est une longue errance à travers la multiplicité des perspectives. L’authenticité n’est pas recherchée comme chez le dandy de Baudelaire – toute quête délibérée en la matière étant vouée à l’échec – mais plutôt offerte par surprise, comme un état de grâce, évanescence – quand elle est offerte²⁰⁰. Exemple à ce titre la vision rêvée de Hans Castorp, le protagoniste de *La Montagne magique*. Après s’être égaré en balade de ski, le jeune homme tombe dans un étrange sommeil, agité par des apparitions alléchantes de jeunes éphèbes et des scènes consternantes de marâtres en sang. Ce rêve éveillé, véritable épiphanie, lui dévoile la sagesse du monde :

Vie ou mort, maladie, santé, esprit et nature. Sont-ce là des contraires ? Je demande : sont-ce là des problèmes ? Non, ce ne sont pas des problèmes, et le problème de leur noblesse n’en est pas un. La déraison de la mort relève de la vie, sinon la vie ne serait pas vie, et la position de l’Homo Dei est au milieu, avec la déraison et la raison, de même que sa position est entre la communauté mystique et l’individualisme inconsistent. [...] Dans ces positions, il lui faut avoir avec lui-même des rapports raffinés, galants et aimablement respectueux, car lui seul est noble, mais les

¹⁹⁸ Peter Dews, *The Limits of Disenchantment*, 1995, p. 69, disponible sur <https://newleftreview.org/issues/i213/articles/peter-dews-the-limits-of-disenchantment.pdf>.

¹⁹⁹ Ricardo J. Quinones, *Mapping Literary Modernism*, Princeton University Press, 1985, p. 33 et p. 40.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 177.

contraires ne le sont pas. L'homme est maître des contradictions, elles existent grâce à lui et, par conséquent, il est plus noble qu'elles. Plus noble que la mort, trop noble pour elle, et c'est la liberté de son cerveau. Plus noble que la vie, trop noble pour elle, et c'est la pitié dans son cœur. [...] Je veux garder dans mon cœur ma foi en la Mort, mais je veux clairement me souvenir que la fidélité à la mort et au passé n'est que vice, volupté sombre et anti humaine lorsqu'elle commande à notre pensée et à notre conduite. *L'homme ne doit pas laisser la mort régner sur ses pensées au nom de la bonté et de l'amour*²⁰¹.

La Montagne magique retient l'attention parce que le livre enseigne contre toute attente qu'on ne peut échapper aux exigences de la contingence. De manière abrupte, Hans Castorp est arraché au confort intemporel du Berghof, il participe à la guerre. Se déploient donc deux consciences du temps, incompatibles l'une avec l'autre, et la vie de chaque personne se déroule sur une multitude de niveaux²⁰². La béatitude contemplative, l'observation désintéressée, n'est plus possible. Le défi pour chacun est de s'accommoder avec la réalité prosaïque et de s'accepter comme typique.

Même les auteurs qui nient la subjectivité doivent être lus comme les simples porte-parole d'une vision personnelle. Pour Taylor, la théologie d'un Yeats ne se comprend qu'à partir du moment où on conçoit qu'elle est « réfractée par une sensibilité particulière²⁰³ ». Si chacune et chacun reste libre de puiser à son aise dans les références mythologiques et religieuses, il n'empêche que ces récits n'ont plus de crédit dans l'espace public : « Chez le sujet désengagé moderne, la pensée et l'évaluation se situent dans l'esprit en un sens nouveau et plus fort, parce que l'esprit est maintenant le lieu exclusif de ces réalités, que nous pouvons désormais appeler "psychique"²⁰⁴ ». La communication symbolique, par conséquent, ne se fait qu'à partir d'un mode transactionnel, sans l'accréditation du collectif, et une part de l'entreprise poétique contemporaine

²⁰¹ Thomas Mann, *La Montagne magique*, trad. de Maurice Betz, Paris, Fayard, 1931, vol. 2, p. 208-209. Comme dans la plupart de ses textes, l'auteur a parfaitement conscience que l'ultime révélation laisse rarement son empreinte sur le monde. *Ibid.*, p. 211 : « Le soir même, il ne comprenait plus très bien ce qu'il avait pensé ». Ce qui est mis de l'avant ce n'est pas le caractère éphémère du phénomène, mais l'incapacité congénitale de le comprendre.

²⁰² Charles Taylor, *Les Sources du moi*, op. cit., p. 599.

²⁰³ *Ibid.*, p. 612.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 244.

sera d'infuser au langage une part de sa majesté plénière d'antan, en se résorbant alors en elle-même.

L'individu moderne, conclut Taylor, est un producteur de symboles qui ne reçoit d'autre aval que lui-même. Il est hors de tout transcendantal. Il s'agit pour Taylor, bien entendu, d'une perte, et de nombreuses pages des *Sources du moi* annoncent déjà *L'Âge séculier*²⁰⁵.

5. Modernité et révolution scientifique²⁰⁶

5.1 Quelle rupture ? Il paraît saugrenu de finir par le commencement. La révolution scientifique porte en elle tout ce que nous avons relevé : fin de l'autorité, sécularisation, promesse de l'autonomie, rationalisation, technique, capitalisme, individualisme, etc. Elle condense le moment où ces changements sont devenus possibles. Grâce à la révolution scientifique, l'être humain devient possesseur de la nature. Il ne la contemple pas, il ne l'imité pas, il ne l'accompagne pas, il ne la corrige pas, comme le voulait l'art antique – il la transforme, il en devient le maître²⁰⁷. D'où une nouvelle nature qui n'est plus identique à elle-même mais qui relève d'une combine, de l'*homo faber*. La grande découverte scientifique tient en partie à ce qu'elle se découvre en tant que découverte à faire ; la vérité n'est plus un champ clos, elle devient la « fille du temps » (Bacon),

²⁰⁵ *Les Sources du moi* se lit comme une longue étude de la sécularisation de notre rapport au langage et de notre capacité de créer des symboles. Taylor revient à plusieurs reprises sur le désenchantement du monde. Pourquoi alors ne pas l'avoir rangé en 4.2 ? Parce que la sécularisation n'en est que l'armature. En fait le livre est une histoire très érudite de la philosophie et de l'art et on se demande s'il était bien nécessaire d'écrire 460 pages avant d'aborder ce qui pour lui constitue l'essentiel : le tournant expressiviste. Considérant que le livre cherche à penser les rapports du langage au collectif, on s'étonne aussi de ne retrouver aucune référence à la littérature populaire et aux mythes modernes.

²⁰⁶ Je ne suis pas scientifique. Je m'en tiens, pour cette raison, au strict minimum. Ce résumé gagnerait à être bonifié par plusieurs lectures.

²⁰⁷ Alain Renaut, *La Fin de l'autorité*, op. cit., p. 31 : « Chez Pic de la Mirandole, la Renaissance italienne découvre que le Créateur n'a fait grâce à l'homme d'aucun autre don que de celui de s'affirmer comme son propre "maître", de modeler son être et de conquérir par sa seule volonté la place qu'il voudra occuper au sein de l'ordre du réel. Celui à qui il s'était ainsi trouvé dit que sa dignité résidait dans la façon dont, "installé au milieu du monde", il lui appartient de se faire le "maître de lui-même" apprend encore, chez Descartes, qu'il dépend aussi de lui de se rendre par sa raison "comme maître et possesseur de la nature" ».

elle reste à conquérir et elle se déploie à l'infini²⁰⁸. La révolution scientifique, en bref, institue peu à peu un rapport mécanique au monde²⁰⁹. Mais elle n'est pas encore ce qu'on lui reprochera : un rapport instrumental aux choses qui n'aurait pour fin que l'appropriation. Elle vise d'abord à rendre le monde plus viable. La modernité est un acte intellectuel nouveau, qui « consiste dans l'affirmation de la raison humaine dans son pouvoir authentiquement créateur et transformateur²¹⁰ ». Elle ratifie « la négation de toute vérité qui se donne pour absolue et définitive²¹¹ ». Pour Hans Blumenberg, elle marque surtout la fin de la théologie :

La modernité est « légitime » non parce qu'elle se réfère à un héritage théologique, mais parce qu'elle apporte la réponse à une question à laquelle le Moyen Âge n'avait pas su répondre. Et puisque répondre à une question, c'est le plus souvent aussi en changer la formulation, on peut dire que la modernité est aussi et avant tout un requestionnement, une reformulation en de nouveaux termes des questions posées à l'âge théologique. La question n'est plus en effet celle de la réalisation d'une fin ultime de l'homme, mais, plus modestement, de l'amélioration possible

²⁰⁸ Hans Blumenberg, *La Raison du mythe*, trad. de Stéphane Dischauer, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 2005, p. 115 : « Dans la répétition cyclique considérée comme forme fondamentale du cosmos, mouvement et repos s'unissent, de même que, dans la métaphysique d'Aristote, les sphères célestes imitent par leur rotation le premier moteur. Cela n'est pas seulement, et pas en premier lieu, un reste de platonisme ; c'est en même temps la présentation d'une réalité qui apparaît, encore pour notre tradition métaphysique, comme suprêmement rationnelle. Le mouvement se réalise dans l'horizon fini des possibilités préformées eidétiquement, un horizon dont la finitude n'est pas ressentie comme une limitation, qui révèle au contraire la répétition comme mode de confirmation et de vérification dans le retour au toujours-identique. Si l'on adopte le point de vue du concept moderne de réalité, l'opposition entre *mythos* et *logos* devient ici secondaire : le contexte ouvert admet toujours du nouveau à l'infini et compense l'incertitude de l'attente grâce au calcul de la prévention scientifique et technique. En revanche, dans l'horizon ferme de l'évidence momentanée, toute certitude existait sur le mode d'une connaissance préalable de ce qui pouvait venir ». Une part de mon hésitation à écrire cette partie tient au fait que les auteurs qu'il faut lire (Blumenberg, Ernst Cassirer, notamment) renvoient sans cesse à une terminologie qui m'échappe et à un corpus que je n'ai pas lu. On lit par exemple dans *La Raison du mythe*, p. 119 : « La destruction de la figure du cercle – par la première loi de Kepler et le parallélogramme des forces chez Newton – est déjà l'expression d'un tout autre concept de réalité, pour lequel la figure pure devient la valeur limite d'innombrables transitions et déformations ». Même la paraphrase, en l'occurrence, semble vaine.

²⁰⁹ Ici quelques auteurs (Dumont, Baechler) utilisent la notion d'« artificialisme ». Elle est très proche de la notion d'individualisme. Lire par exemple dans Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, op. cit., p. 191 : « En germe dès la Renaissance au moins, l'illusion technicienne triomphe en Occident à partir du XVIII^e siècle. On peut la définir comme la conviction du caractère artificiel de la condition humaine et des sociétés. La matière humaine est donc une matière première dont l'on peut faire ce que l'on veut. On peut l'améliorer et instaurer un état de perfection et de bonheur. Cette conviction première débouche sur l'obsession du progrès et du caractère instrumental des découvertes ».

²¹⁰ Thierry Gontier, « Entre revendication de sécularisme et “théorème de sécularisation”. Le statut de la modernité philosophique », *Éthique, politique, religions*, 2013, p. 83. L'article est le meilleur résumé du volumineux *La Légitimité des Temps modernes* de Hans Blumenberg.

²¹¹ *Idem*, « Blumenberg : les origines de la modernité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 2012, p. 8.

de sa condition dans l'histoire. De ce point de vue, la modernité constitue bien une sortie du théologique, et non une transformation de ce théologique en une forme de théologie mondaine²¹².

À l'opposition entre le monde sensible et le monde intelligible, la révolution scientifique parviendra à imposer sa vision d'une physique régie par le langage universel des mathématiques. La nature devient autonome, distincte de la société, pure étendue dotée d'ordre intégral, et l'être humain dispose d'un outil – la raison – qui lui permet de déchiffrer les lois universelles de cet ordre transcendant à lui-même et d'aider ses semblables. De là à une complète déspiritualisation, comme le soutient le philosophe Daryush Shayegan en analysant Descartes, la trajectoire était fatale :

En dépréciant les qualités sensibles et en les réduisant aux modes subjectifs de la perception, la pensée moderne infirmait toutes ces correspondances occultes qui, grâce aux homologies s'étendant aux sons, aux couleurs, aux formes, englobaient toutes les triades relatives à l'épistémologie, à la mythologie, à la cosmologie, dans une vision totalisante de l'Être. En extirpant la finalité eschatologique et en transformant la causalité en lois du mouvement, elle rendait impossible toute remontée aux sources comme toute descente vers le bas, voire tout rapport entre Dieu et monde. En faisant enfin de la pensée une faculté calculatrice distinguant les choses en vertu des critères de clarté et de distinction, elle éliminait toute possibilité d'une connaissance illuminative et gnostique²¹³.

²¹² *Idem*, « Entre revendication de sécularisme et "théorème de sécularisation" », *op. cit.*, p. 81. Tout le débat sur la sécularisation est ici. L'intérêt de Blumenberg est de récuser le terme, moins pour nier ce qu'il désigne dans la langue commune (le désenchantement du monde), que pour déplorer l'usage péjoratif qu'en font plusieurs philosophes. Blumenberg répond notamment au juriste Carl Schmitt, qui soutenait que tous les concepts de la modernité découlaient d'une mauvaise transposition de la théologie médiévale, et qu'à ce titre, leur valeur était purement négative. Marc Angenot évoque très rapidement ce débat dans *La Querelle des « nouveaux réactionnaires » et la critique des Lumières*, Montréal, coll. « Discours Social », 2014, p. 100. Nous retrouverons les thèses de Carl Schmitt dans un autre contexte. En glanant un peu, j'ai cru comprendre la conclusion de Blumenberg différait de celle d'Ernst Cassirer. Voir Jean Seldengart « Hans Blumenberg, lecteur et interprète de l'œuvre de Copernic », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2012, p. 33.

²¹³ Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?*, Paris, Les Presses d'Aujourd'hui, 1982, p. 84. Sur Descartes, voir *ibid.*, p. 79 : « La déspiritualisation mécanique de la nature est grosse de deux autres conséquences : 1) la séparation qualitative de l'homme et de la nature, voire la différence fondamentale entre dehors et le dedans, entre ici et là-bas qui deviennent deux substances hétérogènes ; 2) la dépréciation des qualités sensibles qui n'appartiennent plus à l'ordre des phénomènes de la nature. Le monde vidé de sa substance magique devient une étendue géométrique dont les lois sont mathématiques, et l'homme un *ego* isolé en suspens dans le monde ; doublement aliéné par rapport à un Dieu qui devient un concept moral et à une nature qui se *désenchante*. Les deux moitiés de l'homme s'excluent à ce point qu'il ne peut même plus être question, par principe, d'une union entre l'esprit et le corps. La déspiritualisation mécanique de la nature correspond à la théorie dualiste du monde, à cette brèche *fondamentale* qui, opposant le monde intérieur au monde extérieur, trouve son expression philosophique dans le dualisme cartésien de la chose pensante et de la chose étendue ». Voir aussi Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *op. cit.*, p. 55 : « L'outil change en même temps la nature et l'homme : il asservit la nature à l'homme qui le fabrique et l'utilise, mais il lie l'homme à la nature asservie. La nature devient la propriété de l'homme mais elle cesse de lui être immanente. Elle est sienne à la condition de lui être fermée. S'il met le monde en son pouvoir, c'est dans la mesure où il oublie qu'il est lui-même le monde : il nie le monde mais c'est lui-même qui est nié ».

6. Brèves considérations intermédiaires

6.1 Que retenir ? Ce petit bilan est superficiel, mais il nous permet d'aller à l'essentiel. De ce qui précède, on peut déjà tirer quelques conclusions partielles. D'abord, que le concept de modernité renvoie à une constellation d'idées qui défie toute forme de chronologie. Les protestants de Weber sont-ils plus modernes que Descartes ? Descartes est-il plus moderne que Kant ? Kant est-il plus moderne que Baudelaire ? Baudelaire est-il plus moderne que Lucien de Samosate ? Sont-ils tous modernes ? La sédition de Nika et la révolution cosaque sont-elles des événements modernes ? Faut-il parler de plusieurs modernités, un peu comme on parle de haut et de bas Moyen Âge ? On ne sait pas si le terme renvoi à un processus ou à un état, s'il s'agit d'une coupure épistémique ou d'une évolution dans les institutions. Comme il n'y a pas d'emploi fixe du concept, on serait porté à croire qu'il ne peut y en avoir que des recours idéologiques, ce que répètent avec force certaines critiques. Comment construire une politique avec de telles théories ? Derrière la modernité, il y n'aurait qu'un effort d'affirmer la supériorité d'une société sur une autre (d'un groupe de personnes sur un autre), la préséance d'un mode de pensée sur un autre²¹⁴.

²¹⁴ C'est ce que suggère Bruno Latour dans son essai confus *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991, p. 69 : « La modernité n'a jamais commencé. Il n'y a jamais eu de monde moderne ». De même pour la modernisation : ça ne veut rien dire. La lecture de ce livre célébré est particulièrement agaçante, malgré quelques aperçus utiles. Le livre reconduit les idées du *Paradigme perdu* d'Edgar Morin, sans jamais le citer. Après avoir assimilé le jargon (les pratiques de « traduction » et de « purification critique », la prolifération « des hybrides », « des monstres » et des « réseaux », l'omniprésence des « quasi-objets », etc.), on se rend compte que l'auteur essaye maladroitement de décrire l'autonomisation des sphères de savoir et le polythéisme des valeurs de Weber. Sans son même souci du détail et sans sa même rigueur. Nous ne savons jamais si la modernité se rapporte au processus d'autonomisation des sphères lui-même (pour Latour : la séparation entre la Nature, « les choses-en-soi », et la société ; ce qu'il nomme « le grand partage ») ou à une des configurations de ce processus (l'apparition tardive de « laboratoires », le déclin de la critique analogique au profit de la critique idéaliste pendant l'âge baroque). Parfois nous sommes censés croire que cette autonomisation est apparue à l'époque de Hobbes, d'autres fois au temps d'Archimède. Comme les analyses historiques et sociologiques sont presque inexistantes dans le livre, nous devons aussi croire l'auteur quand il affirme que seul l'Occident, encore aujourd'hui (le livre a été écrit en 1991 !), aurait vécu cette autonomisation et que « l'oubli de l'Être » n'a rien d'irréversible, du moment qu'on décolonialise les disciplines. Tantôt la modernité désigne une cognition, tantôt un ensemble d'institutions, tantôt un savoir, tantôt une manière d'écrire la science, etc. S'ensuit un programme audacieux : il reviendrait à l'épistémologie de Bruno Latour (et à elle seule, bien entendu) de renouer ce qui a été rompu et de retrouver cette cognition prémoderne holiste (d'avant « le grand partage ») à travers la description des quasi-objets (fragmentés, déchirés, détachés de la plénitude première) en réseaux. Luc Boltanski, qui a travaillé avec Latour, apporte des clarifications utiles dans *De la critique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2009, p. 183. Plus concrètement, sur la critique de la modernité, consulter l'article « Feminism, Modernity and Critical Theory » d'Amy Allen, *International Critical Thought*, vol. 3, 2013, p. 273 :

Cette accusation, qui n'est pas complètement infondée, est pourtant malheureuse parce que le terme ne veut pas rien dire pour autant. On remarque notamment une certaine récurrence dans les thèmes : sécularisation, banalisation de la raison instrumentale, revendication de l'autonomie et affirmation de l'individu, triomphe de l'identité sur la communauté, sécurisation de la propriété, consolidation de l'État – pour s'en tenir aux principaux. Nous ne savons pas toujours exactement à quoi ces mots renvoient et ce qu'ils impliquent, s'ils désignent des visées (le cas échéant nous savons encore moins si ces visées sont toujours souhaitables) ou s'ils décrivent des changements concrets dans la société et dans les conduites (changements parfois aux conséquences délétères), mais ils figurent dans les textes, ils traduisent des aspirations, des jugements et des expériences qui

« The idea that the normative ideals and political institutions of European modernity represent historical progress over traditional, premodern forms of life is, from a political point of view, bound up with the project of European colonialism and American neo-imperialism, and, from an epistemological point of view, rests on problematic and self-congratulatory assumptions about the superiority of modern political institutions and forms of social organizations ». Constat qu'on retrouvait dans Hazel Carby, « Femme blanche écoute ! », dans Elsa Dorlin (dir.), *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 91 : « Trop souvent les concepts du progrès historique sont invoqués, aussi bien par la gauche que par les féministes, afin de créer une échelle des "libertés civilisées". Lorsqu'il s'agit de dépeindre les pratiques sexuelles barbares, le "Tiers monde" est mis au premier plan et comparé au "Premier monde", vu comme plus "éclairé" et plus "progressif". Les grandes métropoles occidentales déterminent le champ de questions à poser aux autres systèmes sociaux et, du même coup, fournissent les critères d'après lesquels toute pratique "étrangère" sera mesurée ». On pourrait observer, par exemple, que certaines sociétés non modernes ont donné plus d'agentivité politique à des groupes marginalisés (le « pouvoir de négociation » de Leghorn et Parker, etc.) que les sociétés modernes ne l'ont jamais fait au nom de l'autonomie de pensée. En littérature, lire Tayeb Salih, *Saison de la migration vers le nord*, trad. d'Abdelwahab Meddeb et Fay Noun, Arles, Actes Sud, 1996, p. 98 : « Ils nous ont apporté le germe de la plus grande violence, la millénaire violence européenne sans exemple dans l'Histoire ». René Maran, *Batouala*, Paris, Magnard, 2002, p. 100 : « Nous ne sommes que des chairs à impôt. Nous ne sommes que des bêtes de portage. Des bêtes ? Même pas. Un chien ? Ils le nourrissent, et soignent leur cheval. Nous ? Nous sommes, pour eux, moins que ces animaux, nous sommes plus bas que les plus bas. Ils nous crèvent lentement ». Wole Soyinka, *La Mort et l'écuyer du roi*, trad. de Thierry Dubost, Paris, Hatier, 2002, p. 76 : « Olunde. [J']ai eu tout mon temps pour étudier votre peuple. Je n'ai rien vu, en fait, qui vous donne le droit de juger les autres peuples et leurs coutumes. Rien du tout ». Maryse Condé, *Moi, Tituba sorcière*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1986, p. 84 : « Les Indiens ? Je les redoutais moins ces "sauvages" que les êtres civilisés parmi lesquels je vivais qui pendaient les vieillards aux arbres ». An Antane Kapesch, *Je suis une maudite sauvageresse*, éd. de Naomi Fontaine, Montréal, Mémoire d'encrier, 2019, p. 55 : « Depuis que le Blanc est notre voisin, presque chaque jour nous l'entendons dire : "Les Indiens ne sont pas civilisés." Depuis qu'il est notre voisin dans notre territoire, nous les Indiens, nous constatons souvent que le Blanc est moins civilisé que nous ». En revanche, si on conçoit que toute revendication au nom de l'autonomie de l'individu est « moderne », il s'ensuit que plusieurs de ces critiques contre les inégalités modernes cherchent non pas à dénigrer les acquis de la modernité mais bien à les honorer. Le *Combahee River Collective*, dans Elsa Dorlin (dir.), *op. cit.*, p. 63 : « Par-dessus tout, notre politique a surgi initialement de la croyance partagée que les femmes Noires ont une valeur intrinsèque, que notre libération est une nécessité, non comme accessoire de celle de quelqu'un/e d'autre mais à cause de notre propre besoin d'autonomie comme personnes humaines ». Relire la citation de Malcolm X de l'introduction générale. Les modalités sont multiples : cette émancipation peut se faire sans ou avec l'aide du groupe dominant par des moyens pacifiques (libéraux) ou violents.

s'observeront en Occident et ailleurs²¹⁵. À moins de nier à l'Histoire la capacité de mener des comparaisons afin de mieux comprendre le concret du passé, toute connaissance des sociétés sera impossible. Décrire la modernité n'est pas forcément se rabattre sur des jugements normatifs. Les historiens de métier peuvent expliquer pourquoi telle tribu de tradition orale ne ressemble pas à la cour du Roi-soleil ou à l'État-providence, sans jamais décréter qu'une structure est meilleure qu'une autre (encore qu'il soit manifeste que chaque culture a ses avantages et ses inconvénients, ses capacités de production, etc. : les Romains ne pouvaient pas construire de bombe nucléaire) et trahir mes intérêts de classe, ma race, mon genre, mon identité sexuelle, etc. Par la sélection des sources et le tri des documents, j'indique mes préférences personnelles, je reflète sans doute les préjugés de mon époque et de ma discipline (la *doxa épistémique* de Bourdieu), mais cette concession à la partialité et à l'incomplétude ne devrait pas être systématiquement assimilée à une forme (coupable) de mépris ou de dénégation. Les historiennes et les historiens ne seront jamais parfaits (ce n'est, d'ailleurs, pas leur prétention), mais un professionnel peut être à la fois médiocre et désintéressé.

7. Le mal du siècle

7.1 Amorce. Cette section se veut un intermède entre les deux grandes divisions de ce chapitre. Comme je l'ai suggéré, une bonne façon de s'orienter dans le labyrinthe des notions est de se demander si l'équivalence « modernité = aliénation » est valide. La première partie suggère, non pas qu'elle ne peut l'être parce que le premier des termes est flou, mais bien au contraire qu'en vertu de ce flou elle a tous les moyens de toujours l'être. Dans cette deuxième partie, j'ai l'intention

²¹⁵Alexandre Escudier, « “Temporalisation” et modernité politique : penser avec Reinhart Koselleck », *Revue germanique internationale*. Koselleck décrit l'expérience moderne en termes d'accélération des dynamiques différentielles (un peu comme Weber) et de diffusion massive d'une nouvelle sémantique politique et sociale.

de mener le même exercice à partir de la notion d'aliénation. Toujours dans les mêmes limites : en m'appuyant sur un corpus foncièrement limité et en négligeant plusieurs questions d'érudition. Encore une fois, le but est double : répondre à la question du chapitre et présenter une communauté d'arguments que nous retrouverons dans les chapitres ultérieurs. L'objectif visé n'est pas d'apporter de nouvelles contributions à la critique mais de présenter une série de points d'ancrage à partir desquels la révolte politique s'est pensée au cours de l'histoire. Nous arriverons alors à une conclusion monotone : l'aliénation, comme la notion de modernité, a été employée dans une multitude de contextes, ce qui en rend l'usage aisé.

Les textes littéraires du XIX^e siècle forment une sorte de passage obligé pour ce genre d'étude parce qu'ils nous convainquent, contre l'optimisme utopique et scientiste qui s'empare de l'époque (saint simonisme, positivisme de Comte, socialisme, etc.) et contre les promesses de la modernité, que les choses ne vont pas très bien. Non pas qu'elles aillent forcément mal et qu'elles n'ont jamais été pires. Simplement, encore qu'elles puissent être profondément malheureuses, elles ne sont pas pleinement satisfaisantes, et il est tentant de penser qu'elles pourraient aller mieux. Elles trahissent à tout le moins le malaise qu'entretiennent les contemporains avec leur époque. Si dans certains cas, comme dans le *Lenz* de Büchner, ce malaise mène à la folie, l'important reste qu'il ne touche pas seulement les intellectuels mais les personnes de toutes les conditions. Malaise qui recevra plusieurs noms : spleen, byronisme, mélancolie, nihilisme, pessimisme, etc. Il est endémique, comme le notera Musset :

Ainsi, ayant été atteint, dans la première fleur de la jeunesse, d'une maladie morale abominable, je raconte ce qui m'est arrivé pendant trois ans. Si j'étais seul malade, je n'en dirais rien ; mais comme il y en a beaucoup d'autres que moi qui souffrent du même mal, j'écris pour ceux-là, sans trop savoir s'ils y feront attention ; car, dans le cas où personne n'y prendrait garde, j'aurai encore retiré ce fruit de mes paroles de m'être mieux guéri moi-même, et, comme le renard pris au piège, j'aurai rongé mon pied captif²¹⁶.

²¹⁶ Alfred de Musset, *La Confession d'un enfant du siècle*, Paris, Garnier-Flammarion, 2020, p. 59-60.

En littérature française, sont cités, d'habitude, Chateaubriand²¹⁷, Constant²¹⁸, Hugo²¹⁹, Flaubert²²⁰, Baudelaire²²¹ – et plusieurs autres.

Dans ses *Essais de psychologie contemporaine*, Paul Bourget en offre sans doute une des analyses les plus pénétrantes :

Certes, ce *taedium vitae*, cet ennui, pour lui donner son nom moderne, mais en le prenant dans son sens tragique, a toujours été le ver secret des existences comblées. D'où vient cependant que ce « monstre délicat » n'ait jamais plus énergiquement bâillé sa détresse que dans la littérature de notre siècle, où se perfectionne tant de condition de la vie, si ce n'est que ce perfectionnement même, en compliquant aussi nos âmes, nous rend inhabile au bonheur²²²?

Le mot « modernité » n'est pas employé mais on le devine sans peine. C'est un peu le constat du spécialiste de la mélancolie Wolf Lepenies dans *Qu'est-ce qu'un intellectuel ?*. Le mélancolique, par définition, souffre du malheur auquel il s'est attaché et de son incapacité à agir. La propagation

²¹⁷ Chateaubriand, *Atala*, René, *Les Aventures du dernier Abencérage*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p. 80 : « Il reste à parler d'un état de l'âme, qui, ce nous semble, n'a pas encore été bien observé : c'est celui qui précède le développement des grandes passions, lorsque toutes les facultés, jeunes, actives, entières, mais renfermées, ne se sont exercées que sur elles-mêmes, sans but et sans objet. Plus les peuples avancent en civilisation, plus cet état du *vague*, des passions augmente ; car il arrive alors une chose fort triste : le grand nombre d'exemples qu'on a sous les yeux, la multitude de livres qui traitent de l'homme et de ses sentiments, rendent habile, sans expérience. On est détrompé sans avoir joui ; il reste encore des désirs, et l'on n'a plus d'illusions. L'imagination est riche, abondante et merveilleuse, l'existence pauvre, sèche et désenchantée. On habite, avec un cœur plein, un monde vide ; et sans avoir usé de rien, on est désabusé de tout ». L'extrait est tiré du *Génie du Christianisme*, que Chateaubriand copie en préface.

²¹⁸ Benjamin Constant, *Adolphe*, Paris, Garnier-Flammarion, 2011, p. 58 : « Aussi timide que lui, mais plus agité, parce que j'étais plus jeune, je m'accoutumai à renfermer en moi-même tout ce que j'éprouvais, à ne former que des plans solitaires, à ne compter que sur moi pour leur exécution, à considérer les avis, l'intérêt, l'assistance et jusqu'à la seule présence des autres comme une gêne et comme un obstacle ».

²¹⁹ Victor Hugo, *Cromwell*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 67-68 : « À cette époque, et pour n'omettre aucun trait de l'esquisse à laquelle nous nous sommes aventurés, nous ferons remarquer qu'avec le christianisme et par lui, s'introduisant dans l'esprit des peuples un sentiment nouveau, inconnu des Anciens et singulièrement développé chez les Modernes, un sentiment qui est plus que la gravité et moins que la tristesse : la mélancolie. [...] L'homme, se repliant sur lui-même en présence de ces hautes vicissitudes, commença à prendre pitié l'humanité, à méditer sur les amères décisions de la vie. De ce sentiment, qui avait été pour Caton païen le désespoir, le christianisme fit la mélancolie ».

²²⁰ Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2001, p. 96 : « Comme les matelots en détresse, elle promenait sur la solitude de sa vie des yeux désespérés, cherchant au loin quelque voile blanche dans les brumes de l'horizon ». *Ibid.*, p. 117 : « Elles allaient donc maintenant se suivre ainsi à la file, toujours pareilles, innombrables, et n'apportant rien ! Les autres existences, si plates qu'elles fussent, avaient du moins la chance d'un évènement. Une aventure amenait parfois des péripéties à l'infini, et le décor changeait. Mais, pour elle, rien n'arrivait, Dieu l'avait voulu ! L'avenir était un corridor tout noir, et qui avait au fond sa porte bien fermée. »

²²¹ Pour Baudelaire, lire l'ensemble des *Œuvres complètes*.

²²² Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993, p. 9.

de ce marasme est imputable à l'embourgeoisement de l'Occident. Seule compte désormais la *vita activa*, l'ascèse protestante, ce qui oblige les contemplatifs à se justifier²²³. Ce qui ne répond pas à des critères strictement utilitaires est passible d'opprobre. L'individu qui ne vit pas en fonction des nécessités économiques, l'inactif, est voué au désœuvrement. Il fond dans le décor. Il devient objet, s'il ne bouge pas. Seule solution : le travail. L'avenir appartient à ceux qui travaillent. Pour comprendre l'époque, il suffit d'écouter la mère Bovary²²⁴.

On trouve dans la littérature russe plusieurs passages qui accréditent cette analyse. À défaut de tous les citer, on peut en rapporter quelques-uns, pour montrer la prégnance des thèmes. D'abord, en Russie comme en France, on observe la même chose : « Universal grief is the supreme characteristic of our times. A dull weight oppresses the soul of contemporary man ; the consciousness of his moral helplessness torments him to grow old before his time²²⁵ ». Dans les *Âmes mortes*, Gogol remarque que « l'ennui est une invention récente. Autrefois, personne ne s'ennuyait²²⁶ ». Pouchkine en peint un premier portrait, calqué sur Byron :

Et, de nouveau, son âme oisive
Livrée au vide, jour et nuit,
Il prit pour tâche impérative
D'ingurgiter l'esprit d'autrui.
Chargeant de livres l'étagère,
Il lit, il lit – mais, rien à faire,
Folie, mensonge, ennui profond,
Pas de conscience ou de raison,
Partout des masques, rien pour vivre –
L'ancien est décidément mieux

²²³ Wolf Lepenies, *Qu'est-ce qu'un intellectuel européen ?*, éd. de Dominique Ségard, Paris, Seuil, 2007, p. 30. J'ai cherché le classique *Melancholy and Society* du même auteur, mais avec la pandémie et le système de prêts universitaires un peu déficient de l'Université d'Ottawa, je me suis rabattu sur ce deuxième livre. Cf. *Le Spleen contre l'oubli* de D. Oehler et *Le Roman de la conscience malheureuse* de Philippe Chardin.

²²⁴ Gustave Flaubert, *op. cit.*, p. 189-190 : « Sais-tu ce qu'il faudrait à ta femme ? reprenait la mère Bovary. Ce seraient des occupations forcées, des ouvrages manuels ! Si elle était comme tant d'autres, contrainte à gagner son pain, elle n'aurait pas ces vapeurs-là, qui lui viennent d'un tas d'idées qu'elle se fourre dans la tête, et du désœuvrement où elle vit ».

²²⁵ Alexander Herzen, *From the Other Shore and The Russian People and Socialism*, trad. de Moura Budberg et Richard Wollheim, Cleveland, The World Publishing Company, 1963, p. 22. En anglais, pour les commentaires d'Isaiah Berlin.

²²⁶ Nikolai Gogol, *Les Âmes mortes*, trad. de Henri Mongault, Paris, Gallimard, 1925, p. 384.

Et le nouveau ne vaut pas mieux²²⁷.

Après la mort de Pouchkine, Lermontov reprend le flambeau et donne du dégoût, dans la bouche de son Piétchorine, une des meilleures descriptions :

Je sais seulement que si je fais le malheur des autres, je n'en souffre pas moins moi-même. Piètre consolation pour eux, évidemment ; mais je ne puis rien y faire. Dès ma première jeunesse, à peine échappé à la tutelle de mes parents, je me plongeai furieusement dans tous les plaisirs qu'on obtient avec de l'argent, et tout naturellement ces plaisirs me dégoûtèrent. Ensuite j'entre dans le grand monde, et ce monde bientôt m'ennuie ; j'aimai des beautés mondaines, et j'en fus aimé ; mais leur amour ne satisfait que mon imagination et mon amour-propre ; le cœur restait vide... Je me mis à lire, à apprendre..., la science m'ennuya aussi : je vis qu'elle ne donnait ni gloire, ni bonheur, car les gens les plus heureux sont les ignorants ; quant à la gloire, elle dépend de la chance, et pour l'obtenir il suffit d'être habile. Alors l'ennui me saisit... Bientôt je fus envoyé au Caucase : ce fut la période la plus heureuse de mon existence. J'espérais que sous les balles tcherkesses l'ennui m'abandonnerait. Vain espoir ! Au bout d'un mois, j'étais si bien habitué à leur sifflement et au danger de mort que je n'y faisais pas plus attention qu'au bourdonnement des moustiques. Je m'ennuyai encore plus qu'avant, parce que j'avais perdu mon dernier espoir. Mais quand je vis Bella dans ma maison, quand pour la première fois, la tenant sur mes genoux, je posais mes lèvres sur ses boucles noires, je m'imaginai – sot que j'étais ! – qu'un ange m'était envoyé par le destin miséricordieux... Je me trompais de nouveau : l'amour d'une sauvage ne vaut pas beaucoup plus d'amour d'une mondaine ; l'ignorance et la simplicité de cœur de l'une finissent par devenir aussi fastidieuse que la coquetterie de l'autre. Si vous voulez, je l'aime encore ; je lui suis reconnaissant pour quelques instants assez doux ; je donnerais ma vie pour Bella, mais je m'ennuie auprès d'elle... Suis-je sot ou méchant ? Je ne sais, mais ce qui est certain, c'est que je suis digne de pitié, plus qu'elle encore peut-être : le monde a gâté mon âme, mon imagination est inquiète, mon cœur est instable. Rien ne me satisfait ; je m'accoutume à la souffrance aussi rapidement qu'au plaisir, et ma vie devient de jour en jour plus vide. Il ne me reste plus qu'une seule ressource : voyager²²⁸.

Mais ces personnages ont trop de noblesse, ils anticipent le dandy. Il faut attendre Gontcharov et Tchekhov pour montrer les abîmes du désœuvrement bourgeois. Le premier, dans *Oblomov*, décrit en termes comiques le héros éponyme comme un homme superflu. Dès sa naissance, personne à l'exception, « bien sûr, [de] sa mère, ne semble avoir remarqué son entrée dans le monde. Et personne ne remarque sa présence au cours de sa vie ; personne, assurément, ne

²²⁷ Alexander Pouchkine, *Eugène Onéguine*, trad. d'André Markowicz, Arles, Actes Sud, 2005, p. 53. Voir aussi, *ibid.*, p. 232 : « Tania écoute ce que disent / Les belles âmes, leurs débats, / Mais ce ne sont que sottises / Dans les salons, c'est bête et bas. / Tant de fadeur, d'indifférence ; / Leurs calomnies même sont rances ; / Questions, nouvelles et ragots, / Discours stériles et cagots / Étouffent toute vie fortuite, / Le cœur se ferme et s'assombrit, / Glacé par leurs plaisanteries ; / Oui, même un mot d'esprit sans suite, / Pas trop futé, mais drôle enfin, / T'es impossible, monde vain ».

²²⁸ Lermontov, *Un héros de notre temps*, trad. de Gustave Aucouturier, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1976, p. 145-146.

remarquera sa disparition²²⁹ ». Oblomov souffre d'« oblomvchtchina » : il n'aspire qu'au calme et au repos ; c'est un idéaliste, incapable de la moindre décision²³⁰. Son ami Stolz, qui incarne l'industriel allemand, lui reproche son inactivité : « Le travail, c'est le sens, la force et le but de la vie, de la mienne en tout cas. Évidemment toi, tu as banni le travail de ton existence, mais à quoi ressemble-t-elle, cette existence » (p. 246). Des années plus tard, il le sermonne à nouveau : « Remarquez en passant que c'est le travail qui est le but de la vie, et non un être humain quel qu'il soit » (p. 461). Avec son aide, Oblomov parvient à ne pas complètement se ruiner. Mais sa vie durant il reste une sorte de parasite, charmant et inutile. Il se marie et délaisse toutes les tâches à sa femme. À la fin du roman, il se complaît « d'avoir fui toutes les exigences obsédantes, douloureuses, d'avoir su éviter les orages, rayés certes pas les éclairs des grandes joies, mais où retentit presque immédiatement la foudre des grandes affliction » (p. 525).

Dans le cas de Tchekhov, l'ensemble des pièces pourrait servir de cas d'étude, et même la personne la moins attentive aurait l'embarras du choix des citations. Platonov et Anna Petrovna dans *Platonov*, Chabelski et Ivanov dans *Ivanov*, Macha et Trigorine dans *La Mouette*, Verchinine, Macha, Irina, Tchéboutykine, Touzenbach, André, Olga dans *Les Trois Sœurs* et Éléna Andréevna, Voïnitzki, Orlovski, Krouchtchev et Atrov dans *Le Sauvage* – tous ces personnages communiquent leur ennui, leur désespoir, leur vacuité et leur incapacité à le conjurer :

Platonov. Attendez... Vous ne comprenez rien du tout. Vous n'avez aucune idée de l'enfer dans lequel je vis ! Un enfer de vulgarité et de déception. Ne haïssez-vous jamais ceux chez qui vous discernez une lueur de votre propre passé ? Ne les haïssez-vous pas de vous rappeler ces jours enfuis où vous étiez jeune – pur – et plein de rêves idéalistes ? Tout est tellement simple lorsqu'on est jeune. Un corps vif ; un esprit clair, une honnêteté inaltérable, le courage et l'amour de la liberté, de la vérité et de la grandeur. (*Il rit.*) Mais voilà que surgit la vie quotidienne. Elle vous enveloppe toujours plus étroitement de sa misère. Les années passent, et que voyez-vous alors ? Des millions de gens dont la tête est vidée par l'intérieur.

Anna Petrovna. C'est terrible d'être une femme libre. Les chevaux, le bétail, les chiens ont un rôle sur cette terre. Moi, je n'en ai pas. Je suis superflue.

²²⁹ Ivan Gontcharov, *Oblomov*, trad. d'Arthur Adamov, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2007, p. 65.

²³⁰ Voir aussi la description du rêveur, dans la *Chronique Pétersbourgeoise* de Fiodor Dostoïevski, *Récits, chroniques et polémiques*, trad. de Gustave Auouturier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, p. 277-280.

Ivanov. Des hommes inutiles, des mots inutiles, des questions absurdes auxquelles il faut répondre. Je suis à bout, docteur, vraiment, j'en suis malade. Je suis devenu irritable, irascible, violent, mesquin, au point que je ne me reconnais plus moi-même. Des jours entiers la tête me fait mal, je souffre d'insomnies, les oreilles me bourdonnent... Mais où fuir ? Je ne vois vraiment pas...

Chabelski. Je suis prêt à aller au diable, à me jeter dans la gueule d'un crocodile pourvu que je ne reste pas ici. Je m'ennuie ! Je suis abruti par l'ennui et j'abrutis tout le monde.

Macha. Et moi, j'ai l'impression d'être née depuis longtemps, très longtemps... de traîner ma vie comme une lourde queue de robe qui n'en finirait pas. Souvent je n'ai pas la moindre envie de vivre. (*Elle s'assied.*) Bien sûr, ce sont des bêtises. Il faudrait me secouer, me débarrasser de tout cela.

Trigorine. Quel succès ? Je ne me suis jamais plu à moi-même. En tant qu'écrivain, je ne m'aime pas. Le pire, c'est que je suis comme émigré, et souvent je ne comprends pas ce que j'écris... J'aime cette eau, ces arbres, ce ciel, je sens la nature, elle éveille en moi une passion, un désir d'écrire irrésistible. Mais je ne suis pas que paysagiste, je suis aussi citoyen ; j'aime mon pays, mon peuple, et je sais que mon devoir d'écrivain est de parler du peuple, de ses souffrances, de son avenir, de la science, des droits de l'homme, etc. J'en parle, mais on me presse de tous côtés, on s'irrite contre moi, et je me débats comme un renard poursuivi par des chiens ; et la vie et la science vont de l'avant, tandis que je reste en arrière, comme un moujik qui a raté son train. En fin de compte, je sens que peindre le paysage, c'est bien tout ce que je sais faire, et que pour le reste, je suis faux, faux jusqu'à la moelle des os.

Macha. Savoir trois langues dans une ville pareille, c'est du luxe. Une espèce d'excroissance absurde, un sixième doigt. Nous savons beaucoup de choses inutiles.

Irina. Vous dites : la vie est belle. Oui, Mais si c'était une erreur ? Pour nous, les trois sœurs, la vie n'a pas encore été belle, elle nous a étouffées, comme une mauvaise herbe... Voilà, des larmes. C'est bien inutile... (*Elle s'essuie vivement les yeux en souriant.*) Il faut travailler, il faut travailler ! Si nous sommes tristes, si nous voyons la vie en noir c'est parce que nous ignorons le travail. Nous sommes nées de gens qui le méprisaient...

Tchéboutykine. Une idée que vous vous faites... Nous ne vivons pas, il n'y a rien en ce monde, nous n'existons pas, nous le croyons seulement... Et n'est-ce pas bien égal ?...

André. Où est-il, mon passé, où a-t-il disparu ? J'ai été jeune, gai, intelligent, j'avais de beaux rêves et de belles pensées, mon présent et mon avenir illuminés d'espoir... Pourquoi, à peine nous commençons à vivre, devenons-nous ennuyeux, ternes, insignifiants, paresseux, indifférents, inutiles, malheureux ?... Notre ville existe depuis deux cents ans, elle compte cent mille habitants, et pas un seul qui ne ressemble aux autres, pas un héros, ni dans le passé ni dans le présent pas un savant, pas un artiste, pas un homme un peu remarquable, qui susciterait la jalousie, ou le désir passionné de marcher sur ses traces... Ils ne font que manger, boire, dormir, puis ils meurent...

Eléna Andréevna. Et moi, je ne suis qu'un personnage épisodique, ennuyeux...

Sonia. Notre grand malheur n'est arrivé que parce que nous avons trop pensé à notre bonheur...

Astrov. Comment ne pas vieillir ? Et puis cette vie est ennuyeuse, stupide, sale. On s'y enlise. Autour de moi, un tas d'origine, rien que des originaux. Quand on a passé deux ou trois ans avec

eux, on devient original soi-même, sans s'en apercevoir. [...] Je ne désire rien, je n'ai besoin de rien, je n'aime personne...²³¹

Mais c'est dans *La Cerisaie* que Tchekhov montre à quel point cette tristesse peut entraîner des effets délétères. Lioubov Andréïevna Ranevskaja et son frère Léonide Andréïevitch Gaïev sont d'anciens aristocrates incapables d'affronter les nouvelles exigences du temps, malgré la force de caractère de la première. Piotr Serguéïevitch Trofimov est un révolutionnaire idéaliste et un vieil étudiant qui ne sert à rien. Inévitablement, la magnifique et éternelle cerisaie de Lioubov cède la place aux projets d'Ermolaï Alexéïevitch Lopakhine, ce marchand qui a grandi comme moujik. Peut-être nulle part ailleurs Tchekhov a-t-il écrit de manière aussi explicite que le nouveau chassait l'ancien, et que l'avenir était au travail et à l'argent – et à eux seuls.

À se fier aux auteurs qui précèdent, une personne qui ne connaît rien de l'histoire en déduirait que seuls les aristocrates et les bourgeois sont malheureux pendant la modernité. La première littérature romantique française et russe reflète le désarroi d'une jeunesse qui n'est plus en mesure d'endosser l'héritage du passé et qui n'a pour elle que les derniers vestiges d'un prestige caduc²³². Dans Gontcharov et dans Tchekhov (et dans Gogol), les individus ont pour seul salut de se rallier aux nouvelles valeurs. La modernité n'est donc pas remise en question, mais perçue comme une fatalité à laquelle il faut se plier, quitte à s'isoler dans une noble et silencieuse impuissance. Les écrits de Marx se lisent, en quelque sorte, comme le miroir inversé de ce défaitisme.

²³¹ Dans Anton Tchekhov, *Théâtre complet*, trad. de Roger Grenier, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », vol. 1 : p. 70, p. 168, p. 244, p. 255, p. 428, p. 450, p. 548, p. 653. Et vol. 2 : p. 104, p. 166, p. 204-205. On trouve le même genre de déclaration dans les premières pièces de Gorki. Un exemple, tiré de *Summerfolks*, dans Maxim Gorki, *Five Plays*, trad. de Kitty Hunter-Blair et Jeremy Brooks, Methuen, 1988, p. 174 : « Vlass. I'm sick of it, Maria Lvovna, it all seems utterly absurd to me... All these people, I don't love them, don't respect them, they're pathetic, insignificant, like a cloud of mosquitoes... how can I talk seriously to them ? They're all so affected that I get this nasty urge to be even more obviously affected than they are... My head's cluttered up with all their junk, I feel like groaning, cursing, complaining or... I don't know... damn it, maybe I'll just take to drink. I can't... don't know how to... live differently from them; so I'm becoming a monster... poisoned by their vulgarity ».

²³² Nathalie Heinich, *L'Élite artiste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005.

8. L'aliénation et Marx

8.1 L'impossible résumé. Dans la section sur Weber, j'ai suggéré que le capitalisme était pour Marx un régime qui s'appuie sur la force de l'État pour maintenir la division du travail, laquelle se base sur le salariat. Les extraits cités pour étayer cette première définition étaient tirés du *Capital*. La critique marxiste peine encore aujourd'hui à décider s'il faut s'en tenir au *Capital* pour comprendre la pensée marxiste ou si, au contraire, *Le Capital* n'est qu'une œuvre du corpus. Dans un effort de dédouaner la pensée de Marx des atrocités commises en son nom et contre la scissure du philosophe Louis Althusser, plusieurs penseurs (Paul Ricoeur, Erich Fromm, etc.) avaient cherché à mettre de l'avant l'humanisme de ses premiers écrits. Récemment, en France, l'anti-communiste André Senik, épaulé par Pierre-André Taguieff, dans *Le Manifeste du Parti communiste aux yeux de l'histoire et Marx, les Juifs et les droits de l'homme*, a essayé de prouver qu'on trouvait dans ces premiers écrits, en fait, les prémises d'une doctrine totalitaire²³³. Dans un des meilleurs essais de vulgarisation de langue française sur la pensée philosophique de Marx, Étienne Balibar concluait qu'il fallait oser dire « sans craindre l'incohérence [que] *cette doctrine n'existe pas*²³⁴ ». Des décennies plus tôt, Max Rubel (qui a édité Marx pour Gallimard) soutenait contre tous que la pensée de Marx était bel et bien une doctrine, mais que de son vivant Marx avait compris qu'il n'était pas marxiste²³⁵. Ces commentaires et ces prises de position remplissent des rayons de bibliothèque et découragent les non-spécialistes qui veulent s'en tenir à l'essentiel. Il ne s'agit ici que d'une entrée en matière qui a pour but de rapporter certaines généralités. Les complications et les incessantes querelles qu'a engendrées le « matérialisme dialectique » de Marx

²³³ Les thèses de Senik sont résumées et défendues dans le livre *L'Émancipation promise* (Les Éditions du Cerf, 2019) de Pierre-André Taguieff.

²³⁴ Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, p. 113.

²³⁵ Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot & Rivages, 2000. Indispensable, pour comprendre la postérité de Marx, le léninisme, le stalinisme.

(entre guillemets parce que Marx n'a jamais parlé de matérialisme dialectique²³⁶) se trouvent, notamment, dans le Chapitre 3. Les critiques les plus évidentes qu'on peut opposer à la pensée marxiste figurent en fin de section.

8.2 L'État. Nous avons donc parlé de la force de l'État. Ce leitmotiv se trouve dès les premiers écrits, dans la *Contribution à la critique de La Philosophie du droit de Hegel* et dans *La Question juive* de 1843. Le point de référence est l'aliénation religieuse. Pour comprendre l'aliénation de l'État il faut donc comprendre l'aliénation religieuse²³⁷. L'hégélien Bruno Bauer, songeant à cette dernière, recourrait au concept d'aliénation pour désigner une illusion qui existe au-delà de la conscience et qui rend la personne dépendante de cette illusion. Pour Ludwig Feuerbach, lui aussi contemporain de Marx, l'aliénation religieuse était l'objectivation d'un besoin essentiel de l'homme, sans contenu propre particulier. Selon Feuerbach, l'homme se découvrait lui-même après avoir transféré son essence hors de lui²³⁸. Pour Marx, contre Feuerbach, la religion est un monde renversé, elle déguise un manque, elle sert d'opium et cache à l'homme qu'il n'a aucune réalité véritable. Critiquer la religion, c'est critiquer le monde conçu de tel sorte qu'il rend la religion nécessaire ; c'est « abandonn[er] un état de fait qui engendre de lui-même la religion²³⁹ ». La critique de Marx, en ce sens, est une critique des idoles et des forces matérielles

²³⁶ Étienne Balibar, *op. cit.*, p. 4.

²³⁷ Jean-Yves Calvez, parmi tant d'autres, commence son livre *La Pensée de Karl Marx* (Seuil, 1970) par une analyse pointilleuse de l'aliénation religieuse.

²³⁸ Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, trad. de Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1969, p. 398. Comme tous les livres de Löwith, une mine d'analyses brillantes et d'éclaircissements utiles.

²³⁹ *Ibid.*, p. 417-418.

qui les maintiennent, c'est-à-dire l'État²⁴⁰. Pour se débarrasser des idoles, il faut changer la société²⁴¹.

Depuis la Révolution française, les idoles ont changé de visage. Elles se présentent maintenant sous la forme de libertés formelles. Derrières les prétentions universalistes des Constitutions et des Déclarations, Marx ne voit que le jeu politique des puissants²⁴². L'État, l'essence de l'État est d'être « la forme par laquelle les individus d'une classe dominante font valoir

²⁴⁰ Karl Marx, *Contribution à la critique de La Philosophie du droit de Hegel*, 1843, <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1843/00/km18430000.htm> : « Le fondement de la critique irrégulière est celui-ci : l'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. La religion est en réalité la conscience et le sentiment propre de l'homme qui, ou bien ne s'est pas encore trouvé, ou bien s'est déjà reperdu. Mais l'homme n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion, une conscience erronée du monde, parce qu'ils constituent eux-mêmes un monde faux. La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa raison générale de consolation et de justification. C'est la réalisation fantastique de l'essence humaine, parce que l'essence humaine n'a pas de réalité véritable. La lutte contre la religion est donc par ricochet la lutte contre ce monde, dont la religion est l'arôme spirituel ». Les traductions de cette base de données ne sont pas signées et les textes ne sont pas toujours paginés.

²⁴¹ *Idem*, *Le Capital*, op. cit., vol. 1, p. 162 : « En général, le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature. La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect que le jour où s'y manifesterait l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social ». Sur les idoles, Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, 1961, <https://www.marxists.org/archive/fromm/works/1961/man/index.htm> : « The whole concept of alienation found its first expression in Western thought in the Old Testament concept of idolatry. The essence of what the prophets call "idolatry" is not that man worships many gods instead of only one. It is that the idols are the work of man's own hands -- they are things, and man bows down and worships things; worships that which he has created himself. In doing so he transforms himself into a thing. He transfers to the things of his creation the attributes of his own life, and instead of experiencing himself as the creating person, he is in touch with himself only by the worship of the idol. He has become estranged from his own life forces, from the wealth of his own potentialities, and is in touch with himself only in the indirect way of submission to life frozen in the idols ».

²⁴² Karl Marx, *La Question juive*, 1843, <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1843/00/km18430001d.htm> : « L'État supprime à sa façon les distinctions constituées par la naissance, le rang social, l'instruction, l'occupation particulière, en décrétant que la naissance, le rang social, l'instruction, l'occupation particulière sont des différences non politiques, quand, sans tenir compte de ces distinctions, il proclame que chaque membre du peuple partage, à titre égal, la souveraineté populaire, quand il traite tous les éléments de la vie populaire effective en se plaçant au point de vue de l'État. Mais l'État n'en laisse pas moins la propriété privée, l'instruction, l'occupation particulière agir à leur façon, c'est-à-dire en tant que propriété privée, instruction, occupation particulière, et faire prévaloir leur nature spéciale. Bien loin de supprimer ces différences factices, il n'existe plutôt que dans leurs présuppositions ; il a conscience d'être un État politique et ne fait prévaloir son universalité que par opposition à ces éléments ». Voir aussi, Michel Bakounine, *Trois Conférences faites aux ouvriers du val de Saint-Imier*, éd. de Daniel Guérin, 1871, <http://kropot.free.fr/Bakounine-3conf.htm> : « Vous voyez bien que l'égalité politique, même dans les États les plus démocratiques, est un mensonge. Il en est de même de l'égalité juridique devant la loi. La loi est faite par les bourgeois, pour les bourgeois, et elle est exercée par les bourgeois contre le peuple. L'État et la loi qui l'exprime n'existent que pour éterniser l'esclavage du peuple au profit des bourgeois ».

leurs intérêts communs et dans laquelle se résume toute la société civile d'une époque²⁴³ ». Il le fait principalement avec l'aide de l'idéologie, entendue comme méconnaissance et illusion²⁴⁴. Dans la société industrielle, cette classe dominante est la bourgeoisie. L'État, l'aliénation produite par l'État, soit l'idéologie, est l'outil de la bourgeoisie qui a permis à la production capitaliste de se généraliser :

Dans le cours ordinaire des choses le travailleur peut être abandonné à l'action des lois « naturelles » de la société, c'est-à-dire à la dépendance du capital, engendrée, garantie et perpétuée par le mécanisme même de la production. Il en est autrement pendant la genèse historique de la production capitaliste. La *bourgeoisie* naissante ne saurait se passer de l'intervention constante de *l'État* ; elle s'en sert pour « régler » le salaire, c'est-à-dire pour le déprimer au niveau convenable, pour prolonger la journée de travail et maintenir le travailleur lui-même au degré de dépendance voulu. C'est là un moment essentiel de l'accumulation primitive²⁴⁵.

On voit la pensée de Marx se décliner en plusieurs points. Pour comprendre l'aliénation religieuse, il faut comprendre l'État et pour comprendre l'État, il faut comprendre l'aliénation religieuse. Mais voici que le tableau se complique car, comme le suggère la dernière citation, l'aliénation créée par l'État n'est elle-même qu'au service de la bourgeoisie. En vertu de quoi on se demande : quelles règles déterminent le comportement de la bourgeoisie ? Et puis : jusqu'à quel point faudra-t-il remonter de cause en cause pour comprendre le fondement de l'aliénation ?

8.3 Division du travail et fétichisme. À partir de *L'Idéologie allemande* (1846), soit après les *Manuscrits de 1844*, Engels et Marx étaient arrivés à la conclusion suivante : en dernière instance, ce qui cause l'aliénation, ce qui permet de comprendre tour à tour la bourgeoisie, l'État

²⁴³ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. de Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 106.

²⁴⁴ Étienne Balibar, *op. cit.*, p. 43. La définition est volontairement vague. Je reviens longuement sur l'idéologie dans le Chapitre 3.

²⁴⁵ Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, vol. 1, p. 744. Il faut préciser : la bourgeoisie utilise l'idéologie, mais l'idéologie n'est pas inventée de toutes pièces par la bourgeoisie. En fait, comme nous le verrons plus bas, l'idéologie dépossède aussi bien le bourgeois que l'ouvrier.

et la religion, c'est la division du travail. Comme le note Ricoeur, « ce concept joue le rôle de l'aliénation », « le concept de division de travail donne une base matérielle au concept d'aliénation²⁴⁶ ». Que produit la division du travail ? Le fétichisme. Qu'est-ce que le fétichisme ? Le fétichisme est à l'économie de marché ce que l'idéologie est à la politique : un mode de sujétion, une manière de constituer le monde²⁴⁷. Elle transforme ce que l'activité réservait pour l'usage en marchandise :

En tant que valeur d'usage, il n'y a en elle rien de mystérieux, soit qu'elle satisfasse les besoins de l'homme par ses propriétés, soit que ses propriétés soient produites par le travail humain. Il est évident que l'activité de l'homme transforme les matières fournies par la nature d'une façon à les rendre utiles. La forme du bois, par exemple, est changée, si l'on en fait une table. Néanmoins la table reste pour nous, une chose ordinaire et qui tombe sous les sens. Mais dès qu'elle se présente comme marchandise, c'est une tout autre affaire. À la fois saisissable et insaisissable, il ne lui suffit pas de poser ses pieds sur le sol, elle se dresse, pour ainsi dire, sur sa tête de bois en face des autres marchandises et se livre à des caprices plus bizarres que si elle se mettait à danser²⁴⁸.

La marchandise, comme l'idéologie, est une fausse catégorie mentale. Elle n'existe que sous le capitalisme. Son propre (qui est celui du capitalisme), « c'est donc que la force de travail acquiert pour le travailleur lui-même la forme d'une marchandise qui lui appartient, et son travail, par conséquent, la forme de travail salarié²⁴⁹ ». La marchandise domine l'homme, l'arrache à lui-même en donnant à l'objet qu'il produit une vie indépendante ; le capitalisme fait de l'homme une marchandise. En témoignent deux choses : la plus-value et le travail dans la manufacture. La première se rapporte à la part de surtravail non rémunérée produite par l'ouvrier qui revient au

²⁴⁶ Paul Ricoeur, *L'Idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1997, p. 123 et p. 125. Ricoeur commente presque ligne par ligne les textes. Il est difficile de lui rendre justice.

²⁴⁷ Étienne Balibar, *op. cit.*, p. 76. Il y aura un fétichisme de l'échange, un fétichisme du capital, etc.

²⁴⁸ Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, vol. 1, p. 153.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 158. Voir dans le vol. 2, p. 2041 : « En outre, il est de la nature de la marchandise et, plus encore, de la marchandise en tant que produit du capital que les caractères sociaux de la production se fixent dans des choses et que ses fondements matériels s'incarnent dans des personnes : voilà ce qui caractérise le système de production capitaliste ». Et, p. 2157 : « C'est lorsque la marchandise prend un caractère "fétichique", c'est-à-dire quand les hommes ne se reconnaissent plus comme tels qu'à travers la marchandise par excellence, la monnaie, que le monde de production devient, selon Marx, capitaliste ». La dernière citation est de Maximilien Rubel.

capitaliste²⁵⁰. Le capitaliste investit le surtravail produit par l'ouvrier dans du capital constant (machine, etc.), ce qui entraîne en retour la baisse de la rémunération du travail produit par l'ouvrier (capital variable). De moins en moins indispensable au mécanisme de production, l'ouvrier est de plus en plus contraint de se battre (vendre à moins bons termes sa force de travail : longueur des journées, etc.) pour subvenir à ses besoins basiques. Comme il n'a aucun pouvoir de négociation, il accepte les conditions aliénantes qui lui sont imposées. Le capitalisme est aveugle et la structure tend à déshumaniser l'ouvrier :

Mais, dans sa passion aveugle et démesurée, dans sa gloutonnerie de travail extra, le capital dépasse non seulement les limites morales, mais encore la limite physiologique extrême de la journée de travail. Il usurpe le temps qu'exigent la croissance, le développement et l'entretien du corps en bonne santé. Il vole le temps qui devrait être employé à respirer l'air libre et à jouir de la lumière du soleil. Il lésine sur le temps des repas et l'incorpore, toutes les fois qu'il le peut, au procès même de la production, de sorte que le travailleur, rabaissé au rôle de simple instrument, se voit fournir sa nourriture comme on fournit du charbon à la chaudière, de l'huile et du suif à la machine. Il réduit le temps du sommeil, destiné à renouveler et à rafraîchir la force vitale, au minimum d'heures de lourde torpeur sans lequel l'organisme épuisé ne pourrait plus fonctionner. Bien loin que ce soit l'entretien normal de la force de travail qui serve de règle pour la limitation de la journée de travail, c'est au contraire la plus grande dépense possible par jour, si violente et si pénible qu'elle soit, qui règle la mesure du temps de répit de l'ouvrier. Le capital ne s'inquiète point de la durée de la force de travail. Ce qui l'intéresse uniquement, c'est le maximum qui peut en être dépensé dans une journée. Et il atteint son but en agrégeant la vie du travailleur, de même qu'un agriculteur avide obtient de son sol un plus fort rendement en épuisant sa fertilité. La production capitaliste, qui est essentiellement production de plus-value, absorption de travail extra, ne produit donc pas seulement, par la prolongation de la journée qu'elle impose, la détérioration de la force de travail de l'homme en la privant de ses conditions normales de fonctionnement et de développement, soit au physique, soit au moral, elle produit l'épuisement et la mort précoce de cette force. Elle prolonge la période productive du travailleur pendant un certain laps de temps en abrégeant la durée de sa vie²⁵¹.

À cela s'ajoute la nature du travail de l'ouvrier depuis qu'il travaille dans les manufactures.

En un mot, elle fait de lui une bête de somme :

²⁵⁰ *Ibid.*, vol. 1, p. 318 : « La période d'activité, qui dépasse les bornes du travail nécessaire, coûte, il est vrai, du travail à l'ouvrier, une dépense de force, mais ne forme aucune valeur pour lui. Elle forme une plus-value qui a pour le capitaliste tous les charmes d'une création *ex nihilo*. Je nomme cette partie de la journée de travail *temps extra*, et le travail dépensé en elle *surtravail*. S'il est d'une importance décisive pour l'entendement de la valeur en général de ne voir en elle qu'une simple coagulation de temps de travail, que du travail réalisé, il est d'une égale importance pour l'entendement de la plus-value de la comprendre comme une simple coagulation de temps de travail extra, comme du surtravail réalisé. Les différentes formes économiques revêtues par la société, l'esclavage, par exemple, et le salariat, ne se distinguent que par le mode dont ce surtravail est imposé et rétorqué au producteur immédiat, à l'ouvrier ».

²⁵¹ *Ibid.*, vol. 1, p. 348. En littérature française : les Maheu dans *Germinal*.

Si, en général, la coopération simple n'affecte guère le mode de travail individuel, la manufacture le révolutionne de fond en comble et attaque à sa racine la force de travail. Elle estropie le travailleur, elle fait de lui quelque chose de monstrueux en activant le développement factice de sa dextérité de détail, en sacrifiant tout un monde de dispositions et d'instincts producteurs, de même que, dans les États de la Plata, on immole un taureau pour sa peau et suif. Ce n'est pas seulement le travail qui est divisé, subdivisé et réparti entre divers individus, c'est l'individu lui-même qui est morcelé et métamorphosé en ressort automatique d'une opération exclusive, de sorte que l'on trouve réalisée la fable absurde de Menenius Agrippa, représentant un homme comme fragment de son propre corps²⁵².

L'ouvrier, sous le capitalisme, est un esclave qui ne développe jamais les moyens de sortir de sa condition. On trouve le même constat chez Tocqueville :

Quand un artisan se livre sans cesse et uniquement à la fabrication d'un seul objet, il finit par s'acquitter de ce travail avec une dextérité singulière. Mais il perd, en même temps, la faculté générale d'appliquer son esprit à la direction du travail. Il devient chaque jour plus habile et moins industriel, et l'on peut dire qu'en lui l'homme se dégrade à mesure que l'ouvrier se perfectionne. [...] Que dois-on attendre d'un homme qui a employé vingt ans de sa vie à faire des têtes d'épingles ? et à quoi peut désormais s'appliquer chez lui cette puissante intelligence humaine, qui a souvent remué le monde, sinon à rechercher le meilleur moyen de faire des têtes d'épingles ! [...] À mesure que le principe de la division du travail reçoit une application plus complète, l'ouvrier devient plus faible, plus borné et plus dépendant²⁵³.

Simone Weil :

D'une manière générale, la tentation la plus difficile à repousser, dans une pareille vie, c'est celle de renoncer tout à fait à penser : on sent si bien que c'est l'unique moyen de ne plus souffrir ! D'abord de ne plus souffrir moralement. Car la situation même efface automatiquement les sentiments de révolte : faire son travail avec irritation, ce serait le faire mal, et se condamner à crever de faim ; et on n'a personne à qui s'attaquer en dehors du travail lui-même. Les chefs, on ne peut pas se permettre d'être insolent avec eux, et d'ailleurs bien souvent ils n'y donnent même pas lieu. Ainsi il ne reste pas d'autre sentiment possible à l'égard de son propre sort que la tristesse. Alors on est tenté de perdre purement et simplement conscience de tout ce qui n'est pas le train-train vulgaire et quotidien de la vie. Physiquement aussi, sombrer, en dehors des heures de travail, dans une demi-somnolence est une grande tentation.

²⁵² *Ibid.*, vol. 1, p. 452. J'ai emprunté l'expression de « bête de somme » à Michel Bakounine, *Catéchisme révolutionnaire*, éd. de Daniel Guérin, 1865, [http://kropot.free.fr/Bakounine-catechisme.htm#\(1\)](http://kropot.free.fr/Bakounine-catechisme.htm#(1)) : « Par cette injuste et funeste déviation, le travail du peuple, devenu un travail purement mécanique et pareil à celui d'une bête de somme, est déshonoré, méprisé, et, par une conséquence naturelle, déshérité de tout droit. Il en résulte pour la société, sous le rapport politique, intellectuel et moral, un mal immense. La minorité jouissant du monopole et de la science, par l'effet même de ce privilège, est frappée à la fois à l'intelligence et au cœur, jusqu'au point de devenir stupide à force d'instruction, car rien n'est aussi malfaisant et stérile que l'intelligence patentée et privilégiée. D'un autre côté, le peuple, absolument dénué de science, écrasé par un travail quotidien mécanique, capable d'abrutir plutôt que de développer son intelligence naturelle, privé de la lumière qui pourrait lui montrer la voie de sa délivrance, se débat vainement dans son bouge forcé, et comme il a toujours pour lui la force, que donne le nombre, il met toujours en péril l'existence même de la société ». On la retrouve aussi dans Karl Marx, *Manuscrit de 1844 (1)*, https://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/km18440000_3.htm : « On en vient donc à ce résultat que l'homme (ouvrier) ne se sent plus librement actif que dans ses fonctions animales, manger, boire et procréer, tout au plus encore dans l'habitation, qu'animal. Le bestial devient l'humain et l'humain devient le bestial ».

²⁵³ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., p. 536-537. Tocqueville commente Adam Smith.

La seule ressource pour ne pas souffrir, c'est de sombrer dans l'inconscience. C'est une tentative à laquelle beaucoup succombent, sous une forme quelconque, et à laquelle j'ai souvent succombé. Conserver la lucidité, la conscience, la dignité qui conviennent à un être humain, c'est possible, mais c'est se condamner à devoir surmonter quotidiennement le désespoir.

L'ouvrier ne sait pas ce qu'il produit, et par suite il n'a pas le sentiment d'avoir produit, mais de s'être épuisé à vide. Il dépense à l'usine, parfois jusqu'à l'extrême limite, ce qu'il a de meilleur en lui, sa faculté de penser, de sentir, de se mouvoir ; il les dépense, puisqu'il en est vidé quand il sort ; et pourtant il n'a rien mis de lui-même dans son travail, ni pensée, ni sentiment, ni même, sinon dans une faible mesure, mouvements déterminés par lui, ordonnés par lui en vue d'une fin. Sa vie même sort de lui sans laisser aucune marque autour de lui²⁵⁴.

Dans une pièce de théâtre amusante, Eugene O'Neill a montré l'impuissance des travailleurs qui refusent de se conformer à l'ordre établi. Yank est un ouvrier du charbon fier de son travail. Contre un ami qui compare leur condition à celle de « bloody apes in the Zoo », Yank rétorque : « Slaves, hell! We rub de whole woiks. All de rich guys dat think dey're somep'n, dey ain't nothin'! Dey don't belong. But us guys, we're in de move, we're at de bottom, de whole ting is us ²⁵⁵! ». Tout au long de la pièce, Yank sera ramené à cette vérité élémentaire : son travail, ses manières brusques et son langage ont fait de lui un singe. Il est invisible :

(He turns in a rage on the men, bumping viciously into them but not jarring them the least bit. Rather it is he who recoils after each collision. He keeps growling) Git off de oith! G'wab, yuh bum! Look where yuh're goin', can't yuh? Gut outa here! Fight, why don't yuh? Put up yer mits! Don't be a dog! Fight or I'll knock yuh dead! (But, without seeming to see him, they all answer with mechanical affected politeness "I beg your pardon." Then at a cry from one of the women, they all scurry to the furrier's window.) (p. 238).

Après ce regrettable incident, les journaux déclameront qu'il est dans l'intérêt vital de la civilisation américaine de se protéger contre les travailleurs. Sous la tutelle des travailleurs, l'humanité « would soon degenerate back to ape! » (p. 243). Finalement, la seule conversation honnête que Yank aura sera avec un gorille au zoo (ne pas oublier le « gorille apprivoisé » du taylorisme). Yank libère le

²⁵⁴ Simone Weil, *Œuvres*, éd. de Florence de Lussy, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 142, p. 175 et p. 203. Voir aussi les poèmes de Georg Weerth dans *Anthologie bilingue de la poésie allemande*, éd. de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, p. 743-747.

²⁵⁵ *The Hairy Ape* dans Eugene O'Neill, *The Plays of Eugene O'Neill*, New York, Random House, 1954, vol. 3, p. 216. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

gorille et celui-ci, pour le remercier, l'étreint et lui broie les os, avant de l'enfermer dans la cage et de s'enfuir. Yank, endolori, sur le point de mourir, se demande : « Where do I fit in? » (p. 254). Résigné, il se lève avec difficulté en s'agrippant aux barreaux de la cage, observe les passants et crie : « Ladies and gents, step forward and take a slant at de one and only – (*His voice weakening*) one and original – Hairy Ape from de wilds of – » (p. 254). La pièce termine sur une didascalie : « (*He slips in a heap on the floor and dies. The monkeys set up a chattering, whimpering wail. And, perhaps, the Hairy Ape at last belongs.*) » (p. 254).

8.4 Travail et aliénation. La critique de Marx des conditions ouvrières part de l'idée qu'il se fait du travail. Sa critique de l'aliénation est basée sur une philosophie du travail. Pour comprendre la nature d'un travail qui ne serait pas aliéné, il est indispensable de s'y référer, car elle permet de saisir qu'au cœur du marxisme il y a moins une politique sur la répartition des richesses et l'égalité du revenu qu'un désir de libérer l'homme. La misère de l'ouvrier n'est pas d'être insuffisamment payé mais de ne pas pouvoir jouir de son activité en tant qu'être humain. Le capitalisme, en imposant le fétichisme de la marchandise, aliène les gens qui participent à ce régime, qu'ils soient riches ou pauvres, du fait qu'il dicte à tous les seules valeurs du commerce. Pour cette raison, comme Marx le notera dans le *Premier Manuscrit* de 1844, « il faut remarquer que là où l'ouvrier et le capitaliste souffrent également, l'ouvrier souffre dans son existence, le capitaliste dans le profit de son veau d'or inerte²⁵⁶ ». La division du travail aliène la personne non seulement en tant qu'individu mais en tant que membre de l'espèce humaine en lui imposant des motifs étrangers. Elle l'aliène parce que la spécificité de l'homme, selon Marx, ce qui le différencie des autres animaux, c'est qu'il produit consciemment l'activité qui lui permet de subvenir à ses

²⁵⁶ Karl Marx, *Manuscrit de 1844 (1)*, https://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/km18440000_3.htm.

besoins vitaux : « Le travail aliéné renverse le rapport de telle façon que l'homme, du fait qu'il est un être conscient, ne fait précisément de son activité vitale, de son essence, qu'un moyen de son existence²⁵⁷ ». En langage philosophique : l'aliénation du travail empêche l'homme de s'objectiver²⁵⁸. D'où un parti pris qu'on ne retrouve pas toujours dans *Le Capital* : pour Marx, pour le jeune Marx surtout, l'individu en tant que membre de l'humanité a pour vocation de s'auto-crée. Il est, dès le départ, entièrement à lui-même et à la nature, et tout ce qui enfreint cette plénitude première, tout ce qui entrave ce processus de réalisation de soi, relève de l'aliénation :

L'objet du travail est donc *l'objectivation de la vie générique de l'homme* : car celui-ci ne se double pas lui-même d'une façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il se contemple donc lui-même dans un monde qu'il a créé. Donc, tandis que le travail aliéné arrache à l'homme l'objet de sa production, il lui arrache sa vie générique, sa véritable objectivité générique, et il transforme l'avantage que l'homme a sur l'animal en ce désavantage que son corps non-organique, la nature, lui est dérobé²⁵⁹.

L'histoire de l'humanité se lit donc comme suit : celle de la propriété privée fondée sur le travail personnel supplantée par la propriété privée capitaliste fondée sur le salariat ; celle d'une dépossession graduelle qui culmine en dépossession totale dans le régime capitaliste²⁶⁰. Schéma qui rappelle les *Discours* de Rousseau : la socialisation de l'homme est une dénaturation de l'individu²⁶¹. La question qui reste à élucider est la suivante : comment se débarrasser de l'aliénation ? Car, encore une fois comme Rousseau, il est supposé chez Marx que cette aliénation, aliénation de la nature humaine, aliénation de l'État, de la marchandise, aliénation en tant que

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ Paul Ricoeur, *Idéologie et Utopie*, *op. cit.*, p. 65 : « L'objectivation est le processus par lequel quelque chose d'intérieur se projette à l'extérieur et en ce sens devient réel : c'est un motif très hégélien ». J'escamote tout ce dialogue avec Hegel, en partie parce que je ne serais pas en mesure de le mener. La meilleure explication (la plus simple) se trouve cela dit dans Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 213-214 (note 21).

²⁵⁹ Karl Marx, *op. cit.*

²⁶⁰ Comme le remarque Claude Lefort dans « L'Aliénation comme concept sociologique », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 101, 1996 : « Mais c'est qu'on n'aurait pas compris qu'avec l'idée d'aliénation – l'histoire se trouve déterminée absolument ; en sorte qu'on n'a pas une réflexion philosophique sur l'histoire mais une philosophie mise en forme d'histoire » (p. 197).

²⁶¹ Observation de François Furet dans *La Révolution française*, *op. cit.*, p. 844.

processus, il est supposé que cette aliénation soit réversible. Avec Marx et Engels, ce sera la Révolution.

8.5 Propédeutique révolutionnaire.²⁶² Mais avant la Révolution, comme le note Rubel, une étape cruciale : « Le principe de la transformation “historique nécessaire” c’est la prise de conscience – que Marx croit fatale – du prolétariat esclave en prolétariat révolutionnaire conscient de sa mission libératrice²⁶³ ». Premier moyen : l’association. Qu’est-ce qui donne de la force à l’association ? Sur ce point, la pensée de Bakounine est la plus explicite : la solidarité de classe. Les ouvriers « seront tout-puissants s’ils le veulent », à partir du moment où ils agiront dans l’intérêt du prolétariat : « C’est en établissant d’abord dans leurs groupes, et ensuite entre tous les groupes, une vraie solidarité fraternelle, non seulement en paroles, mais en action, pas seulement pour les jours de fête, de discours et de boissons, mais dans leur vie quotidienne²⁶⁴ ». Plus concrètement, dans la *Politique de l’Internationale*, Bakounine remarque que la lutte pour la diminution des heures de travail et l’augmentation des salaires passe par l’association des masses ouvrières et la

²⁶² George Orwell, 1984, trad. de Josée Kamoun, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1950, p. 279 : « Une rébellion matérielle, ou un mouvement préliminaire en vue d’une rébellion, sont actuellement impossibles. Il n’y a rien à craindre des prolétaires. Laissés à eux-mêmes, ils continueront, de génération en génération et de siècle en siècle, à travailler, procréer et mourir, non seulement sans ressentir aucune tentation de se révolter, mais sans avoir le pouvoir de comprendre que le monde pourrait être autre que ce qu’il est. Ils ne deviendraient dangereux que si le progrès de la technique industrielle exigeait qu’on leur donne une instruction plus élevée ».

²⁶³ Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, op. cit., p. 211.

²⁶⁴ Michel Bakounine, *Trois Conférences faites aux ouvriers du val de Saint-Imier*. Aussi dans Karl Marx, *Manuscrit de 1844* (3), https://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/km18440000_5.htm : « Lorsque les ouvriers communistes se réunissent, c’est d’abord la doctrine, la propagande, etc., qui est leur but. Mais en même temps ils s’approprient par là un besoin nouveau, le besoin de la société, et ce qui semble être le moyen est devenu le but. On peut observer les plus brillants résultats de ce mouvement pratique, lorsque l’on voit réunis des ouvriers socialistes français. Fumer, boire, manger, etc., ne sont plus là comme des prétextes à réunion ou des moyens d’union. L’assemblée, l’association la conversation qui à son tour a la société pour but leur suffisent, la fraternité humaine n’est pas chez eux une phrase vide, mais une vérité, et la noblesse de l’humanité brille sur ces figures endurcies par le travail ». Voir aussi la pièce *Enemies* dans Maxim Gorki, *Five Plays*, op. cit., p. 513 : « Kleopatra (*heatedly, and with alarm*). They know what they want – they know all right. And they live like a family of friends, trusting each other... I hate them, I’m afraid of them. And we – we live like enemies, believing in nothing, bound together by nothing, each for himself... Look at us ! We depend on soldiers and police and – and Security officers ! – to protect us. They depend on themselves. And yet they are stronger than us ». La pièce montre dans tous ses éclats les conflits de classe.

formation de caisses de résistance²⁶⁵. En disposant de quelques heures de loisir, l'ouvrier pourra s'éduquer et redevenir lui-même en tant que créature capable de donner libre cours à l'ensemble de ses facultés – redevenir une personne humaine. Une société saine est une société dans laquelle le travail n'est pas divisé en tâches intellectuelles ou en tâches manuelles : « d'où il suit que, dans l'intérêt même du travail aussi bien que dans celui de la science, il faut qu'il n'y ait plus ni ouvriers ni savants, mais seulement des hommes²⁶⁶ ». Dans *Le Capital*, Marx supposera cette évolution nécessaire dans la mesure où la grande industrie « oblige la société sous peine de mort à remplacer l'individu morcelé, porte-douleur d'une fonction productive de détail, par l'individu pleinement développé qui sache tenir tête aux exigences les plus diversifiées du travail²⁶⁷ ». La charte de 1864 de la première Internationale avait pour but, contre l'action isolée et sporadique (terroriste) et contre les attaches nationales, de coordonner une lutte massive et consciente des syndicats et des partis ouvriers de la planète en vue d'une transformation totale des fondements matériels et moraux de la société²⁶⁸.

8.6 La révolution. Mais pourquoi reviendrait-il au prolétariat d'assurer la révolution ? En quoi consiste cette révolution ? Et quelle assurance a-t-on que cette révolution d'ouvrier, une fois faite, ne se dégrade pas à son tour en révolution pour une nouvelle classe privilégiée ? Les réponses

²⁶⁵ Michel Bakounine, *Politique de l'Internationale*, éd. de Daniel Guérin, 1869, <http://kropot.free.fr/Bakounine-PolInter.htm>. Simone Weil redira la même chose.

²⁶⁶ *Idem*, *L'Instruction intégrale*, éd. de Daniel Guérin, 1869, <http://kropot.free.fr/Bakounine-Instrucintegr.htm>. Voir Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement, guerre de position*, trad. de Razmig Keucheyan, Paris, La Fabrique, 2011, p. 122 : « On peut [...] dire qu'il a deux consciences théoriques (ou une conscience contradictoire), l'une qui est implicite dans son activité et qui réellement l'unit à tous ceux qui travaillent avec lui dans la transformation pratique de la réalité, et l'autre qui est superficiellement explicite ou verbale [...] La conscience d'être une partie d'une force hégémonique déterminée [...] est la première phase vers une conscience [...] dans laquelle théorie et pratique s'unifient ».

²⁶⁷ Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, vol. 1, p. 539.

²⁶⁸ Maximilien Rubel, *op. cit.*, p. 79.

à ces questions forment, si on veut, le point mystique de la théorie marxiste²⁶⁹. La révolution du prolétariat est supposée la dernière révolution de l'histoire de l'humanité parce qu'elle sera totale. Elle sera totale, pense Marx, parce qu'elle est menée par le prolétariat, qui incarne en tant que classe les visées universelles de l'espèce. En somme : la classe du prolétariat pourra accomplir la révolution parce qu'elle n'est pas une classe. Il s'agit d'un parti pris éthique jamais expliqué :

Voici notre réponse. Il faut former une classe avec des *chaînes radicales*, une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de *droit particulier*, parce qu'on ne lui a pas fait de *tort particulier*, mais un *tort en soi*, une sphère qui ne puisse plus s'en rapporter à un titre *historique*, mais simplement au titre *humain*, une sphère qui ne soit pas en une opposition particulière avec les conséquences, mais en une opposition générale avec toutes les suppositions du système politique allemand, une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper, sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et sans, par conséquent, les émanciper toutes, qui soit, en un mot, la *perte complète* de l'homme, et ne puisse donc se reconquérir elle-même que par le *regain complet de l'homme*. La décomposition de la société en tant que classe particulière, c'est le *prolétariat*²⁷⁰.

Le prolétariat a une vocation révolutionnaire parce qu'en lui se trouve « pratiquement achevée l'abstraction de toute humanité ». S'il n'est plus humain, il a cependant pour lui « la conscience théorique de cette perte », conscience qui le « contraint directement à se révolter contre pareille inhumanité », et « c'est pourquoi le prolétariat peut, et doit nécessairement, se libérer lui-même ». La tâche est donc pour lui d'agir « conformément à cet être²⁷¹ ».

²⁶⁹ Pierre-André Taguieff, *L'Émancipation promise*, op. cit., p. 168 : « Cette coïncidence merveilleuse ou providentielle entre la micro-émancipation du prolétariat et la micro-émancipation finale ou définitive de l'humanité relève du mystère ou du miracle : son affirmation dogmatique constitue l'élément mystique de la théorie marxiste ».

²⁷⁰ Karl Marx, *Contribution à la critique de La Philosophie du droit de Hegel*. Il s'agit d'un leitmotiv dans les premiers écrits. Voir le *Manuscrit de 1844 (1)* : « De ce rapport du travail aliéné à la propriété privée, il résulte en outre que l'émancipation de la société de la propriété privée, etc., de la servitude, s'exprime sous la forme politique de l'émancipation des ouvriers, non pas comme s'il s'agissait seulement de leur émancipation, mais parce que celle-ci implique l'émancipation universelle de l'homme ; or celle-ci y est incluse parce que tout l'asservissement de l'homme est impliqué dans le rapport de l'ouvrier à la production et que tous les rapports de servitude ne sont que des variantes et des conséquences de ce rapport ».

²⁷¹ Karl Marx et Friedrich Engel, *La Sainte famille*, 1844, <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/09/kmfe18440900.htm>. C'est ce qui le différencie du bourgeois qui est, lui aussi, aliéné, mais qui n'en a jamais conscience. Voir Antonio Gramsci, *Pourquoi je hais l'indifférence*, trad. de Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2012, p. 84 : « Les prolétaires ne sont certainement pas altruistes au sens que les humanitaristes mollasses donnent à ce terme. Mais l'égoïsme du prolétariat est anobli par la conscience qu'ont les prolétaires qu'ils ne pourront pas le satisfaire pleinement tant que tous les autres individus de leur classe ne l'auront pas satisfait. C'est pourquoi l'égoïsme prolétaire crée immédiatement une solidarité de classe ».

Dans *Le Capital*, l'explication se voudra scientifique (économique). Il s'agit de la baisse tendancielle du taux de profit²⁷². L'idée est la même que dans les premiers écrits : montrer l'inévitabilité de la révolution. On trouve dans *L'Ère des tyrannies* de Élie Halévy un excellent résumé :

Les capitalistes possèdent tous les moyens de production ; ils forment une minorité, et une minorité qui se resserre constamment, la loi de la concurrence industrielle entraînant la ruine des petites entreprises, toujours battues, toujours absorbées par les plus grandes. La fonction des capitalistes a été bienfaisante, en ce qu'ils ont su, par leur capacité d'organisation, accroître, à un degré presque incroyable, la force productive de l'humanité. Mais ce n'est pas pour le bénéfice immédiat de la masse humaine qu'ils ont accompli cette œuvre féconde. Ils ne l'ont réalisée que par une exploitation méthodique, par l'oppression, par la paupérisation des travailleurs salariés. L'humanité prendra sa revanche, mais seulement le jour, inéluctable – à l'avènement duquel le capitalisme travaille lui-même inconsciemment – où les masses exploitées composeront en si écrasante majorité par rapport au nombre sans cesse décroissant et finalement insignifiant de leurs exploiters, qu'elles trouveront la voie libre, au prix d'un suprême sursaut, pour rentrer enfin en possession de leur héritage, pour s'emparer du contrôle des industries concentrées, et pour travailler désormais, non plus au profit de quelques-uns, mais au bénéfice de tous²⁷³.

Comme l'affirmera le *Manifeste*, le capitalisme produit ses propres fossoyeurs ; le capitalisme produit (et multiplie) la force qui est vouée à le détruire. Mais qu'on ne s'y méprenne : la révolution marxiste n'est pas une révolution luddite. Au contraire : il est indispensable, comme le précisera *L'Idéologie allemande*, que le développement des forces productives ait atteint un stade élevé, sinon « c'est la *pénurie* qui deviendrait générale, et avec le *besoin*, c'est aussi la lutte pour le nécessaire qui recommencerait et l'on retomberait fatalement dans la même vieille gadoue²⁷⁴ ». La révolution communiste sera universelle et internationale, et suppose donc l'acte « “soudain” et

²⁷² La notion est centrale, mais il faudrait plusieurs pages pour bien l'expliquer (paupérisation absolue, réserve industrielle, baisse du capital variable dans la production de la valeur, mécanismes pour ralentir cette baisse, etc.). Pour une présentation complète, lire Jean-Marie Albertini et Ahmed Silem, *Comprendre les théories économiques*, Paris, Seuil, coll. « Points Économie », 2011, p. 319-458.

²⁷³ Élie Halévy, *L'Ère des tyrannies*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1938, p. 174. On voit que le capitalisme n'est pas sans mérite. Il lui revient surtout, comme l'écriront Karl Marx et Friedrich Engels dans le *Manifeste du Parti communiste* (Le Livre de Poche, 1973), de « simplifi[er] l'opposition des classes ». Pour une étude complète des avantages du capitalisme (contre le féodalisme, etc.) dans la pensée marxiste, lire Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, op. cit., p. 564-576.

²⁷⁴ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 51-52. *Ibid.*, p. 53 pour la prochaine citation.

simultané des peuples dominants, ce qui suppose à son tour le développement universel de la force productive et les échanges mondiaux étroitement liés au communisme ».

Mais ces indications sont vagues. Elles ne précisent pas vraiment à quoi ressemblera le prochain régime ni comment se fera la révolution. Et ici tous les malentendus sont possibles. Pour l'instant, je me contente de rapporter les rares descriptions parsemées dans *Le Capital* :

Représentons-nous enfin une réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs, et dépensant, d'après un plan concerté, leurs nombreuses forces individuelles comme une seule et même force de travail social. Tout ce que nous avons dit du travail de Robinson se reproduit ici, mais socialement et non individuellement. Tous les produits de Robinson étaient son produit personnel et exclusif et conséquemment objets d'utilité immédiate pour lui. Le produit total des travailleurs unis est un produit social. Une partie sert de nouveau comme moyen de production et reste sociale ; mais l'autre partie est consommée, par conséquent, doit se répartir entre tous. Le mode de répartition variera suivant l'organisme producteur de la société et le degré de développement historique des travailleurs. Supposons, rien que pour faire un parallèle avec la production marchande, que la part accordée à chaque travailleur soit en raison de son temps de travail, le temps de travail jouerait ainsi un double rôle. D'un côté, sa distribution dans la société règle le rapport exact des diverses fonctions aux divers besoins ; de l'autre, il mesure la part individuelle de chaque producteur dans le travail commun, et en même temps la portion qui lui revient dans la partie du produit commun réservée à la consommation. Les rapports sociaux des hommes dans leurs travaux et avec les objets utiles qui en proviennent restent ici simples et transparents dans la production aussi bien que dans la distribution.

Dès que ce processus de transformation a décomposé suffisamment et de fond en comble la vieille société, que les producteurs sont changés en prolétaires et leurs conditions de travail en capital, qu'enfin le régime capitaliste se soutient par la seule force économiques des choses, alors la socialisation ultérieure du travail, ainsi que la métamorphose progressive du sol et des autres moyens de production en instruments socialement exploités, communs, en un mot, l'élimination ultérieure des propriétaires privés, va revêtir une nouvelle forme. Ce qui est maintenant à exproprier, ce n'est plus le travailleur indépendant, mais le capitaliste, le chef d'une armée ou d'une escouade de salariés.

Si nous imaginons à la place de la société capitaliste une société communiste, nous voyons disparaître en premier lieu le capital-argent, et avec lui tous les avatars des transactions qu'il entraîne à sa suite. Le problème se réduit simplement à la nécessité, pour la société, de calculer d'avance la quantité des moyens de production et de subsistance qu'elle peut, sans le moindre préjudice, employer à des entreprises (comme, par exemple, la construction des chemins de fer) qui ne fournissent ni moyens de production ou de subsistance, ni effet utile quelconque pendant un temps assez long, un an ou même davantage, mais soustraient à la production annuelle totale du travail des moyens de productions et de subsistance. Dans la société capitaliste, au contraire, où l'entendement social ne s'affirme qu'après coup, de grandes perturbations peuvent et doivent sans cesse surgir²⁷⁵.

²⁷⁵ Karl Marx, *Le Capital*, op. cit., vol. 1, p. 161, p. 786 et vol. 2, p. 1255-1256.

Ces passages sont-ils plus concluants ? On pourrait facilement reprocher à Marx d'avoir laissé dans l'ombre une multitude de problèmes (existe-il encore un droit dans cette société parfaite ?). Il reviendra à ses lecteurs de jeter la lumière sur ces parts d'ombre. Mais aussi lacunaires et brèves qu'elles soient, et en gardant en tête les passages précédemment cités, ces esquisses de la société future fournissent quelques indications précieuses. D'abord, les prolétaires – non pas le parti du prolétariat, mais bien les prolétaires – auront à chasser les propriétaires capitalistes. Ensuite, dans le nouveau régime, soutient Marx, le temps de travail deviendra l'étalon à partir duquel seront déterminées tour à tour la distribution des activités individuelles en fonction des besoins communs et la part du produit commun qui revient à chaque producteur²⁷⁶. Enfin, dans cette nouvelle distribution du travail, l'aliénation disparaîtra et, avec elle, le capital-argent.

8.7 Critiques. Elles sont trop nombreuses, et j'en évoquerai plusieurs dans les chapitres ultérieurs, mais on peut déjà en rapporter quelques-unes. Plusieurs critiques ont justement remarqué que le prolétariat était tout sauf une classe solidaire et que la lutte des classes n'était pas, pour ainsi dire, inscrite dans le régime de l'histoire. Dans Weber, par exemple :

Dans les États du sud des États-Unis, la situation du *poor white trash* (blanc sans esclave) vis-à-vis des planteurs était un exemple classique de l'absence d'opposition de classes. Le *poor white trash* était encore *plus* hostile aux Noirs que les planteurs souvent capables, dans leur situation, de sentiments patriarcaux. [...] L'articulation des classes de possession n'est pas à elle seule « dynamique », c'est-à-dire qu'elle ne conduit pas nécessairement à des *luttes* de classes et à des révolutions de classes²⁷⁷.

Sur le même ton, dans des analyses qu'il vaut la peine de lire, Aron conclura : « Une classe sociale n'est pas organisée ni légalement constituée, on peut y entrer et en sortir sans le savoir. On ne peut

²⁷⁶ *Ibid.*, vol. 2, p. 2228, dans une note de Rubel.

²⁷⁷ Max Weber, *Économie et société*, op. cit., vol. 1, p. 393. Voir aussi Du Bois, *Writings*, op. cit., p. 704. Plusieurs auteurs (F. Douglas dans sa dernière autobiographie, R. Wright, etc.) auront le sentiment que les ouvriers sont eux aussi des esclaves et ne seront pas insensibles aux revendications socialistes, voire communistes. D'autres (R. Ellison dans *The Invisible Man*, etc.) remettent en question cette apparente unité. Barrington Moore dans *The Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston, Beacon Press, 1993) analysera de près comment les classes paysannes, dans une certaine limite, peuvent elles aussi participer aux révoltes collectives, contre l'avis du marxisme.

pas toujours déterminer avec certitude si un individu appartient à une classe ou à une autre²⁷⁸ ». Camus, en songeant aux passions nationalistes, notait : « La même simplification a détourné Marx du phénomène national, au siècle même des nationalités. Il a cru que par le commerce et l'échange, par la prolétarianisation elle-même, les barrières tomberaient. Ce sont les barrières nationales qui ont fait tomber l'idéal prolétarien²⁷⁹ ». Une génération plus tard, le jugement du révolutionnaire Herbert Marcuse sera plus amer : « Qu'une conscience non révolutionnaire – ou plutôt antirévolutionnaire – prévaut dans la majorité de la classe ouvrière, cela saute aux yeux²⁸⁰ ». L'anarchiste Jacques Ellul, toujours lucide : « La mode veut aujourd'hui que l'on interprète toutes les émeutes, rébellions, révoltes en termes de conflit de classe. Or, ceci est strictement inexact au point de vue historique. Il faut faire des exercices de haute voltige pour arriver à réintroduire les classes dans les faits accessibles²⁸¹ ». Pierre Bourdieu : « Non. Les classes sociales n'existent pas [...]. Ce qui existe, c'est un espace social, un espace de différences, dans lequel les classes existent en quelque sorte à l'état virtuel, en pointillé, non comme donné, mais comme quelque chose qu'il s'agit de faire²⁸² ».

Dans un autre registre, on compte de nombreuses critiques qui ne comprennent pas comment le prolétariat peut incarner l'universel. Outre Taguieff, déjà cité, on trouve des gens comme Ricoeur : « Dès lors j'oserais dire, retournant une expression marxiste, qu'il y a une

²⁷⁸ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, éd. de Nicolas Baverez, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2005, p. 1043. Pour un bilan synthétique des critères qu'utilise Marx pour définir la notion de classe, on peut aussi lire *Idem*, *Introduction à la philosophie politique*, Paris, Le Livre de Poche, 1997.

²⁷⁹ Albert Camus, *L'Homme révolté* dans *Essais*, éd. de R. Quilliot et L. Faucon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1981, p. 617. Schumpeter disait quelque chose de très similaire quelques années auparavant, en continuité avec Weber.

²⁸⁰ Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, trad. de Didier Coste, Paris, Seuil, 1973, p. 15. Voir « The Workers Rose on May Day Or Postscript To Karl Marx » de Audre Lorde dans *The Selected Works*, New York, W. W. Norton & Company, 2020, p. 240-241, sur les révoltes étudiantes.

²⁸¹ Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, Paris, La Table Ronde, 1969, p. 28-29.

²⁸² Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1994, p. 28.

“mystification” marxiste qui se cache dans l’idée du prolétaire ; Marx nous “mystifie” quand il prétend qu’une condition même universelle comme celle des prolétaires, puisse comporter en elle-même l’exigence de valeurs universelles²⁸³ ». Löwith a bien soulevé le paradoxe de la démarche révolutionnaire de Marx : « On ne découvre ici nul nouveau contenu humain, on n’aperçoit que la réalisation radicale du principe de la société bourgeoise. C’est la production, et elle seulement, bien que sous forme anticapitaliste, qui fait de l’homme un homme, dès lors que son universalité ne réside plus que dans le fait qu’il est “sujet des besoins”²⁸⁴ ».

Enfin, sur la théorie de Marx elle-même, il y a moyen de parler, non d’un complet abandon, mais d’un déplacement des termes qui a eu pour conséquence de rendre plusieurs concepts clefs de la pensée de Marx moins actuels. Comme le note Luc Boltanski, la notion d’exploitation, qui était au cœur de la critique sociale, a été remplacée dans les années 1980 par celle d’exclusion, pour désigner plusieurs phénomènes situés en dehors de la sphère des relations de travail.

Ceux dont la condition est dénoncée prennent place désormais dans la nouvelle représentation en tant que pauvres, miséreux, sans domicile fixe ou encore en tant que sans-papiers, émigrés, habitants de banlieues livrées à l’abandon et à la violence. En l’absence d’une notion claire d’exploitation et d’un espoir de changement social, le refus de l’injustice sociale a en quelque sorte régressé vers ce qui en constitue le stimulus originel : l’indignation face à la souffrance. Mais c’est dire aussi que tendent à disparaître de la représentation des plus démunis tous les traits positifs qu’un siècle de luttes ouvrières et de littérature révolutionnaire avaient attachés à la figure de l’homme du peuple : le courage, la franchise, la générosité, la solidarité. À ces qualités, désormais renvoyées au magasin des accessoires mythologiques (quand elles n’étaient pas suspectées de dissimuler la violence stalinienne), se substituent les attributs pitoyables de l’exclu défini d’abord par le fait d’être *sans* : sans parole, sans domicile, sans papier, sans travail, sans droits, etc.²⁸⁵

²⁸³ Paul Ricoeur, « Le Yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète », *Autres Temps*, 2003, n° 76-77, 2003, p. 46. Le livre classique d’Ernesto Laclau et de Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale* (Paris, Les Solitaires Intempestifs, 2009) cherche à repenser l’essentialisme prolétarien au nom d’un certain pluralisme.

²⁸⁴ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 378. C’est anecdotique, mais on notera que le contemporain de Marx, Guiseppe Mazzini, dans *The Duties of Man* (trad. non signée, Forgotten Books, 2012), affirmait la même chose : « Liberty, dignity, and individual conscience, would all disappear before this organization of Productive Machines. The satisfaction of the wants of physical life may be possible by such means, but intellectual and moral life would be entirely cancelled, and with it all emulation, all free choice of labour, all liberty of association, all the joys of property, and – in short – all that stimulates and urges man to production. The human family, under such a system, becomes a mere human flock or herd, and all that is necessary for it is a wide pasture-ground » (p. 185 sq.).

²⁸⁵ Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 467 et 476.

9. L'aliénation et l'existentialisme français

9.1 Liberté 101. L'année passée, j'ai marqué en lettres majuscules dans mes notes que je me devais de commencer cette section en parlant du *Canard Sauvage* de Henrik Ibsen. Comme ce mot d'ordre n'était suivi d'aucune explication et que je n'avais pas touché à ce sujet depuis longtemps, il m'a fallu relire la pièce. Quelle est l'histoire du *Canard Sauvage* ? Il s'agit, en bref, de Gregers, fils du commerçant Werle, qui revient visiter la terre de son enfance. Gregers retrouve son ancien ami, Hjalmar Ekdal, maintenant marié et qui habite avec sa femme Gina, leur fille Hedvig et le vieux Ekdal, ancien associé de Werle. L'arrivée de Gregers sonne le retour du passé. Des secrets enfouis refont surface et l'harmonie familiale cède au tragique. Gregers apprend notamment à Hjalmar que sa femme Gina, à l'époque où elle travaillait pour Werle comme domestique, il y a plus de quinze ans, a eu une relation adultère avec ce dernier, et que cet adultère aurait précipité la mort de la mère de Gregers. Werle aurait aussi réussi à s'inocenter d'une accusation de malversation en détournant les preuves accablantes vers le vieux Ekdal, qui a purgé la peine en prison pour lui. Gregers estime qu'il est de son devoir de rapporter ces désobligeantes vérités au brave Hjalmar, pour que celui-ci puisse vivre une union qui ne repose pas sur le mensonge : « Le dessein que j'ai, c'est d'ouvrir les yeux à Hjalmar Ekdal. Il faut qu'il voie sa situation telle qu'elle est... Voilà tout²⁸⁶ ». Comme il le répète : « Quant à moi, je n'aime pas respirer l'air des marécages ». Hjalmar accuse le choc, mais les choses vont de mal en pis quand il apprend que sa fille Hedvig est sans doute issue de cette ancienne union entre Gina et Werle. Il décide de partir, convaincu que sa fille le détestera et le quittera quand elle apprendra qui est son véritable père. Mais Gregers n'abandonne pas pour autant sa passion de la vérité. Par des allusions qu'il pense claires, il convainc Hedvig de sacrifier ce qu'elle a de plus précieux pour Hjalmar, son

²⁸⁶ *Le Canard sauvage*, p. 553, dans Henrik Ibsen, *Drames contemporains*, éd. de Michel Meyer, Paris, La Pochothèque, 2005. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

père adoptif. Gregers l'incite à prendre le fusil du vieux Ekdal et à tuer le canard sauvage qui est blessé et que la famille avait recueilli dans l'espoir de le guérir. Hedvig finit par se tuer.

Pourquoi parler du *Canard Sauvage* ? À cause du docteur Relling. Le docteur Relling n'est pas un personnage important dans la pièce, mais il est celui qui cherchera à empêcher Gregers de dévoiler la vérité à Hjalmar. Toutes ses interventions ont ce but : « Écoutez, monsieur Werle fils, je vous soupçonne fort de conserver encore au fond de votre poche... la taxe de l'idéal » (p. 553) ; « Je vais vous le dire, madame Ekdal. Il [Gregers] est atteint d'une fièvre de probité aigüe » (p. 555) ; « Eh oui ! Votre cas est compliqué. D'abord, cette mauvaise fièvre de probité » (p. 573). La philosophie de Relling pour ses amis comme pour ses clients est simple : « Je tâche d'entretenir en lui le mensonge vital. C'est ce mensonge, voyez-vous, qui est le principe stimulant » (p. 586). Contre Gregers, Relling croit qu'il ne doit pas se servir de ce « terme élevé d'*idéal*, quand nous avons pour cela, dans le langage usuel, l'excellente expression de *mensonge* » (p. 586). Si Hjalmar apprend la vérité, ce sera la fin, observe Relling, car si « vous ôtez le mensonge vital à un homme ordinaire, vous lui enlevez en même temps le bonheur » (p. 586). Et quand, après avoir raconté la vérité, Gregers constate avec dépit que le couple de Hjalmar et de Gina, malgré l'amour indiscuté de Gina pour son mari, risque à tout moment de rompre, Relling, en bon moraliste, le semonce : « Mais vous faites de si pitoyables méprises, à cause de ces mouches merveilleuses qui vous passent devant les yeux et bourdonnent à vos oreilles !... Vous voici de nouveau chez des pauvres gens à qui vous réclamez les droits de l'idéal. Sachez donc qu'il n'y a personne de solvable dans cette maison » (p. 585, je rajoute les italiques).

En une phrase, qu'est-ce que l'existentialisme français ? C'est un anti-Relling. Contre le mensonge, un appel à l'authenticité : « C'est dans la connaissance des conditions authentiques de

notre vie qu'il nous faut puiser la force de vivre et des raisons d'agir²⁸⁷ ». Contre le poids du passé, une capacité de toujours se refaire :

Ce projet fondamental que je suis décide absolument de la signification que peut avoir pour moi et pour les autres le passé que j'ai à être. Moi seul en effet peux décider à chaque moment de la portée du passé : non pas en discutant, en délibérant et en appréciant en chaque cas l'importance de tel ou tel événement antérieur, mais en me projetant vers mes buts, je sauve le passé avec moi et je décide par l'action de sa signification²⁸⁸.

Pour l'existentialisme français, l'homme est essentiellement liberté, et cette liberté est totale. Cet axiome semble simple, mais il n'est que la conclusion d'une longue enquête philosophique, dont je ne rapporterai que les principaux traits²⁸⁹. Contrairement aux choses, l'homme a la conscience de ne pas être identique à lui-même, d'être de trop (la nausée). Pour cette raison, la spécificité de la condition humaine tient à la conscience d'un manque : « Ce manque n'appartient pas à la nature de l'en-soi, qui est tout positivité. Il ne paraît dans le monde qu'avec le surgissement de la réalité humaine. C'est seulement dans le monde humain qu'il peut y avoir des manques²⁹⁰ ». Cette conscience est désir, force qui va, existence²⁹¹. La condition de l'homme est donc différente de tout

²⁸⁷ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* suivi de *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1944, p. 13.

²⁸⁸ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, p. 543.

²⁸⁹ Je me contente de résumer les quelques textes que j'ai lus. Pour les comparaisons avec Karl Jaspers et Martin Heidegger, lire le très utile *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* (Payot & Rivages, 2002) de Hannah Arendt.

²⁹⁰ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 122. À la page suivante : « Un être qui est ce qu'il est, dans la mesure où il est considéré comme étant ce qu'il est, n'appelle rien à soi pour se compléter ». Du manque naît l'angoisse. L'angoisse est conscience du manque. Depuis Kierkegaard, les termes sont très proches. Voir, *ibid.*, p. 509 : « Dans l'angoisse, nous ne saisissons pas simplement le fait que les possibles que nous projetons sont perpétuellement rongés par notre liberté à venir, nous appréhendons en outre notre choix, c'est-à-dire nous-même, comme *injustifiable*, c'est-à-dire que nous saisissons notre choix comme ne dérivant d'aucune réalité antérieure et comme devant servir de fondement, au contraire, à l'ensemble des significations qui constituent la réalité. L'injustifiabilité n'est pas seulement la reconnaissance subjective de la contingence absolue de notre être, mais encore celle de l'intériorisation et la reprise à notre compte de cette contingence ».

²⁹¹ Désir qui n'est pas à comprendre comme libido. Sartre polémique souvent contre la psychanalyse, pour des raisons évidentes. Exemple, *ibid.*, p. 649 : « Il nous paraît donc qu'il faut abandonner ici ces principes empiriques ou ces postulats qui feraient de l'homme, a priori, une sexualité ou une volonté de puissance, et qu'il convient d'établir rigoureusement le but de la psychanalyse à partir de l'ontologie ». L'intention ici est d'échapper à toute forme de déterminisme et de mettre à l'avant-plan la liberté première de l'homme dans sa capacité à prendre des choix. Sartre, cela dit, ne sera pas toujours fidèle à Sartre dans ses analyses, comme en témoigne ce passage sur Flaubert : « Car ce n'est d'abord ni la rente foncière ni la nature strictement intellectuelle de son travail qui font de Flaubert un bourgeois.

ce qui l'entoure, il a pour lui sa conscience et la conscience d'être factice au monde²⁹². Mais cette conscience n'appartient-elle pas elle aussi au monde ? Non, car « rien n'existe dans la conscience qui ne soit conscience d'exister et [...], en conséquence, rien d'extérieur à la conscience ne peut la motiver²⁹³ ». D'où on déduit que l'homme, n'ayant rien d'autre que sa conscience dans un monde qui est ontologiquement différent de cette conscience en raison du fait qu'elle n'est qu'à elle-même le besoin de combler un manque, n'a pas d'autre choix que de se réaliser en tant que manque dans le monde. Dans les termes embarrassés de l'existentialisme : « Sartre nous dit que l'homme se fait manque d'être *afin* qu'il y ait de l'être ; le terme “afin que” indique clairement une intentionnalité ; ce n'est pas en vain que l'homme néantise l'être : grâce à lui l'être se dévoile et il veut ce dévoilement²⁹⁴ ». L'homme, à défaut d'être identique à lui-même, peut être conforme à son essence, qui est d'exister en tant qu'incomplétude en créant ses propres valeurs : « Pour atteindre sa vérité l'homme ne doit pas tenter de dissiper l'ambiguïté de son être, mais au contraire accepter de la réaliser : il ne se rejoint que dans la mesure où il consent à demeurer à distance de soi-même²⁹⁵ ». L'homme, en somme, vit en situation :

Ma position au milieu du monde, définie par le rapport d'ustensilité ou d'adversité des réalités qui m'entourent à ma propre facticité, c'est-à-dire la découverte des dangers que je cours dans le monde, des obstacles que je peux y rencontrer, des aides qui peuvent m'être offertes, à la lueur d'une néantisation radicale de moi-même et d'une négation radicale et interne de l'en-soi, opérées du point de vue d'une fin librement posée, voilà ce que nous nommons la *situation*²⁹⁶.

Il appartient à la bourgeoisie parce qu'il est né en elle, c'est-à-dire parce qu'il est apparu au milieu d'une famille déjà bourgeoise » (*Questions de méthode*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986 [1960], p. 56-57).

²⁹² *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 539 : « Mais réciproquement, la facticité est la seule réalité que la liberté peut découvrir, la seule qu'elle puisse néantiser par la position d'une fin, la seule à partir de laquelle cela ait un sens de poser une fin. Car si la fin peut éclairer la situation, c'est qu'elle est constituée comme modification projetée de cette situation. La place apparaît à partir des changements que je projette. Mais *changer* implique justement quelque chose à changer qui est justement ma place. Ainsi, la *liberté* est l'appréhension de ma *facticité* ».

²⁹³ *Ibid.*, p. 497.

²⁹⁴ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 16.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 18. Voir aussi Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 483 : « Être, pour le pour-soi, c'est néantiser l'en-soi qu'il est. Dans ces conditions, la liberté ne saurait être rien autre que cette néantisation ».

²⁹⁶ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 593. Aussi dans *Idem, Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1954, p. 64-65 : « Pour nous, l'homme se définit avant tout comme un être “en situation”. Cela signifie qu'il

9.2 Complications... Le reste se veut un *Livre dont vous êtes le héros*. Mais cette analogie est trompeuse. À la fin, dans de tels livres, la lectrice est bel et bien une héroïne, elle a traversé des péripéties, elle a cumulé du butin, elle a accompli sa mission et elle peut enfin déposer les armes et se reposer. La quête, dans l'existentialisme français, le propre de la quête authentique pour la personne qui se veut libre (et qui n'a pas de choix de suivre les diktats de l'existence pour l'être...) est de ne jamais avoir de fin, de toujours se redéfinir en tant que projet dans de nouvelles situations. Je cite en longueur parce que cet élément essentiel est parfois gommé et plusieurs critiques découlent de cet axiome :

Glisser, c'est le contraire de s'enraciner. La racine est déjà à moitié assimilée à la terre qui la nourrit, elle est une concrétion vivante de la terre ; elle ne peut utiliser la terre qu'en se faisant terre, c'est-à-dire, en un sens, en se soumettant à la matière qu'elle veut utiliser. Le glissement, au contraire, réalise une unité matérielle en profondeur sans pénétrer plus loin que la surface [...]. L'idéal du glissement sera donc un glissement qui ne laisse pas de trace²⁹⁷.

Mais cette justification exige une tension constante : elle *n'est* jamais réalisée, il faut que sans répit elle se réalise ; jamais mon projet n'est fondé, il se fonde. Pour éviter l'angoisse de ce choix permanent, on peut tenter de fuir dans l'objet même, d'y engloutir sa propre présence ; dans la servitude du sérieux, la spontanéité originelle s'efforce de se renier ; elle s'efforce vainement et cependant elle échoue alors à s'accomplir comme liberté morale²⁹⁸.

Une part de l'extrême fécondité de l'existentialisme français tient à ce que, pour cette philosophie, ce qui se refuse à ce jeu perpétuel du glissement, tout ce qui a tendance à se fixer, tout ce qui se complaît dans l'apparence des choses identiques à elles-mêmes, tout ce qui ne répond pas au vouloir inextinguible du manque de se façonner au gré des événements, tout ce qui, en un mot, n'est pas authentique, relève systématiquement d'une faute ou d'une faiblesse : d'un conformisme

forme un tout synthétique avec sa situation biologique, économique, politique, culturelle, etc. On ne peut le distinguer d'elle car elle forme et décide de ses possibilités, mais, inversement, c'est lui qui lui donne son sens en se choisissant dans et par elle. Être en situation, selon nous, cela signifie *se choisir* en situation et les hommes diffèrent entre eux comme leurs situations font entre elles et aussi selon le choix qu'ils font de leur propre personne ».

²⁹⁷ *Idem, L'Être et le néant, op. cit.*, p. 655. Toujours glisser veut aussi dire ne jamais pouvoir être sincère à soi-même. Voir, *ibid.*, p. 97.

²⁹⁸ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 37. Aussi dans Beauvoir, *ibid.*, p. 355 : « Le mouvement de ma transcendance m'apparaît comme vain dès que je l'ai transcendé ».

(de l'aliénation). Derrière les termes : « être du visqueux »²⁹⁹, « esprit de sérieux »³⁰⁰, « mauvaise foi »³⁰¹, et « sous-homme »³⁰², on devine différentes modalités du même mal : la tentation de se dérober à soi-même comme force instituant de soi-même (conscience qui multiplie les choix et les projets, *praxis* subjective). Les salauds de *La Nausée* sont des personnages qui cherchent à fondre dans le décor, à ne pas exister : « Le docteur voudrait bien y croire, il voudrait se masquer l'insoutenable réalité : qu'il est seul, sans acquis, sans passé, avec une intelligence qui s'empâte, un corps qui se défait. Alors il a bien construit, bien aménagé, bien capitonné son petit délire de compensation³⁰³ ». Le propre du salaud est de se cacher sa propre contingence, de croire à la

²⁹⁹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 657 : « C'est que l'être du visqueux est adhérence molle et, par ventouses de toutes ses parties, solidarité et complicité sournoise de chacune avec chacune, effort vague et mou de chacune pour s'individualiser, qui suit une retombée, un aplatissement vidé de l'individu, sucé de toute part par la substance. Une conscience qui *deviendrait visqueuse* se transformerait donc par empatement de ses idées. Nous l'avons dès notre surgissement dans le monde, cette hantise d'une conscience qui voudrait s'élancer vers le futur, vers un projet de soi et qui se sentirait, dans le moment même où elle aurait conscience d'y parvenir, retenue sournoisement, invisiblement par la succion du passé et qui voudrait s'élancer vers le futur, vers un projet de soi et qui se sentirait, dans le moment même où elle aurait conscience d'y parvenir, retenue sournoisement, invisiblement par la succion du passé et qui devrait assister à sa lente dilution dans ce passé qu'elle fuit, à l'invasion de son projet par mille parasites jusqu'à ce qu'enfin elle se perde complètement elle-même ».

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 626 « Ainsi toute pensée sérieuse est épaissie par le monde, elle coagule ; elle est une démission de la réalité-humaine en faveur du monde. L'homme sérieux est "du monde" et n'a plus aucun recours en soi ; il n'envisage même plus la possibilité de *sortir* du monde, car il s'est donné à lui-même le type d'existence du rocher, la consistance, l'inertie, l'opacité de l'être-au-milieu-du-monde. Il va de soi que l'homme sérieux enfouit au fond de lui-même la conscience de sa liberté, il est de *mauvaise foi* et sa mauvaise foi vise à le présenter à ses propres yeux comme une conséquence : tout est conséquence, pour lui, et jamais il n'y a pas de principe ; c'est pourquoi il est si attentif aux conséquences de ses actes ».

³⁰¹ *Ibid.*, p. 79 : « C'est ce qu'on nomme la *mauvaise foi*. Il ne s'agit donc pas de chasser l'angoisse de la conscience, ni ne de la constituer en phénomène psychique inconscient ; mais tout simplement je puis me rendre de mauvaise foi dans l'appréhension de l'angoisse que je suis et cette mauvaise foi, destinée à combler le néant que je *suis* dans mon rapport à moi-même, implique précisément ce néant qu'elle supprime ». *Ibid.*, p. 106 : « Si la mauvaise foi est possible, c'est qu'elle est la menace immédiate et permanente de tout projet de l'être humain, c'est que la conscience recèle en son être un risque permanent de mauvaise foi ».

³⁰² Simone de Beauvoir, op. cit., p. 63 : « En cela réside l'échec du sous-homme. Il voudrait s'oublier, s'ignorer, être absent du monde et de soi-même, mais le néant qui est au cœur de l'homme, c'est aussi la conscience qu'il a de lui-même ; sa négativité se révèle positivement comme angoisse, désir, appel, déchirement, mais cet authentique retour au positif, le sous-homme l'élude ; autant que l'engagement d'un projet, il a peur d'une disponibilité qui le laisserait en danger devant l'avenir, au milieu de ses possibilités ; il est ramené par là à se réfugier dans les valeurs toutes prêtes du monde sérieux ».

³⁰³ Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938, p. 102. Dans *Idem*, *Huis clos* suivi de *Les Mouches*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947, p. 14 : « Garcin. Savez-vous qui j'étais ? [...] Après tout, je vivais toujours dans des meubles que je n'aimais pas et des situations fausses ; j'adorais ça ». Désormais, les références à ces livres seront indiquées entre parenthèses.

permanence de son être en prêtant foi au mensonge de la respectabilité : « Voilà ce que les salauds [...] essaient de se cacher avec leur idée de droit. Mais quel pauvre mensonge : personne n'a le droit ; ils sont entièrement gratuits, comme les autres hommes ; ils n'arrivent pas à ne pas se sentir de trop » (p. 185).

Et autrui ? Le rapport avec autrui ne peut être qu'ambivalent : d'une part, autrui me confirme que je pose des gestes et que je suis liberté, à la limite je peux consentir à me laisser penser comme être-dehors ou à former un nous-objet avec autrui (ces termes secs forment une très maigre concession) ; d'autre part, par le regard, autrui m'aliène en faisant de moi une chose :

Et comme l'existence d'autrui me révèle l'être que je suis, sans que je ne puisse ni m'approprier cet être ni même le concevoir, cette existence motivera deux attitudes opposées : autrui me *regarde* et, comme tel, il détient le secret de mon être, il sait ce que je *suis* ; ainsi, le sens profond de mon être est hors de moi, emprisonné dans une absence ; autrui a barre sur moi³⁰⁴.

Autrui, en me voyant, me rend vulnérable, me contrôle, m'oblige à regarder ce que je pense être. Comme le dit Garcin : « Tous ces regards qui me mangent... » (p. 93). Mais comme on ne saurait vivre seul et échapper à la présence de l'autre, chacun est obligé, en quelque sorte, de tirer son épingle du jeu³⁰⁵.

Cette analyse du pour-moi objectivé en pour-autrui a eu une joyeuse postérité et a inspiré plusieurs auteurs de la critique postcoloniale. Dès *L'Être et le néant*, on trouve ce que Sartre écrira dans les préfaces de Franz Fanon et de Albert Memmi : parfois le rapport avec autrui est asymétrique, et pour advenir à l'existence, pour être reconnu par l'autre, je n'ai pas le choix de me

³⁰⁴ *Idem, L'Être et le néant, op. cit.*, p. 403. *Ibid.*, p. 569 : « La véritable limite de ma liberté est [...] simplement dans le fait même qu'un autre me saisit comme autre-objet et dans cet autre fait corollaire que m'a situation esse pour l'autre d'être situation et devient forme objective. C'est cette objectivation aliénante de ma situation qui est la limite constante et spécifique de ma situation ». Dans *Saint Genet* (2011), le Être-pour-Soi est dominé par le Être-pour-Autrui.

³⁰⁵ *Huis clos* se lit comme une bataille des cerveaux (*hjänornas kamp*) des pièces (*Dance of Death, The Father*) d'August Strindberg. Sur la notion, Michael Robinson, dans August Strindberg, *Miss Julie and Other Plays*, p. XI : « [T]his is fought, not with theatrical swords or daggers, but with the equally lethal mental cut and thrust of two implacably hostile minds, bound to each other by desire and hatred. It is a battle in which one of them ultimately destroys the other's will and commits what Strindberg [...] called "soul murder", by which he meant the kind of semi-conscious, self-preserving destruction of the hated other ».

plier aux limites qu'il m'impose, de mimer la parodie qu'il se fait de moi, quitte, parfois, à me détester moi-même. Sartre, dans les *Réflexions sur la question juive*, parle de surdétermination pour qualifier cette deuxième identité qui se colle à moi, contre moi, comme un manteau de Déjanire : « Ainsi le Juif authentique est celui qui se revendique dans et par le mépris qu'on lui porte. [...] [Il] est Juif précisément en ceci qu'il ne soupçonne même pas ce qui doit être compris [...]. Il s'agit en quelque sorte pour lui d'un redoublement de la relation fondamentale avec autrui. Il est surdéterminé³⁰⁶ ». Fanon ne dira pas autre chose : le racisme est disséminé et inculqué année après année, puis il se transforme en membrane et finit par détruire la personne qui le vit³⁰⁷. Pour Fanon, en des termes qui nous sont maintenant familiers, « il ne faut pas essayer de fixer l'homme, puisque son destin est d'être lâché. [...] Je suis mon propre fondement. Et c'est en dépassant la donnée historique, instrumentale, que j'introduis le cycle de ma liberté³⁰⁸ ». Dans les *Portrait du colonisé* et *Portrait du colonisateur*, Memmi décrit de la même manière le rapport du colonisé avec la culture :

Confronté en constance avec cette image de lui-même, proposée, imposée dans les institutions comme dans tout contact humain, comment n'y réagirait-il pas ? Elle ne peut lui demeurer indifférente et plaquée sur lui de l'extérieur, comme une insulte qui vole avec le vent. Il finit par la reconnaître, tel un sobriquet détesté mais devenu un signal familier. L'accusation le trouble, l'inquiète d'autant plus qu'il admire et craint son puissant accusateur. N'a-t-il pas un peu raison ? murmure-t-il. Ne sommes-nous pas tout de même un peu coupables ? Paresseux, puisque nous avons tant d'oisifs ? Timorés, puisque nous nous laissons opprimer ? Souhaité, répandu par le colonisateur, ce portrait mythique et dégradant finit, dans une certaine mesure, par être accepté et vécu par le colonisé. Il gagne ainsi une certaine réalité et contribue au portrait réel du colonisé³⁰⁹.

³⁰⁶ Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, op. cit., p. 85, p. 100, p. 102.

³⁰⁷ Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 66.

³⁰⁸ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1952, p. 224. Il ne s'agit évidemment pas de dire qu'il y a un lien direct entre existentialisme et post-colonialisme. En poésie : « We Wear the Mask » de Paul L. Dunbar (Penguin, 2004, p. 54). Voir aussi « The Negro Artist and the Racial Mountain » de Langston Hughes.

³⁰⁹ Albert Memmi, *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, coll. « Folio actuel », 1985, p. 106. On notera à des fins anecdotiques que Sartre, dans la préface du même livre, n'hésite pas à écrire, p. 22 : « En fait le racisme est inscrit dans le système [...]. Dans les faits eux-mêmes, dans les institutions, dans la nature des échanges et de la production, le racisme est inscrit ». Au Canada, Alain Deneault a cherché à reproduire la démarche de Memmi dans *Bande de colons*. Enfin, on remarquera que ce concept de surdétermination n'est pas une création de l'existentialisme. On lit par exemple dans Tocqueville (que Sartre ne cite pas), *De la démocratie en Amérique*, p. 299 : « Le nègre fait mille efforts inutiles pour s'introduire dans une société qui le repousse ; il se plie aux goûts de ses

À ce point, on pourrait cependant se demander s'il est même possible d'être libre tel que l'entend l'existentialisme français. Je pense que *Les Mouches* a été en partie rédigé pour mettre en image une telle conscience libre. Sartre en avait déjà fourni un portrait dans *L'Être et le néant*, celui d'un existant « nécessairement séparé de tous les autres », « qui décide de son passé » au lieu de le laisser « purement et simplement déterminer son présent » et qui vit selon « une fin qu'il n'est pas et qu'il projette de l'autre côté du monde³¹⁰ ». Contrairement à sa sœur Électre qui avoue ne pas avoir « ce courage-là », Oreste déclame « Moi, je suis libre, Dieu merci ! Ah ! comme je suis libre³¹¹ ». Argos, depuis l'assassinat d'Agamemnon par sa femme Clytemnestre, est pleine de personnes qui, comme ce passant, se jettent à genoux et crient : « Je pue ! Je pue ! Je suis une charogne immonde. Voyez les mouches sur moi comme des corbeaux ! » (p. 154). Les mouches incarnent ce mensonge vital dont parlait le docteur Relling dans *Le Canard Sauvage*. Elles hantent les gens qui se sentent coupables, mais comme l'observe Électre : « [I]ls aiment leur mal, ils ont besoin d'une plaie familière qu'ils entretiennent soigneusement en la grattant de leur ongles sales » (p. 170). Oreste, de retour, parfaitement libre, ne peut donc que menacer l'ordre établi. Jupiter avertit Égisthe : « Il [Oreste] te tuera comme un poulet, le doux jeune homme, et s'en ira, les mains rouges et la conscience pure ; j'en serai humilié, à ta place » (p. 199). La liberté d'Oreste est un contre-pouvoir, comme l'anticipe Égisthe dans le même dialogue : « Un homme libre dans une ville, c'est comme une brebis galeuse dans un troupeau. Il va contaminer tout mon royaume et ruiner mon œuvre » (p. 203). Oreste tue Égisthe et emporte avec lui les mouches de la mauvaise

opresseurs, adopte leurs opinions, et aspire, en les imitant, à se confondre avec eux. On lui a dit dès sa naissance que sa race est naturellement inférieure à celle des blancs, et il n'est pas éloigné de le croire, il a donc honte de lui-même. Dans chacun de ses traits il découvre une trace d'esclavage, et, s'il le pouvait, il conviendrait avec joie à se répudier tout entier ». Voir *Invisible Man* de Ralph Ellison, la double-conscience de W.E.B. Du Bois (*Writings, op. cit.*, p. 193, p. 653 et p. 681) et *La plus secrète mémoire des hommes* de Mohamed Mbougar Sarr (Philippe Rey, 2021), p. 422.

³¹⁰ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant, op. cit.*, p. 497-498.

³¹¹ *Idem, Huit clos* suivi de *Les Mouches, op. cit.*, p. 123 et p. 131.

conscience. Électre succombe au remords, comme le lui reproche Oreste : « Électre ! Électre ! C'est à présent que tu es coupable. Ce que tu as voulu, qui peut le savoir, si ce n'est toi ? » (p. 230). Mais lui, Oreste, ne regrette pas son acte : « J'ai fait *mon* acte, Électre, et cet acte était bon. Je le porterai sur mes épaules comme un passeur d'eau porte les voyageurs, je le ferai passer sur l'autre rive et j'en rendrai compte. Et plus il sera lourd à porter, plus je me réjouis, car ma liberté, c'est lui » (p. 210). Oreste s'arrache aux lois de Jupiter, dont la puissance est toute faite de la mauvaise foi des gens : « Je ne suis ni le maître ni l'esclave, Jupiter. Je *suis* ma liberté » (p. 235) ; « Je ne reviendrai pas à ta nature : mille chemins y sont tracés qui conduisent vers toi, mais je ne peux suivre que mon chemin. Car je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin » (p. 237). Après avoir tué les assassins de son père, il quitte Argos, sans se soucier des mouches qui le poursuivent, vers de nouveaux projets.

9.3 La réconciliation selon Beauvoir. À lire les textes cités de Sartre, on en déduit rapidement que l'existant libre est une sorte de vagabond solitaire et que la reconnaissance est une lutte sans fin ni vainqueur. Sujet ou objet de l'autre, il n'y a pas de compromis. Sartre sur ce point, malgré lui, restait fidèle à la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel³¹². Un des nombreux

³¹² Bernard Bourgeois, « Hegel : de la reconnaissance à l'intégration », *Raisons politiques*, 2016, p. 47 : « Le Moi est ainsi captivé par cet anti-sujet qu'est l'objet, non indifférent à celui-ci ; il le désire. Mais désirer l'objet, c'est désirer que l'objet affirme le sujet, le "reconnaisse" par son comportement envers lui, c'est-à-dire en étant nié comme objet, l'objet témoignant par là que seul est le sujet. Le problème est alors le suivant : il faut qu'en étant nié l'objet affirme le sujet qui le nie. Or : un objet simplement physique ou matériel ne le peut (cassé, il subsiste en miettes) ; un objet biologique, vivant, est assimilé, mais, devenant ainsi subjectif, il disparaît comme objet ; et la faim réapparaît avec un nouvel objet, etc. ; si le Moi doit être reconnu, affirmé par l'objet nié, il faut donc que celui-ci se nie, c'est-à-dire s'affirme encore, dans sa négation comme être, pour affirmer le (premier) Moi comme non-objet, non-être, comme sujet ou liberté. Or l'objet qui se nie comme objet en subsistant, c'est l'objet qui est aussi un sujet, un Moi, une liberté (qui est, dans l'être, ce qui est bien supérieur au simple être). Le Moi n'est donc vraiment tel (pour lui-même) que dans sa rencontre d'un autre Moi capable de le reconnaître comme Moi [...]. Chaque Moi nie réellement, de façon primitive, sans ménagement, avec violence, en lui-même et en l'autre Moi, l'être naturel, la vie, dans un combat sans merci contre soi-même (en se conservant simplement le plus possible pour mener le combat) et contre l'autre, combat, donc, à la vie et à la mort, afin d'être reconnu en tant qu'un être libre par l'autre comme être lui-même libre. Cependant, en fait, et chacun d'eux l'éprouve bien, le combat ne peut aller jusqu'à la mort, car, si l'un des deux meurt, l'autre n'est pas reconnu. Si l'homme est advenu tel – et c'est le cas ! –, c'est donc que le combat a cessé. Avant de cesser, il a fait se différencier dans le Moi le moment de l'affirmation de soi comme libre et le moment de l'affirmation de soi comme

mérites du *Deuxième Sexe* de Beauvoir est d'essayer de surmonter cette opposition et d'expliquer comment deux sujets peuvent s'accepter l'un et l'autre. Seulement, à la place du pour-moi et de l'autrui, du sujet et de l'objet, du maître et de l'esclave, Beauvoir campera l'homme et la femme. Au début du premier tome du *Deuxième Sexe*, Beauvoir annonce qu'elle suivra le matérialisme de Marx, mais dès les premières pages, les références à Hegel sont plus nombreuses et explicites :

Certains passages de la dialectique par laquelle Hegel définit le rapport du maître à l'esclave s'appliqueraient bien mieux au rapport de l'homme à la femme. Le privilège du Maître, dit-il, vient de ce qu'il affirme l'Esprit contre la Vie par le fait de risquer sa vie : mais en fait l'esclave vaincu a connu ce même risque ; tandis que la femme est originellement un existant qui donne la Vie et ne risque pas sa vie ; entre le mâle et elle il n'y a jamais eu de combat ; la définition de Hegel s'applique singulièrement à elle³¹³.

Le malheur des femmes, selon Beauvoir, n'est pas seulement d'être esclaves, mais de ne même pas pouvoir jouer l'esclave de Hegel. Contrairement à celui-ci, la femme n'a jamais eu l'occasion de risquer sa liberté³¹⁴. Dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, Beauvoir avait trouvé la ligne directrice de son analyse en rattachant l'infantilisation à un type de mauvaise foi. Elle observait déjà qu'« il y a des êtres dont la vie tout entière s'écoule dans un monde infantile, parce que, maintenus dans un état de servitude et d'ignorance, ils ne possèdent aucun moyen de briser ce plafond tendu au-

naturel, et l'expérience que ces deux moments étaient également nécessaires pour que le premier soit reconnu en fait rend nécessaire (car ils sont opposés) que l'un des Moi incarne le premier moment et l'autre le second. Le premier Moi est celui qui était prêt à mourir libre, le second celui qui a préféré vivre, naturel : le premier a un tempérament de maître, le second, de serviteur. Le premier s'affirme libre en affirmant le second comme naturel, tandis que le second s'affirme naturel en affirmant le premier comme libre. On voit que la reconnaissance est inégale et, en son contenu, non réciproque » (p. 48).

³¹³ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1976, vol. 1, p. 116. Je suis en grande partie l'article de Karen Green et Nicholas Roffey, « Women, Hegel, and Recognition in *The Second Sex* », qui se veut synthétique et qui souligne, entre autres (*Hypatia*, vol. 25, n° 2, p. 383) : « Indeed, Beauvoir's use of Hegel is confusing, and there is deep disagreement in the literature as to exactly where she agrees with him and where her agreement ends ». Comme je l'ai écrit plus haut, je ne suis pas un spécialiste. Mais il aurait été absurde et injuste de ne pas compléter ce tableau de l'existentialisme français sans parler davantage de Beauvoir. Je maintiens les verbes au présent, même si dans plusieurs sociétés ce que Beauvoir décrit relève du passé. Pour les sources (Gouges, Tristan, Sand, Stern, Colette, etc.), consulter l'anthologie de Valérie Harbec et Guy Bourbonnais, *Écrivaines du XIX^e siècle*, Montréal, Beauchemin, 2020.

³¹⁴ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, vol. 2, p. 636 : « En vérité, la lutte ne saurait revêtir entre eux une claire figure puisque l'être même de la femme est opacité ; elle ne se dresse pas en face de l'homme comme un sujet mais comme un objet paradoxalement doué de subjectivité ; elle s'assume à la fois comme *soi* et comme *autre*, ce qui est une contradiction entraînant de déconcertantes conséquences ».

dessus de leurs têtes ; comme l'enfant lui-même ils peuvent exercer leur liberté, mais seulement au sein de cet univers constitué avant eux, sans eux³¹⁵ ».

La femme grandit dans un monde qui l'infantilise et on l'invite (la force) à endosser le rôle de mère et de bonne épouse, au nom de la morale, de la tradition et de la nature. Contrainte de justifier son existence par son immanence, elle s'aliène en suivant la voie du narcissisme, de l'amoureuse ou de la mystique. Pour se redécouvrir à elle-même, elle doit travailler³¹⁶. Mais Beauvoir insiste : l'homme souffre aussi de l'aliénation de la femme, il devrait lui importer, en toute logique, de s'aider lui-même : « Que de temps et de force il gaspille à liquider, sublimer, transposer des complexes, à parler des femmes, à les séduire, à les craindre ! On le libérerait en les libérant. Mais c'est précisément ce qu'il redoute³¹⁷ ». La lutte de la femme et de l'homme est une lutte pour la reconnaissance que s'entêtent à miner les deux partis en parfaite complicité : « [C]e que l'homme et la femme haïssent l'un chez l'autre, c'est l'échec éclatant de sa propre mauvaise foi et de sa propre lâcheté³¹⁸ ». Une des audaces intellectuelles du *Deuxième Sexe* est d'affirmer que cette réconciliation, contre l'avis de Hegel, est possible. Et, nous dit Beauvoir, c'est par l'érotisme qu'elle se fera, car « dans une vie érotique authentiquement morale, il y a libre assomption du désir et du plaisir, ou du moins lutte pathétique, pour reconquérir la liberté au sein de la sexualité : mais ceci n'est possible que si une reconnaissance singulière de l'autre est effectuée dans l'amour ou dans le désir³¹⁹ ». D'où, vers la fin du deuxième tome, plusieurs passages sur l'amour. L'existant libre ne vit pas comme Oreste, épée à la main, mais par et dans un amour

³¹⁵ *Idem, Pour une morale de l'ambiguïté* suivi de *Pyrrhus et Cinéas*, op. cit., p. 54.

³¹⁶ *Idem, Le Deuxième sexe*, op. cit., vol. 2, p. 587. Cf. *Môman travaille pas, a trop d'ouvrage !* du Théâtre des Cuisines.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 638. Voir aussi, *ibid.*, vol. 1, p. 324 : « La femme pèse si lourdement sur l'homme parce qu'on lui interdit de se reposer sur soi : il se délivrera en la délivrant, c'est-à-dire en lui donnant quelque chose à *faire* en ce monde ».

³¹⁸ *Ibid.*, vol. 2, p. 637.

³¹⁹ *Ibid.*, vol. 1, p. 243. Il s'agit d'un jugement éthique.

authentique qui assume « la contingence de l'autre, c'est-à-dire ses manques, ses limites, et sa gratuité originelle ». L'amour n'est plus pour lui « un salut, mais une relation inter-humaine³²⁰ ».

Contre l'idéal masculin d'une conscience indépendante qui se transcende (qui existe) seule, Beauvoir montre que le principe d'individuation ne s'accomplit qu'en collaboration avec l'autre.

À la fin du deuxième tome, l'amour se présente comme un programme :

L'amour authentique devrait être fondé sur la reconnaissance réciproque de deux libertés ; chacun des amants s'éprouverait alors comme soi-même et comme l'autre ; aucun n'abdiquerait sa transcendance, aucun ne se mutilerait ; tous deux dévoileraient ensemble dans le monde des valeurs et des fins. Pour l'un et l'autre l'amour serait révélation de soi-même par le don de soi et enrichissement de l'univers³²¹.

9.4 Critiques. Encore une fois, elles sont trop nombreuses, mais il vaut la peine d'en énumérer quelques-unes. Plusieurs penseurs reprocheront à l'existentialisme français son intransigeance pour toute forme de liberté qui ne serait pas totale. Comme le note Fernand-Lucien Mueller, il s'agit d'un « décret péremptoire : l'homme est totalement libre car, s'il ne l'était pas totalement, il ne le serait pas du tout ». La liberté sartrienne affirme la liberté « au niveau déjà [...] de l'affectivité, de la vie émotionnelle » et « il en découle cette conséquence que le caractère est comme “volatisé”, l'homme s'exprimant entièrement [...] par ses projets³²² ». Hannah Arendt regrettera aussi cette assimilation entre liberté totale et souveraineté : « S'il était vrai que la souveraineté et la liberté sont identiques, alors bien certainement aucun homme ne serait libre, car la souveraineté, idéal de domination et d'intransigeante autonomie, contredit la condition même de

³²⁰ *Ibid.*, vol. 2, p. 554-555.

³²¹ *Ibid.*, p. 571. Mariama Bâ, *Une si longue lettre*, Le Rocher, coll. « Motif », 2005, p. 164 : « Je reste persuadée de l'inévitable et nécessaire complémentarité de l'homme et de la femme. L'amour, si imparfait soit-il dans son contenu et son expression, demeure le joint naturel entre ces deux êtres ». Idée remise en question par le lesbianisme radical.

³²² Fernand-Lucien Mueller, *L'Irrationalisme contemporain*, Paris, Payot, 1970, p. 128-129. Dans des pages éclairantes, Mueller suggère, contre Sartre qui s'en défend, que l'existentialisme français doit beaucoup au « plan de vie » adlérien.

pluralité³²³ ». Charles Taylor remet en question l'idée d'un accomplissement personnel qui n'a d'autre validation que le moi : « To shut out demands emanating beyond the self is precisely to suppress the conditions of significance, and hence to court trivialization. To the extent that people are seeking a moral ideal here, this self-immuring is self-stultifying; it destroys the condition in which the ideal can be realized³²⁴ ». On pourrait facilement répliquer en pointant les *Situations*, les *Questions de méthode*, les tentatives de Sartre de concilier le marxisme et l'existentialisme, et la responsabilité de l'écrivain, mais alors, comme le remarque Julius Evola, on se demande « to whom is one responsible ? » et les brillantes fondations de l'*Être et le néant* s'écroulent³²⁵.

Cette notion de responsabilité causera à Sartre beaucoup d'ennuis. Parfaitement conséquent avec son primat ontologique de l'existence, il affirmera la puissance de la liberté en toutes circonstances :

N'est-ce pas moi qui décide du coefficient d'adversité des choses et jusque de leur imprévisibilité en décidant de moi-même ? Ainsi n'y a-t-il pas d'*accidents* dans une vie ; un événement social qui éclate soudain et m'entraîne ne vient pas du dehors ; si je suis mobilisé dans une guerre, cette guerre est *ma* guerre, elle est à mon image et je la mérite. Je la mérite d'abord parce que je pouvais toujours m'y soustraire, par le suicide ou la désertion : ces possibles ultimes sont ceux qui doivent toujours nous être présents lorsqu'il s'agit d'envisager une situation. Faute de m'y être soustrait, je l'ai *choisie*.

En ce sens, à la formule que nous disions tout à l'heure : « il n'y a pas de victimes innocentes », il faut, pour définir plus nettement la responsabilité du pour-soi, ajouter celle-ci : « On a la guerre qu'on mérite. » Ainsi, totalement libre, indiscernable de la période dont j'ai choisi d'être le sens, aussi profondément responsable de la guerre que si je l'avais moi-même déclarée, ne pouvant rien vivre sans l'intégrer à *ma* situation, m'y engager tout entier et la marquer de mon sceau, je dois être sans remords ni regrets comme je suis sans excuse, car, dès l'instant de mon surgissement à l'être, je porte le poids du monde à moi tout seul, sans que rien ni personne ne puisse l'alléger³²⁶.

³²³ Hannah Arendt, *L'Humaine condition*, éd. de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 248. Dans d'autres textes, elle se moque gentiment du goût prononcé des existentialistes français pour la pose et le spectacle.

³²⁴ Charles Taylor, *The Ethic of Authenticity*, *op. cit.*, p. 40.

³²⁵ Julius Evola, *Ride the Tiger*, trad. de Joscelyn Gowin, Vermont, Inner Traditions, p. 43. Tous les lecteurs de Hume savent qu'il y a quelque chose de légèrement grossier à édifier une éthique à partir d'une ontologie. Cette section portant sur l'existentialisme, j'ai fait le choix heuristique de ne pas citer en longueur des textes comme *L'Existentialisme est un humanisme* et *Question de méthode*, parce que Sartre a renié le premier et que le deuxième n'ajoute rien à la philosophie de l'existence, sinon l'idée de projet révolutionnaire, où toutes les consciences s'unissent – avec les conséquences trop souvent répétées.

³²⁶ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 599.

Si de tels passages permettent de penser des choses comme la collaboration pendant la Deuxième Guerre mondiale, ils sont particulièrement absurdes à la lumière de Hiroshima. Bourdieu (et avec lui la sociologie), notamment, reprochera à Sartre son artificialisme et sa réduction du monde de l'action à un « univers imaginaire de possibles interchangeables dépendant entièrement des décrets de la conscience qui le crée, donc totalement dépourvu d'*objectivité* » et sa négligence des conditions économiques et sociales³²⁷.

Ce qui nous amène aux critiques sur la socialisation. Nous avons vu que dans l'existentialisme la liberté était conçue comme une suite de projets à faire et que toute respectabilité était associée à une forme d'inauthenticité et de conformisme sous le prétexte que la respectabilité imposait une forme figée à l'essence de l'existence, dont le propre est de n'avoir pour elle-même que le mouvement. Distinction d'autant plus méritoire qu'elle permet une scission entre les personnalités singulières (philosophes existentialistes, artistes, etc.) et le reste de l'humanité (les salauds). Mais comme le notera Raymond Aron : « Si l'on appelle conformisme l'assentiment de la plupart des individus aux jugements de valeur admis par leur milieu, il n'y a pas de société possible sans conformisme. Où tracer la frontière entre conformisme et consensus, celui-ci indispensable à une société, celui-là méprisé par les intellectuels ? Je ne crois pas, en ce cas, à deux modèles caractérisés l'un par le conformisme, l'autre par l'absence de consensus³²⁸ ». Dans la belle

³²⁷ Pierre Bourdieu, *L'Esquisse d'une théorie de la pratique*, cité dans Luc Boltanski et Ève Chiapello, *op. cit.*, p. 872.

³²⁸ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, *op. cit.*, p. 1741. Il est amusant de noter que Raymond Aron n'hésitera pas à associer Bourdieu à Sartre et à refaire la même critique. Bourdieu, nous venons de le voir, reproche à Sartre de ne pas prendre en compte les facteurs économiques et sociaux dans son étude de l'aliénation, mais le point de vue est le même : contre une liberté inaliénable, la société impose une violence symbolique, etc. D'où, chez Bourdieu, la violence symbolique du système scolaire, la violence symbolique de la famille, la violence symbolique de l'État, la violence symbolique de la publicité, etc. Comme le notera Aron dans le deuxième tome de *Penser la guerre*, Clausewitz, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1976, vol. 2, p. 255 : « Pour que cet emploi du terme de violence se justifie, encore faut-il que la socialisation passe pour contraire aux aspirations spontanées de la nature ou, du moins, aux aspirations d'une catégorie particulière d'hommes. La généralisation du concept de violence symbolique à n'importe quelle action éducatrice ou pédagogique reproduit, en un vocabulaire différent, la démarche de Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* : toute socialisation devient aliénation puisque la conscience vide, pure liberté, translucide, est chargée insidieusement de ces "être collectifs", de ces "êtres de classes", qui l'asservissent et la font autre qu'elle-même. En appelant violence symbolique le pouvoir du père ou du

prose de James Baldwin : « But our humanity is our burden, our life ; we need not battle for it ; we need only to do what is infinitely more difficult – that is, accept it. The failure of the protest novel lies in its rejection of life, the human being, the denial of his beauty, dread, power, in its insistence that it is his categorization alone which is real and which cannot be transcended³²⁹ ». Boltanski et Chiapello, quant à eux, noteront que ce cadre référence est devenu inactuel :

La déconstruction de l'ancienne notion d'authenticité – comme fidélité à soi, comme résistance d'un sujet à la pression des autres, comme exigence de vérité au sens de conformité à un idéal – a partie liée, en effet, avec la conception du monde en réseau. Dans un monde connexionniste, la fidélité à soi apparaît en effet comme rigidité ; la résistance aux autres, comme refus de se connecter ; la vérité définie par l'identité d'une représentation à un original, comme méconnaissance de la variabilité infinie des êtres qui circulent dans le réseau et se modifient chaque fois qu'ils entrent en relation avec des êtres différents ; en sorte qu'aucun de leurs avatars ne peut être pris comme point d'origine auquel d'autres manifestations seraient confrontées³³⁰.

Enfin, les critiques littéraires. Elles précèdent l'existentialisme français, mais elles en attaquent le fondement. Elles reprennent toutes *Le Canard sauvage*. Dans *Les Mouches*, il est sous-entendu que l'existant libre est un être d'exception. Il n'est pas difficile de trouver des textes qui disent que cet existant libre, en fait, est une imposture, et que le sacrifice demandé par la liberté

maître, de la famille ou de l'école, en rattachant ce pouvoir à celui de la classe dominante, les sociologues, férus de science, s'efforcent de présenter, comme une forme de violence, le procès au terme duquel un enfant, non particularisé à la naissance, s'insère dans un rôle, porte en lui l'habitus, l'ensemble des manières de voir, de croire et de vouloir, qui répond à sa place dans la société globale. Vocabulaire bizarre parce qu'il ne permet plus de distinguer les modalités de la socialisation, l'inévitable et diffuse influence sur les individus du groupe social qui tend à se reproduire lui-même, de la contrainte, qui suppose une résistance, consciente ou non, de ceux sur lesquels pèse le milieu ou le pouvoir. La violence ne garde une signification spécifique qu'à la condition de désigner un rapport entre les hommes, qui comporte l'usage ou la menace d'usage de la force physique ». Lire aussi Simone Weil, *op. cit.*, p. 291 : « Tant qu'il y aura une société, elle enfermera la vie des individus dans des limites fort étroites et leur imposera ses règles ; mais cette contrainte inévitable ne mérite d'être nommée oppression que dans la mesure où, du fait qu'elle provoque une séparation entre ceux qui l'exercent et ceux qui la subissent, elle met les seconds à la discrétion des premiers et fait ainsi peser jusqu'à l'écrasement physique et moral la pression de ceux qui commandent sur ceux qui exécutent ». Enfin, Michel Foucault, *Dits et écrits*, éd. de Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », vol. 2, 2017, p. 232. Garder en tête ces critiques pour les sections sur Nietzsche dans le Chapitre 4.

³²⁹ James Baldwin, *Collected Essays*, New York, The Library of America, 1998, p. 18. Baldwin vise Richard Wright.

³³⁰ Luc Boltanski et Ève Chiapello, *op. cit.*, p. 607. Nous arrivons bientôt à cette idée de monde connexionniste. Comme on l'aura remarqué, le livre de Boltanski et Chiapello est indispensable pour comprendre comment les idées de la critique sociale changent. Mais comme avec Marx et l'exploitation, on pourrait reprocher aux auteurs de s'en tenir à une histoire linéaire des concepts. Boltanski et Chiapello semblent suggérer que les idées sont effacées par d'autres (exploitation par exclusion, authenticité par rhizome), mais il serait sans doute plus judicieux de dire qu'elles s'empilent l'une sur l'autre sans jamais vraiment disparaître. Sartre, Beauvoir et Marx sont encore enseignés à l'université.

des existentialistes est trop élevé. Dans *Les Possédés*, Chatov demande à Stavroguine : « N'est-ce pas vous qui disiez que si l'on vous prouvait mathématiquement que la vérité est en dehors du Christ, vous préféreriez rester avec le Christ plutôt qu'avec la vérité³³¹ ? ». Dans *The Lower Depths* de Gorki, Satin répète la profession de foi existentialiste : « Whoever's weak in the soul, and lives off the sap of others, he needs that lie. Some are supported by the lie, others hide themselves away underneath it... but whoever's his own master, independent, not leeching on someone else – what does he need a lie for ? Lies – they're the religion of slaves and bosses ! The only god for a free man is the truth³³² ! ». Mais son appel ne sera pas entendu. Les personnages de Gorki essayent désespérément de sortir de leur marasme, mais leur inertie est trop forte. La pièce se termine sur une chanson de Bubnov et Krivoy :

Though the bright sun may be shining
My dungeon stays as dark as night
The prison guard stands by my window – oh – oh –
And with his body steals my light.

Guard me, though I need no guarding
I can't hope to break this chain,
But stand aside from my small window – oh – oh –
That I may see the sun again

Oh you chain, you heavy mooring,
Oh you cru-el [sic] iron bond,
I can never shake nor break you – oo – oo –
And roam the sunlit world beyond (p. 92)

On trouve les mêmes thèmes dans *The Iceman Cometh* de O'Neill. Les habitués du bar dans lequel se déroule la pièce refusent de partir. Ils habitent là et boivent leurs remords, comme le dira Larry :

Larry. (with a sardonic grin) What is this ? It's the *No Chance Saloon*. It's *Bedrock Bar*, *The End of the Line Café*, *The Bottom of the sea Rathskeller* ! Don't you notice the beautiful calm in the atmosphere ? That's because it's the last harbour. No one here has to worry about where they're going next, because there is no farther they can go. It's a great comfort to them. Although even

³³¹ Fiodor Dostoïevski, *Les Possédés*, trad. d'Élisabeth Guertik, Paris, Le Livre de Poche, 1972, p. 213.

³³² *The Lower Depths*, dans Maxim Gorki, *Five Plays*, op. cit., p. 79. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

here they keep up the appearances of life with a few harmless pipe dreams about their yesterdays and tomorrows, as you'll see for yourself if you're here long³³³.

Pendant toute la pièce, les personnages seront poussés par un ancien des leurs, Hickey, à arrêter de boire de l'alcool, à partir de ce bar funeste et à se fabriquer une nouvelle vie. Hickey leur annonce une bonne nouvelle : ils n'ont plus à cultiver leurs « pipe dreams » :

I mean to save you from pipe dreams. I know now, from my experience, they're the things that really poison and ruin a guy's life and keep him from finding any peace. If you knew how free and contented I feel now. I'm like a new man. And the cure for them is so damned simple, once you have the nerve. Just the old dope of honesty is the best policy – honest with yourself, I mean. Just stop lying about yourself and kidding yourself about tomorrows (p. 622).

Mais Hickey lui-même vit dans la mauvaise foi. Des policiers viennent l'arrêter. Il cherchait à se convaincre lui-même qu'il avait tué sa femme par amour. Un à un les personnages reviennent au bar qu'ils s'étaient promis de quitter et sombrent à nouveau dans l'alcool et les mensonges. Seul Larry fera acte de conscience de cet échec et avouera avec amertume : « By God, there's no hope! I'll never be a success in the grandstand – or anywhere else! Life is too much for me! I'll be a weak fool looking with pity at the two sides of everything till the day I die! (*With an intense bitter sincerity.*) May that day come soon! » (p. 726).

Valait-il la peine de s'attarder aussi longtemps à l'existentialisme français ? Dans la mesure où Aron, Arendt, Bourdieu, Foucault, Castoriadis, Lévi-Strauss et d'autres s'y réfèrent (pour le critiquer), oui. Nous apercevons déjà que l'aliénation, ici, n'a rien à voir avec l'aliénation de la force de travail capitaliste qui occupait Marx. Le même mot recoupe des phénomènes très différents. Le mal qui afflige l'espèce accompagne l'hominisation, il n'est pas un produit de la modernité. On serait même tenté de dire que l'existentialisme porte aux nues les valeurs modernes

³³³ *The Iceman Cometh*, dans Eugene O'Neill, *The Plays of Eugene O'Neill*, New York, Random House, 1954, vol 3, p. 587. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

(dans la lignée de Baudelaire), voyant dans le conformisme (des individus et des foules) l’atavisme d’un « sous-homme ».

10. L’aliénation et Freud

10.1 Au commencement était le père. Je me contente dans cette section d’analyser les écrits de Freud qui portent sur la société. La coupure n’est pas aussi claire que je le voudrais, mais plusieurs auteurs procèdent de la même manière³³⁴. Ces écrits ont pour sujet l’économie psychique de la personne, soit les tensions entre les pulsions de l’individu et les structures qui l’entourent³³⁵. En gros, l’argument est le suivant : du fait que les sociétés/civilisations/cultures/structures (les termes sont souvent interchangeables) exigent un tribut de la personne, elles l’aliènent. La socialisation s’accomplit à partir d’un renoncement qui va à l’encontre des prétentions (droits ?) initiales de la psyché. On retrouve le concept de surdétermination mentionné plus haut sous une nouvelle enveloppe : la société impose à l’individu une identité qui brime sa liberté. Pour se libérer, il lui faudra changer la société. La critique est somme toute sensiblement la même que dans l’existentialisme français, elle repose elle aussi sur un certain idéal de la liberté et de l’autonomie, mais elle est menée à partir d’axiomes complètement différents, comme l’écrit Castoriadis :

L’aliénation trouve ses conditions, au-delà de l’inconscient individuel et du rapport inter-subjectif qui s’y joue, dans le monde social. Il y a, au-delà du « discours de l’autre », ce qui charge celui-ci d’un poids indéplaçable, qui limite et rend presque vaine toute autonomie individuelle. C’est ce qui se manifeste comme masse de conditions de privation et d’oppression, comme structure solidifiée globale, matérielle et institutionnelle, d’économie, de pouvoir et d’idéologie, comme induction, mystification, manipulation et violence. Aucune autonomie individuelle ne peut surmonter les conséquences de cet état de choses, annuler les effets sur notre vie de la structure oppressive de la société où nous vivons.

C’est que l’aliénation, l’hétéronomie sociale, n’apparaît pas simplement comme « discours de l’autre » – bien que celui-ci y joue un rôle essentiel comme détermination et contenu de l’inconscient et du conscient de la masse des individus. Mais l’autre y disparaît dans l’anonymat

³³⁴ Cornelius Castoriadis, *La Montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1996, p. 168-187, par exemple.

³³⁵ Voir Alain Deneault, *L’Économie psychique*, Montréal, Lux, 2021.

collectif, l'impersonnalité des « mécanismes économiques du marché » ou de « la rationalité du Plan », de la loi de quelques-uns présentée comme la loi tout court.

L'aliénation apparaît donc comme instituée, en tout cas comme lourdement conditionnée par les institutions (le mot pris ici au sens le plus large, y compris notamment la structure des rapports réels de production)³³⁶.

Le reste divise toujours la communauté savante. Peut-on se libérer de cette aliénation ? Pourquoi serait-elle nécessaire ? Comment est-elle apparue ? S'impose-t-elle selon un modèle ? Quel est son mécanisme ? Quel est exactement le sacrifice requis de l'individu ? Les questions sont innombrables et souvent insolubles. Mais si la lecture de Freud demeure pertinente en dépit du temps et de certaines de ses hypothèses farfelues, c'est qu'il a essayé, dans une prose limpide, de saisir le taureau par les cornes.

D'abord, la base. En 1913, Freud écrit *Totem et tabou*, dans lequel il essaie de construire une histoire de l'hominisation avec l'aide de l'anthropologie (Robertson Smith, Atkinson) et des outils de la psychanalyse de l'époque. Cette histoire consiste à faire du meurtre du père l'évènement à partir duquel le clan fraternel érigera et pourra garantir le règne de la loi. Les fils ne peuvent avoir qu'un sentiment d'ambivalence pour le père de la horde naturelle, qui monopolise toutes les femmes. Ils ne parviennent pas à refouler la part de haine que leur cause l'interdit imposé par le père. Ils vivent dans une névrose de contrainte. La suite est inévitable : « [U]n jour, les frères expulsés se regroupèrent, abattirent et consommèrent le père, et mirent ainsi fin à la horde paternelle ». Les frères, de peur que l'un d'entre eux deviennent un nouveau père, partagent entre eux le corps du père pendant un repas totémique et, ce faisant, s'approprient sa force. Mais de là « il naquit une conscience de culpabilité qui coïncide ici avec le repentir éprouvé en commun ». Convaincus d'être coupables, « ils créèrent ainsi, à partir de la conscience filiale de la faute, les deux tabous fondamentaux du totémisme qui devaient concorder avec les deux désirs refoulés du

³³⁶ Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 161-162.

complexe d'Œdipe ». Ces deux tabous sont le tabou de l'inceste et le tabou du meurtre intra-clanique. La religion totémique, elle, est une tentative de se réconcilier avec le père par « obéissance après coup ». Comprendre les fondements moraux de la société, c'est lever le voile sur tous les mystères, car « toutes les religions ultérieures se révèlent comme des tentatives de résoudre le même problème, de manière variable selon l'état culturel dans lequel elles sont entreprises et les voies qu'elles prennent, mais elles visent le même but, et sont, toutes, des réactions à ce grand événement par lequel a commencé la culture et qui, depuis, ne laisse pas de repos à l'humanité ». L'histoire de l'ordre (histoire criminelle) se lit donc comme une histoire du père, de ses substituts et du rétablissement de ses droits. La société, qui mime et codifie les lois de la psyché – le complexe d'Œdipe –, est de nature répressive³³⁷. Mais les tabous n'abolissent pas le désir de l'individu. L'être humain, chez Freud, est avant tout et toujours agressivité, impulsion au meurtre. De ce va-et-vient entre les interdits de la société et les pulsions naissent les névroses, car :

Le succès de l'interdit fut de refouler la pulsion – le désir de toucher – et de la bannir dans l'inconscient. Interdit et pulsion furent tous deux conservés ; la pulsion, parce qu'elle ne fut que refoulée et non supprimée ; l'interdit, parce que, s'il avait cessé, la pulsion se serait frayé un chemin jusqu'à la conscience et jusqu'à sa réalisation. Il s'est créé une situation non réglée, une fixation psychique, et c'est du conflit persistant entre interdit et pulsion que se déduit désormais tout le reste³³⁸.

S'il y a cependant moyen de parler de progrès, c'est dans l'optique d'un lent effacement de l'ambivalence. En effet, « on devrait de manière générale concéder aux mouvements de l'âme des primitifs un plus haut degré d'ambivalence qu'on ne peut en trouver aujourd'hui chez l'homme civilisé ». D'un point de vue évolutionniste, on constate que « la phase scientifique a son pendant intégral dans cet état de maturité de l'individu qui a renoncé au principe de plaisir et cherche, en s'adaptant à la réalité, son objet dans le monde extérieur » ; « [d]ans la vision scientifique du

³³⁷ Sigmund Freud, *Totem et tabou*, trad. de Dorian Astor, Paris, Garnier-Flammarion, 2015, p. 59, p. 246-256.

³³⁸ *Ibid.*, p. 104.

monde, il n'y a plus de place pour la toute-puissance de l'homme, il a reconnu sa petitesse et, résigné, s'est soumis à la mort comme à toutes les autres nécessités de la nature³³⁹ ».

10.2 Reprises et modifications. La thèse anthropologique de Freud sera mal reçue mais il ne l'abandonnera jamais et elle formera la toile de fond de ses travaux. Les autres livres se lisent comme des retouches, parfois majeures, mais ils ne réfutent pas l'ensemble du tableau.

Totem et tabou explique comment il faut penser la société à la lumière du complexe d'Œdipe (la première calquant le deuxième, en quelque sorte, même si Freud prend soin de souligner que le tabou n'est pas la même chose), mais on peine encore à comprendre comment la société, en retour, exerce une influence sur l'individu. Nous savons quel rôle joue la société, mais l'étude sur l'influence qu'exercera la société dans l'individuation est plutôt maigre. Freud est tenté à plusieurs reprises par la phylogénétique, mais seulement à titre d'hypothèse pour expliquer la transmission des interdits³⁴⁰. Un premier ajout est donné dans le petit texte *Reflections upon War and Death* de 1915 :

The transformation of "bad" instincts is brought about by two co-operating factors, an internal and an external. The internal factor consists in an influence on the bad – say, the egoistic – instincts exercised by erotism, that is, by the human need for love, taken in its widest sense. By the admixture of *erotic* components, the egoistic instincts are transmuted into *social* ones. We learn to value being loved as an advantage for which we are willing to sacrifice other advantages. The external factor is the force exercised by upbringing, which advocated the claims of our cultural environment, and this is furthered later by the direct pressure of that civilization by which we are surrounded. Civilization is the fruit of renunciation of instinctual satisfaction, and from each newcomer in turn it exacts the same renunciation. Throughout the life of the individual there is a constant replacement of the external compulsion by the internal. The influences of civilization cause an ever-increasing transmutation of egoistic trends into altruistic and social ones, and this by an admixture of erotic elements. In the last resort it may be said that every internal compulsion which has been of service in the development of human beings was originally, that is, in the evolution of the human race, nothing but an external one. Those who are born today bring with them as an inherited constitution some degree of a tendency (disposition) towards transmutation

³³⁹ *Ibid.*, p. 150, p. 189, p. 178. Cette acceptation de la mort implique la fin de la religion, comme l'écrit Freud dans *L'Avenir d'une illusion*, trad. de Dorian Astor, Paris, Garnier-Flammarion, 2011, p. 152 : « Peut-être celui qui ne souffre pas de névrose n'a-t-il pas besoin d'intoxication pour l'anesthésier ».

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 107 : « Les interdits se sont alors conservés de génération en génération, peut-être simplement en raison de la tradition assurée par l'autorité parentale et sociale. Mais peut-être se sont-ils déjà "organisés" comme une part d'héritage psychique dans les générations ultérieures ».

of egoistic into social instincts, and this disposition is easily stimulated to achieve that effect. A further measure of this transformation must be accomplished during the life of the individual himself. And so the human being is subject not only to the pressure of his immediate environment, but also to the influence of the cultural development attained by his forefathers.

If we give the name of cultural adaptability to a man's personal capacity for transformation of the egoistic impulses under the influence of the erotic, we may further affirm that this adaptability is made up of two parts, one innate and the other acquired through experience, and that the relation of the two to each other and to that portion of the instinctual life which remains untransformed is a very variable one³⁴¹.

Nous retrouvons l'idée que le principe de réalité est opposé au principe du plaisir. Le Moi (forme vide) est opposé à la sexualité, qui le constitue. L'individu est amené par lui-même et par la société à refouler ses mauvais instincts, il est incapable de vivre pleinement son désir, d'être soi. Mais, comme le note Freud plus loin, cette pression devient délétère et provoque une série de phénomènes réactionnels et compensatoires (la névrose, etc.). La conclusion, une fois encore, semble pessimiste : « Anyone thus compelled to act continually in the sense of precepts which are not the expression of instinctual inclinations, is living, psychologically speaking, beyond his means, and might objectively be designated a hypocrite, whether this difference be clearly known to him or not³⁴² ».

Freud ne se veut pas pourtant défaitiste, car la culture, malgré les défauts de ses fondements, permet à chaque génération de créer une nouvelle et meilleure civilisation. D'où l'importance du concept de sublimation. La sublimation « rend possible le rôle si important des activités psychiques supérieure – scientifique, artistique, idéologique – dans la culture³⁴³ ». Pour Freud, il s'agit d'un idéal : « Aucune autre technique de vie ne lie l'individu aussi fermement à la réalité que l'accent mis sur le travail, qui l'intègre du moins à un plan de la réalité : la communauté humaine ». On ne

³⁴¹ Dans *Idem, Character and Culture*, éd. de Philip Rieff, New York, Collier Books, 1968, p. 115-116.

³⁴² *Ibid.*, p. 117.

³⁴³ « Si l'on cède à sa première impression, on est tenté de dire que la sublimation est avant tout un destin auquel la culture contraint les pulsions », dans *Idem, Le Malaise dans la culture*, trad. de Dorian Astor, Paris, Garnier-Flammarion, 2010, p. 92.

saurait refuser les bienfaits du travail (sublimation par excellence), car il « confère une valeur qui ne cède en rien à son caractère indispensable pour affirmer et justifier l'existence en société³⁴⁴ ». De là, une conclusion logique, comme le déplorera Herbert Marcuse : « Le bonheur doit être subordonné à la discipline du travail en tant qu'occupation à plein temps, à la discipline de la reproduction monogame et aux lois de l'ordre social³⁴⁵ ». Mais ce n'est pas si facile, car, comme Freud l'observe et l'écrit, les sacrifices exigés par la société sont presque intenable. Le travail est une vertu, mais il ne peut être obtenu que par la contrainte. Faute d'une véritable satisfaction, la personne risque de devenir asociale ou de se révolter³⁴⁶. Dans *L'Avenir d'une illusion*, Freud ira jusqu'à écrire qu'il faut protéger la société : « La culture doit donc être défendue contre l'individu, et ses dispositifs, institutions et commandements se mettent au service de cette tâche ; ils ne visent pas seulement à établir une certaine répartition des biens, mais aussi à la maintenir, ils doivent même protéger des mouvements d'hostilité des hommes tout ce qui sert à contraindre la nature et à produire des biens³⁴⁷ ».

Après la rédaction de *Au-delà du plaisir* (1920), Freud utilisera les concepts de sa deuxième topique – moi, ça et surmoi – pour mieux décrire cette dynamique³⁴⁸. La question, comme

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 168.

³⁴⁵ Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, op. cit., p.15.

³⁴⁶ Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., p. 88 : « [I]l y a une classe d'hommes, les névrosés, qui réagissent déjà à ces frustrations par l'asociabilité. De tels désirs pulsionnels sont ceux de l'inceste, du cannibalisme et du meurtre ». *Malaise de la culture*, trad. de Dorian Astor, Paris, Garnier-Flammarion, 2010, p. 75 : « Je pense qu'une profonde et durable insatisfaction à l'égard d'un état de culture donné constitua le sol sur lequel, en certaines circonstances historiques, s'éleva ensuite une condamnation ». *Ibid.*, p. 105 : « [C]e sont précisément ces frustrations de la vie sexuelle qui ne peuvent être supportées par ceux qu'on appelle "névrosés". Dans leurs symptômes, ils se créent des satisfactions de substitution qui, cependant, ou bien créent en elles-mêmes des souffrances, ou bien deviennent des sources de souffrance en ce qu'elles leur préparent des difficultés avec le monde extérieur et la société ».

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 81. On peut voir comment *L'Institution imaginaire de la société* de Castoriadis doit beaucoup à Freud.

³⁴⁸ On trouve dans *Freud ou Jung ?* (PUF, 1954) d'Edward Glover une analyse de la notion de surmoi à partir des écrits de Freud sur la mélancolie.

l'identifie très bien Freud, est la suivante : comment la culture fait pour réfréner l'agression et la mettre hors d'état de nuire ? La réponse : par introjection.

L'agression est introjectée, intériorisée, mais renvoyée à vrai dire là d'où elle est venue, c'est-à-dire retournée contre notre propre moi. Elle y est prise en charge par une partie du moi, le surmoi, qui s'oppose au reste et exerce en tant que « conscience morale » la même sévère agressivité contre le moi que celle que le moi aurait volontiers satisfait sur d'autres individus étrangers. La tension entre le sévère surmoi et le moi qui lui est soumis, nous la nommons conscience de culpabilité ; elle se manifeste comme besoin de punition³⁴⁹.

L'analyse la plus complète se trouve dans *L'Homme Moïse et le monothéisme* :

Or il peut se produire le cas où le moi s'abstient de satisfaire la pulsion, eu égard à des obstacles extérieurs, notamment lorsqu'il réalise que l'action en question provoquerait un danger sérieux pour lui. Une telle prise à distance par rapport à la satisfaction, un renoncement pulsionnel par suite d'un empêchement extérieur, ou comme nous disons : par obéissance au principe de réalité, ce n'est en aucun cas plaisant. Le renoncement pulsionnel aurait pour conséquence une tension persistante dans le déplaisir s'il ne parvenait à diminuer la force pulsionnelle elle-même par des déplacements d'énergie. Mais le renoncement pulsionnel peut également être obtenu par la contrainte d'autres raisons, que nous disons à bon droit *internes*. Au cours du développement individuel, une partie des puissances inhibantes du monde extérieur est intériorisée, il se forme dans le moi une instance qui s'oppose au reste en surveillant, critiquant et interdisant. Nous nommons cette nouvelle instance le *surmoi*. À partir de ce moment, le moi, dès qu'il met en œuvre les satisfactions pulsionnelles exigées par le ça, doit tenir compte non seulement des dangers du monde extérieur mais aussi des objections du surmoi, et il verra d'autant plus d'occasions de s'abstenir de satisfaire la pulsion. Tandis que le renoncement pulsionnel causé par d'autres raisons n'est que déplaisant, celui qui est causé par des raisons internes, par l'obéissance au surmoi, a un autre effet. Outre les inévitables conséquences déplaisantes, il procure au moi un gain de plaisir, pour ainsi dire une satisfaction de substitution. Le moi se sent élevé, il devient fier du renoncement pulsionnel comme d'un exploit de grande valeur. Nous pensons comprendre le mécanisme de ce gain de plaisir. Le surmoi est successeur et représentant des parents (et des éducateurs), qui avaient surveillé les actions de l'individu dans la première période de sa vie ; il perpétue presque sans modification les fonctions de ceux-ci. Il tient le moi dans une dépendance durable, il exerce sur lui une pression constante. Le moi, tout comme dans l'enfance, est inquiet à l'idée de mettre en jeu l'amour du maître suprême, dont il ressent la reconnaissance comme une libération et une satisfaction, et les reproches comme des remords de conscience. Lorsque le moi a fait au surmoi l'offrande d'un renoncement pulsionnel, il reçoit en récompense d'en être aimé davantage. Il ressent la conscience de mériter cet amour comme une fierté³⁵⁰.

Cette citation est cependant trompeuse parce qu'elle suggère que le travail du surmoi est essentiellement positif. Or, comme l'a écrit Freud, le surmoi a lui aussi son histoire. En fait, le renoncement pulsionnel est double. Une première manifestation pulsionnelle (mélange de sexualité

³⁴⁹ Sigmund Freud, *op. cit.*, p.130.

³⁵⁰ *Idem*, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. de Dorian Astor, Paris, Garnier-Flammarion, 2019, p. 249. Nous retrouverons le retour du refoulé dans le Chapitre 3. Voir aussi le livre de Mueller, *L'Irrationalisme contemporain.*, *op. cit.*, p. 77.

et d'agressivité) crée une frustration (agressivité) qui doit être à son tour réprimée. Le surmoi absorbe cette agressivité et la transforme en culpabilité (préceptes moraux). Peu à peu il grandit et occupe toute la psyché. Le surmoi pose des exigences au moi contre le ça et punit celles et ceux qui lui désobéissent. Le renoncement, en somme, n'est plus libérateur. Et il s'agit, bien entendu, d'une erreur, car « la domination exercée sur le ça ne peut dépasser certaines limites. Exige-t-on davantage, alors on engendre chez l'individu la révolte ou la névrose, ou alors on le rend malheureux³⁵¹ ». Freud en vient même à se demander si du combat cosmique entre Éros et Thanatos certaines cultures, voire l'humanité elle-même, sont devenues névrotiques. Une des facettes paradoxales de sa pensée est qu'il tient à affirmer que la culture est nonobstant du côté de la vie (Éros). La culture permet au moi d'échapper à la tyrannie du ça, mais elle engendre à son tour par le surmoi une force (Thanatos) qui est destinée à la détruire. Pourra-t-on y échapper ? Dans la mesure où les institutions étudient les névroses personnelles (elles-mêmes des tentatives personnelles de résoudre cette tension) et mettent en place des dispositifs qui canalisent de manière idéale l'énergie qui leur est antagoniste, oui³⁵². Mais du début à la fin Freud soutient qu'il ne s'agirait, tout au plus, que d'une solution provisoire, et le constat est pessimiste :

Nous pouvons espérer imposer peu à peu à notre culture des modifications qui satisfassent mieux nos besoins et échappent à cette critique. Mais peut-être nous familiariserons-nous aussi avec l'idée qu'il y a des difficultés inhérentes à l'essence de la culture, et qui ne céderont devant aucune tentative de réforme³⁵³.

³⁵¹ Sigmund Freud, *Le Malaise de la culture*, op. cit., p. 162.

³⁵² Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. de Gérard Clémançon, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978, p. 306-307. Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, trad. d'Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974, p. 282 : « Sous la pression du surmoi, le moi projette dans le monde extérieur comme intentions mauvaises les pulsions agressives provenant du ça (qui sont si violentes qu'elles sont un danger même pour le moi) et réussit ainsi à s'en défaire comme réaction contre le monde extérieur, soit dans l'imagination en s'identifiant avec l'individu prétendument malfaisant, soit dans la réalité, en prétextant la légitime défense ». Voir aussi Wolfgang Sofsky, *Traité de la violence*, op. cit., p. 196.

³⁵³ Sigmund Freud, op. cit., p. 117.

10.3 Entre critiques et disciples. Il y a d'abord une critique d'ordre théorique menée par Lévi-Strauss, qui refuse l'axiome selon lequel la société s'explique par un jeu de pulsions – je renvoie aux notes³⁵⁴.

Avec le développement de la thérapie comportementale, on a cru (et on croit encore) qu'il y avait moyen, contre Freud mais fidèlement à son éloge du travail, d'effacer l'agression et de bien réguler l'économie psychique³⁵⁵. La consommation de masse suggérait aussi qu'on pouvait espérer satisfaire les besoins de la population sans refréner ses désirs. Et on voit une part de mon embarras : doit-on, en l'occurrence, utiliser l'imparfait ou le présent ? La pensée de Freud aboutissant à une série de prescriptions vagues, deux personnes peuvent-elles penser deux choses complètement différentes et se dire toutes deux disciples fidèles de Freud ? On lit, par exemple, dans Marcuse, qu'il y a des freudiens contre lesquels, à partir de bases solides et d'arguments probants, lui, Marcuse, aussi freudien, polémique. Mais comme le notera Philip Rieff dans le remarquable *The Triumph of the Therapeutic*, une partie de l'infortune de Freud est d'avoir formé des disciples – Jung, Adler, Marcuse, Fromm, Reich – qui ne lui seront pas fidèles. Comment se repérer ? Marcuse nous servira d'exemple. Non pas parce que sa pensée faisait l'unanimité (chaque savant a son école, ses disciples, ses polémiques, son heure de gloire, sa chute et, de tout temps, personne n'est jamais d'accord), mais parce qu'il avait une vocation révolutionnaire et que ses arguments – mélange de

³⁵⁴ Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, op. cit., p. 88-90 : « À l'inverse de ce que soutient Freud, les contraintes sociales, positives et négatives, ne s'expliquent, ni quant à leur origine ni quant à leur persistance, par l'effet de pulsions ou d'émotions qui réapparaîtraient avec les mêmes caractères, au cours des siècles et des millénaires, chez des individus différents. Car, si la récurrence des sentiments expliquait la persistance des coutumes, l'origine des coutumes devrait coïncider avec l'apparition des sentiments, et la thèse de Freud ne serait pas modifiée, même si l'impulsion parricide correspondait à une situation typique, au lieu d'un événement historique. [...] D'ailleurs, si les institutions et les coutumes tiraient leur vitalité d'être continuellement rafraîchies et revigorées par des sentiments individuels, pareils à ceux que trouverait leur première origine, elles devraient recéler une richesse affective toujours jaillissante, qui serait leur contenu positif. On sait qu'il n'en est rien, et que la fidélité qu'on leur témoigne résulte, le plus souvent, d'une attitude conventionnelle. [...] En vérité, les pulsions et les émotions n'expliquent rien ; elles résultent toujours : soit de la puissance du corps, soit de l'impuissance de l'esprit. Conséquences dans les deux cas, elles ne sont jamais des causes. Celles-ci ne peuvent être cherchées que dans l'organisme, comme seule la biologie sait le faire, ou dans l'intellect, ce qui est l'unique voie offerte à la psychologie comme à l'ethnologie ». Sur le totémisme, voir aussi Mircea Eliade, *La Nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1971, p. 50.

³⁵⁵ Pour un tableau encore actuel, Chris Hedges, *L'Empire de l'illusion*, trad. de Nicolas Calvé, Montréal, Lux, 2012.

l'École de Francfort, de marxisme et de freudisme –, en dépit de la contradiction au cœur de sa démarche, nous sont tellement familiers qu'il est difficile de ne pas le nommer³⁵⁶.

D'emblée, Marcuse observe que la société fleurissante du marché de masse repose sur une illusion. Si, en effet, les formes traditionnelles de coercition et de privation semblent tomber les unes après les autres, s'il y a bien ici et là réduction du temps de travail et autonomisation, si, en d'autres mots, on peut se risquer à dire que le travail de sublimation est de moins en moins nécessaire, c'est seulement parce que nous restons aveugles au nouveau type d'oppression institué. Quel est ce type d'oppression ? Marcuse utilise les termes « désublimation répressive »³⁵⁷ et « sur-répression »³⁵⁸. La société industrielle avancée (1950-1970), selon Marcuse, a pour fonctionnement le principe de rendement³⁵⁹. Ce concept est central parce qu'il s'agit pour Marcuse de différencier les régimes politiques et de décrire « la forme spécifique du principe de réalité dans la société moderne »³⁶⁰. L'arrière-plan est économique. Dans le schéma freudien, le principe de réalité exige l'abandon de certaines pulsions (tabou du meurtre intra-clanique) parce que la société ne saurait satisfaire tous les besoins. Marcuse transpose les termes dans le langage de l'économie, en soulignant la raréfaction des biens et les limites de la production. Contre l'avis de plusieurs

³⁵⁶ Je m'en tiens aux notions sur les pulsions. Les réflexions sur la nature du travail sont dans la prochaine section. Comme il ne s'agit pas de faire de l'histoire des idées, les questions de paternité et d'antécédent sont négligées.

³⁵⁷ Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, trad. de J.-G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 10-15 : « Je formule dans ce livre la notion de “sublimation non répressive” : j'entends par là que les pulsions sexuelles, sans rien perdre de leur énergie érotique, dépassent leur objet immédiat et érotisent les relations non érotiques et anti-érotiques entre les individus, et entre eux et leur milieu. Réciproquement, on peut parler de “désublimation répressive”, c'est-à-dire d'une libération de la sexualité dans des modes et sous des formes qui diminuent et affaiblissent l'énergie érotique. Dans ce processus aussi, la sexualité s'étend à des domaines autrefois tabous ; cependant, au lieu que ces domaines et ces relations soient recréés à l'image du principe du plaisir, c'est la tendance opposée qui s'affirme : le principe de réalité étant son pouvoir sur Eros ».

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 44 : « sur-répression : ce sont les restrictions rendues nécessaires par la domination sociale. Il faut la distinguer de la répression fondamentale c'est-à-dire des “modifications” des instincts qui sont nécessaires pour que la race humaine survive dans la civilisation ».

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 126 : « Le principe de rendement exige une organisation répressive de la sexualité et de l'instinct de destruction. Donc, si le processus historique tendait à rendre caduques les institutions du principe de rendement, il tendrait aussi à rendre caduque une telle organisation des instincts, c'est-à-dire à libérer les instincts des contraintes et des détournements rendus nécessaires par le principe de rendement ».

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 44.

psychanalystes de son époque, Marcuse ne croit pas que la sur-répression nécessaire à l'individuation soit devenue si faible qu'Éros puisse maintenant vivre sans contrainte. Il refuse toute compromission qui suggère qu'il est possible de concilier principe de rendement et sublimation non-répressive : « Une fois de plus, nous insistons sur le fait que la sublimation non-répressive est totalement incompatible avec les institutions du principe du rendement et implique la négation de ce principe ». Il reproche aux théories psychanalytiques de montrer « une tendance marquée à la supprimer et à glorifier la productivité répressive en tant qu'autoréalisation humaine³⁶¹ ».

Dans *L'Homme unidimensionnel*, la critique se veut encore plus sévère. La société industrielle avancée, le principe de rendement donc, affirme Marcuse, en investissant tous les espaces, en soumettant toutes les commodités à la logique de l'économie politique (l'argument est marxiste), semble offrir une plus grande liberté à l'individu, mais il faut plutôt y voir une nouvelle forme d'aliénation qui découle de l'irrationalité du système : « La satisfaction autorisée par la société est souhaitable à un champ beaucoup plus grand ; mais à travers cette satisfaction le principe de plaisir a subi une réduction – privé qu'il est des revendications qui sont inconciliables avec la société établie. Le plaisir sous cette forme engendre la soumission³⁶² ».

Pourquoi ai-je écrit plus haut qu'il y avait une contradiction chez Marcuse ? C'est que Marcuse, comme plusieurs autres continuateurs de Freud, après avoir montré comment la société dans laquelle ils vivaient, loin d'avoir supprimé la répression, la maintenait, suggère, dans un deuxième temps, que cet antagonisme fondamental, toute chose considérée – il faut l'espérer ! –

³⁶¹ *Ibid.*, p. 200. Comparer avec les écrits de Gramsci sur la sexualité, le puritanisme et le taylorisme.

³⁶² Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, trad. de Monique Wittig, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 109. Marcuse utilise le concept de désublimation contrôlée : « On pourrait définir le concept de désublimation contrôlée comme une libération simultanée de la sexualité et de l'agressivité, ce qui est incompatible avec la notion freudienne d'une quantité déterminée d'énergie instinctuelle qui se distribue entre les deux instincts primaires. Selon Freud, quand la sexualité (la libido) devient plus forte, l'agressivité s'affaiblit et vice versa. Cependant, si la société libère la libido en tant que sexualité partielle et localisée, elle effectue en réalité une véritable compression de l'énergie érotique et à cette désublimation correspond une recrudescence des formes d'agressivité, sublimées et non sublimées. Ces formes d'agressivité sont très importantes dans la société industrielle contemporaine ».

peut être surmonté. C'est le versant vague et utopique d'une révolution qui se fait au nom du désir qu'on retrouve dans plusieurs textes. Il s'appuie sur une forme de naturalisme un peu bon enfant qui veut que l'humanité s'explique par le désir et que ce désir – meurtri par des structures sociales répressives (propriété privée, etc.) – ne peut être assimilé qu'à une bonne forme d'émancipation (Éros sans Thanatos)³⁶³. Pour Freud, qui avait dans sa ligne de mire le marxisme (associé à une forme de rousseauisme), cette libération relevait de la pensée magique :

On pourrait penser qu'un nouveau règlement des relations humaines devrait être possible, qui ferait échec aux sources de l'insatisfaction à l'égard de la culture en renonçant à la contrainte et à la répression pulsionnelle, de sorte que les hommes pourraient, sans être perturbés par les dissensions internes, s'adonner à l'acquisition de biens et à la jouissance de ces derniers. Ce serait l'Âge d'or. Seulement on se demande si un tel état est réalisable. Il semble bien plutôt que toute culture doive s'édifier sur la contrainte et le renoncement pulsionnel ; il ne semble même pas assuré que, la contrainte cessant, la majorité des individus humains soient prêts à prendre en charge le travail indispensable à l'acquisition de nouveaux biens vitaux. On doit, je pense, compter avec le fait que, chez tous les hommes, se sont présentées des tendances destructrices, c'est-à-dire antisociales et anticulturelles, et que celles-ci, chez un grand nombre de personnes, sont assez fortes pour déterminer leur comportement dans la société humaine³⁶⁴.

Supprime-t-on cette prérogative par une libération totale de la vie sexuelle, si donc on élimine la famille, le noyau de la culture, alors certes on ne peut prévoir quelles voies nouvelles empruntera le développement culturel, mais on peut bien s'attendre à ce que le trait indestructible de la nature humaine l'y suive aussi³⁶⁵.

³⁶³ Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Londres, Penguin, 1966, p. 126 : « Instinct is pure, good, beautiful – until it becomes adulterated by the repressions through which it must pass on the way to action [...]. In Reich's terms, the tragedy of being moral occurs because the polite social surfaces of character are separated from the "deep, natural core" by repression masquerading as the very instinct they repress [...]. A repressed character is afraid of himself – more precisely, of his own impulses. Instead of relieving the fears, as Freud sought to do, Reich idealized the impulses. This was a mistake Freud never made ». Au Québec, Catherine Dorion a répété avec force la plupart de ces banalités. *Les Luttes fécondes*, Atelier 10, coll. « Documents », Montréal, 2017, p. 17 : « Le désir s'est écrapouti devant la force de l'adversaire ». « Le désir est révolutionnaire et c'est pour ça que les conformistes lui tapent systématiquement dessus comme dans le jeu de la taupe et du marteau. Aplatir le désir où il pousse. S'assurer que le peuple avorte à mesure de ses solidarités en gestation » (p. 49) ; « Puisque le système refuse de laisser émerger le désir, ce dernier s'en détourne, cherche d'autres voies de sortie, creuse ses tunnels souterrains » (p. 51). Voir aussi *Les Sangs* (2013) d'Audrée Wilhelmy et *Querelle de Roberval* (2018) de Kevin Lambert où, de manière vulgaire, on se délecte qu'Éros soit violence. Dans Michel Foucault, *Œuvres*, op. cit., vol. 2, p. 621 : « L'affirmation d'une sexualité qui n'aurait jamais été assujettie avec plus de rigueur qu'à l'âge de l'hypocrite bourgeoisie affairée et comptable se trouve couplée avec l'emphase d'un discours destiné à dire la vérité sur le sexe. Dire que le sexe n'est pas réprimé ou plutôt dire que du sexe au pouvoir le rapport n'est pas de répression risque de n'être qu'un paradoxe stérile ». Cet axiome informe aussi plusieurs principes libertaires suivant lesquels désir et liberté sont presque synonymes. Lire l'essai « Uses of the Erotic » d'Audre Lorde dans *The Selected Works*, op. cit. p. 29-37.

³⁶⁴ Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., p. 82.

³⁶⁵ *Idem*, *Le Malaise de la culture*, op. cit., p. 114.

Marcuse parfois est fidèle continuateur : « Le simple fait que, dans le choix de ses objets, l'instinct sexuel n'est pas guidé par le principe de réciprocité constitue une source de conflits inévitables entre les individus, et un puissant argument contre la possibilité de son auto-sublimation³⁶⁶ ». Mais à plusieurs reprises on trouve l'espoir qu'en combinant les forces de l'imagination, de la raison et d'Éros, une révolution pourra « passer outre et [...] faire éclater la société³⁶⁷ ». Par moments, le schéma rappelle Marx : à un certain point, la répression sera trop forte et il ne pourra qu'y avoir une révolution³⁶⁸. Alors, comme dans *1984*, l'amour devient un geste de politique³⁶⁹. Le fond est toujours le même : viendra le jour où les individus ne seront plus condamnés à l'agressivité et deviendront en mesure de créer « un environnement technique et naturel qui cesserait de perpétuer la violence, la laideur, l'ignorance et la brutalité³⁷⁰ ». Comme le remarquera Ellul dans *Autopsie de la révolution*, ce langage est flou et les gens de bonne foi peinent à s'y repérer :

Quant à l'Éros dont il [Marcuse] parle, il faudrait arriver à discerner de quoi il s'agit. Or, le moins qu'on puisse dire est que sa pensée est incertaine : Éros, vie sexuelle (au sens du génital de Freud), ou bien mélange esthétique-sexuel englobant l'art, le ludique, l'initiative créatrice, ou bien l'instinct dans son entier (et l'on retombe dans la vieille lune du conflit entre raison et instinct), ou bien enfin « tout ce qui est opprimé par la civilisation » ... Comment dire alors que la Révolution se produira par l'Éros, et sera sa libération ?³⁷¹

³⁶⁶ Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, op. cit., p. 207. La meilleure réfutation de Dorion se trouve dans *Chienne* de Marie-Pier Lafontaine.

³⁶⁷ Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 23. Marcuse, à la même page, concède qu'il avance des analyses contradictoires.

³⁶⁸ Philip Rieff, op. cit., p. 200.

³⁶⁹ George Orwell, *1984*, op. cit., p. 170 : « Mais on ne pouvait aujourd'hui avoir d'amour ou de plaisir pur. Aucune émotion n'était pure car elle était mêlée de peur et de haine. Leur embrassement avait été une bataille, leur jouissance une victoire. C'était un coup porté au Parti. C'était un acte politique ».

³⁷⁰ Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, op. cit., p. 11.

³⁷¹ Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, op. cit., p. 337. Voir aussi, du même auteur, *De la Révolution aux révoltes*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 305 : « Quelles sont les puissances de la révolution chez Marcuse ? Nous avons dit l'Éros. [...] Mais sitôt que l'on veut préciser, on s'aperçoit que l'Éros est un concept extrêmement flou, que ce n'est pas non plus la seule puissance de la révolution. [...] [C]et Éros ne semble pas être celui dont parle Freud. C'est une idée aussi vague que celle de Dieu ».

10.4 Une pensée encore actuelle ? J'ai souligné que Marcuse avait bataillé contre des collègues psychanalystes un peu trop enthousiastes qui pensaient qu'il y avait moyen de concilier le principe de réalité avec le principe de plaisir (en introduisant la thérapie dans le milieu du travail). J'ai aussi montré qu'il y avait facilement moyen – au nom de l'économie psychique, contre Freud – d'échafauder des sociétés qui diminuait la répression. J'aimerais revenir sur un dernier point, qui a été relevé depuis plusieurs décennies et qu'on croise souvent dans les livres : et si le père disparaissait ? La pensée de Freud ne serait plus actuelle, non pas parce que nous serions capables de trouver une société qui n'est pas répressive, mais parce que la nature de l'oppression aurait changé avec l'émergence d'une nouvelle permissivité et le déclin de toute forme d'autorité³⁷².

Si je ne m'abuse, une des premières références en la matière est le livre *The Lonely Crowd* (1950) de David Riesman, Nathan Glazer et Denny Reuel. Les scientifiques observaient l'émergence d'un nouveau profil psychologique. Le « inner-directed man » est peu à peu remplacé par le « other-directed person ». Le premier, prototype freudien, a été socialisé en fonction d'un modèle comportemental qu'il essaye d'émuler (par la carrière, en atteignant la gloire et en se hissant au-dessus des autres, etc.) avec le risque de se culpabiliser en cas d'échec. Le deuxième, en revanche, développe la capacité et le désir de s'adapter à la pluralité des messages auquel il est exposé en multipliant les allégeances momentanées. Faute de réussir, il ne se sent pas coupable mais anxieux : « He seeks not fame, which represents limited transcendence of a particular peer-group or a particular culture, but the respect and, more than the respect, the affection, of an amorphous and shifting, though contemporary, jury of peers³⁷³ ». Le premier type s'intéresse au

³⁷² Pour une première définition de ce concept, Hannah Arendt, *L'Humaine condition*, op. cit., p. 942 : « L'autorité (*authority*). Sa caractéristique essentielle fera que ceux dont l'obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement ; il n'est en ce cas nul besoin de contrainte ou de persuasion. [...] L'autorité ne peut se maintenir qu'autant que l'institution ou la personne dont elle émane sont respectées. Le mépris est ainsi le plus grand ennemi de l'autorité, et le rire est pour elle la menace la plus redoutable ».

³⁷³ David Riesman, Nathan Glazer et Reuel Denny, *The Lonely Crowd*, Yale University Press, 1973, p. 137.

pouvoir, le deuxième souhaite « to have the character he is supposed to have, and the inner experiences as well as outer appurtenances that are supposed to go with it ». La « other-directed person » abandonne l'héroïsme de ses ancêtres et vit de manière autonome : « The autonomous are not to be equated with the heroes. Heroism may or may not bespeak autonomy ; the definition of the autonomous refers to those who are in their character capable of freedom, whether or not they are able to, or care, to, take the risks of overt deviation³⁷⁴ ». La thèse de Riesman et de ses collègues est que le deuxième type annonce un nouveau conformisme et une perte de la puissance de se définir intérieurement.

Perte de puissance qui annonce une impuissance et un nouveau régime (psychique) dans lequel, faute de repères, l'individu souffre de devoir constamment devenir lui-même. C'est la thèse du livre très riche *La Fatigue d'être soi* d'Alain Ehrenberg :

Le séisme de l'émancipation a d'abord bouleversé collectivement l'intimité même de chacun : la modernité démocratique – c'est sa grandeur – a progressivement fait de nous des hommes sans guide, nous a peu à peu placés dans la situation d'avoir à juger par nous-mêmes et à construire nos propres repères. Nous sommes devenus de purs individus ; au sens où aucune loi morale ni aucune tradition ne nous indiquent du dehors qui nous devons être et comment nous devons nous conduire. De ce point de vue, le partage permis-défendu, qui notait l'individualité jusqu'aux années 1950-1960, a perdu de son efficacité. Le souci inflationniste pour le rappel de la loi, l'impérieuse nécessité de nouvelles références structurantes et de « limites-à-ne-pas-dépasser » trouvent là leur ressort. Le droit de choisir sa vie et l'injonction à devenir soi-même placent l'individualité dans un mouvement permanent. Cela conduit à poser autrement le problème des limites régulatrices de l'ordre intérieur : le partage entre le permis et le défendu décline au profit d'un déchirement entre le possible et l'impossible ; l'individualisme s'en trouve largement transformé³⁷⁵.

Dans plusieurs chapitres que je ne serai pas en mesure de résumer, Ehrenberg raconte l'histoire de la dépression, notant qu'elle s'est imposée dans le savoir psychanalytique comme le nouveau fléau du siècle, quitte à reléguer la névrose à l'arrière-plan : « Si la névrose est un drame de la culpabilité, la dépression est une tragédie de l'insuffisance. Elle est l'ombre familière de l'homme sans guide,

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 250.

³⁷⁵ Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 15. Remarquer que l'auteur ne parle pas de postmodernité.

fatigué d'entreprendre, de devenir seulement lui-même et tente de se souvenir jusqu'à la pulsion par des produits ou des comportements³⁷⁶ ». Dans le modèle freudien, nous l'avons vu, la société se protège de l'individu en le maintenant dans un cadre strict. À partir des années 1960 ces règles ne seront plus acceptées, la vie publique et la vie privée se recouperont de plus en plus, quitte à subordonner la première à la seconde. Contre la finitude, l'exploration et l'auto-réalisation perpétuelle de soi. Non pas Œdipe mais Narcisse. Non plus la différenciation rigide mais l'embarras de l'hyper-choix, le pluralisme des valeurs, l'hétérogénéisation, etc. D'où le titre du livre de Rieff, *The Triumph of the Therapeutics* : la thérapie n'a plus pour fonction d'encourager l'identification avec les institutions normalisantes mais, au contraire, de promouvoir, à n'importe quel prix, l'épanouissement de soi. D'où une nouvelle ère : « la période qui s'ouvre est caractérisée par une dynamique dont les deux faces sont libération psychique et insécurité identitaire³⁷⁷ ».

Qu'est-ce que le narcissisme ? « Le narcissisme n'est pas cet amour de soi qui est un des ressorts de la joie de vivre, mais le fait d'être prisonnier d'une image tellement idéale de soi qu'elle rend impuissant, paralyse la personne qui a en permanence besoin d'être assurée par autrui et peut devenir dépendante ». Incapable de gérer l'échec ou la frustration, le narcissique ne parvient pas à conflictualiser ce qu'il ressent, il est vide, sa personnalité reste fixée « dans un état d'adolescence permanente », ce qui provoque un « sentiment permanent de précarité ou d'instabilité ». Il ne se sent pas coupable, il a honte et se plaint de sa souveraineté³⁷⁸. Elle est la maladie par excellence de l'homme démocratique : « Elle est *la* contrepartie inexorable de l'homme qui est son propre *souverain*. Non celui qui a mal agi, mais celui qui ne peut pas agir. La dépression ne se pense pas

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 19 et p. 32 : « Asthénie, baisse, faiblesse : l'état dépressif est une insuffisance. Freud, les psychanalystes l'ont largement souligné depuis, a peu écrit sur la dépression : l'angoisse est au centre de son attention. Y aurait-il une opposition entre l'angoisse et l'insuffisance ? En effet, la frontière de la culpabilité sépare leurs territoires respectifs ».

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 139.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 163-178.

dans les termes du droit, mais dans ceux de la *capacité*³⁷⁹ ». De là les drogues, les anti-dépresseurs, les substances qui facilitent la régulation de l'action. Mais ce nouveau malade n'est pas forcément anémique. Comme le remarque Gauchet, il s'agit en fait d'un « vide actif ». Le sujet s'interdit une quelconque continuité avec lui-même et il naît un doute radical sur « la consistance de soi³⁸⁰ ».

Dans la plume très synthétique de Gilles Lipovetsky :

La contradiction dans nos sociétés ne vient pas seulement de l'écart entre culture et économie, elle vient du procès de personnalisation lui-même, d'un procès systématique d'atomisation et d'individualisation narcissique : plus la société s'humanise, plus s'étend le sentiment d'anonymat ; plus il y a d'indulgence et de tolérance, plus le manque de confiance en soi s'accroît ; plus on vit vieux, plus on a peur de vieillir ; moins on travaille, moins on veut travailler ; plus les mœurs se libéralisent, plus le sentiment de vide gagne ; plus la communication et le dialogue s'institutionnalisent, plus les individus se sentent seuls, en mal de contact ; plus le bien-être croît, plus la dépression l'emporte. L'ère de la consommation engendre une désacralisation générale et polymorphe, invisible et miniaturisée ; l'anomie perd ses repères, l'exclusion désormais sur mesure s'est détachée elle aussi de l'ordre disciplinaire³⁸¹.

11. La domination bureaucratique et technique

11.1 L'usurpation selon Marx et ses lecteurs. Cette section porte sur une multitude de problèmes et je ne sais pas si je parviendrai à tout écrire ce que je veux avec l'adresse requise. Je sais que cette section est trop longue et que j'ai parfois l'air de perdre le fil, mais elle poursuit l'objectif de cette deuxième partie de chapitre : montrer à partir de quelles bases on peut définir l'aliénation. Pour commencer, un peu d'histoire conceptuelle :

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 277.

³⁸⁰ Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 254-258.

³⁸¹ Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1993, p. 183. Voir aussi Zygmunt Bauman, *La Vie liquide*, trad. de Christophe Rosson, Paris, Fayard, 2013, p. 7-65. Ce tableau n'est pas complet. J'ai écrit dans mes notes qu'il fallait que je lise *La Perversion ordinaire* de Jean-Pierre Lebrun dans lequel il parle, apparemment, d'une « mèreversion » de l'individu. À la hiérarchie du père répondent les exigences tyranniques de la mère. D'un côté le contrôle du comportement extérieur, de l'autre la mainmise sur la vie intérieure. Dans *L'Empire du moindre mal*, Michéa – à qui je dois cette référence – renvoie au mystérieux *Destin de Mr. Crump* de Ludwig Lewisohn. J'ai acheté le livre, mais je ne l'ai pas encore lu. Je ne pense pas que ce soit particulièrement grave. En suivant Michéa, il s'agirait d'un énième prototype de femme fatale romantique intransigeante et cruelle, qui, dans sa folie, signe la perte de son mari. En français, on pense au *Jardin des supplices*. Mais l'intérêt de Lewisohn serait d'éviter ces platitudes érotiques et de montrer la médiocrité du mariage dans toute sa morne banalité. Sur le vampirisme de la mère, l'exemple qui vient spontanément à l'esprit est *La Pianiste* (Paris, Points, 2014) d'Elfriede Jelinek.

Il faudrait faire l'historique du terme « exploitation » dans les différents courants du marxisme français. Très utilisé par le parti communiste et le mouvement syndical dans les années 1950-1970, il a été peu à peu supplanté dans différents courants gauchistes influents des années qui précèdent Mai 68 (*Arguments, Socialisme ou barbarie*) par le thème d'*aliénation*, qui fait surtout référence au jeune Marx et déplace la misère de la pauvreté matérielle à la pauvreté culturelle, puis ; dans les années 70, par celui de la *domination* qui semblait mieux ajusté à une société dans laquelle l'État avait pris un rôle économique prépondérant et qui, articulé à la critique de la bureaucratie, permettait de faire porter les coups à la fois sur les pays capitalistes et les pays socialistes³⁸².

Dans la pensée marxiste, avec laquelle nous commencerons, l'analyse de la domination conduit inévitablement à la critique de l'État. La classe dominante utilise l'appareil d'État (armée, police, idéologie) pour dominer les masses et implémenter le système capitaliste³⁸³. La domination bureaucratique n'est donc rien d'autre qu'une forme de contrainte et de soumission utilisée par une classe. À ce premier schéma s'en ajoute un autre : celui d'une classe parasitaire produite par l'État qui utilise les rouages à sa disposition pour se maintenir en place. Cette critique se lit contre le portrait un peu idyllique que fait Gauchet de l'administration³⁸⁴. La critique marxiste part de l'axiome inverse : une telle impersonnalité est impossible, on ne peut jamais faire abstraction des intérêts et des données anthropologiques de classes (les forces productives). Mais ici il convient de distinguer : l'analyse marxiste, à ses débuts, ne s'intéresse pas vraiment aux mécanismes de la bureaucratie, à la nature de l'organisation, comme le fera Weber (voir plus bas). Elle procède à partir d'une conception du pouvoir. Si un groupe parvient à usurper le pouvoir, selon le marxisme, c'est parce qu'il en a l'ambition et la force, moins parce que la bureaucratie tend *elle-même* vers

³⁸² Dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme* de Boltanski et Chiapello, *op. cit.*, p. 837.

³⁸³ Étienne Balibar, *La Dictature du prolétariat*, Paris, François Maspero, 1976, p. 85 : « Qu'est-ce donc que l'appareil d'État ? Essentiellement cette organisation matérielle, produit d'une "division du travail" particulière sans laquelle n'existe aucun pouvoir d'État : à la fois organisation de la classe dominante et organisation de toute la société sous la domination d'une classe. Avant toute analyse plus détaillée, il faut bien comprendre cette double fonction d'organisation d'où vient l'efficacité historique de l'appareil d'État, mais d'où viennent aussi la plupart des illusions qui en résultent quant à la nature de l'État... »

³⁸⁴ Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, *op. cit.*, vol. 2, p. 239 : « En son impersonnalité d'appareil au service des règles que se donne la communauté elle concrétise et représente la permanence de l'entité nationale, au-delà du renouvellement continu des personnes ». Comparer avec le concept d'« État intégral » qu'on retrouve dans Gramsci pour suggérer exactement l'inverse.

une forme de domination. Si les bureaucrates, comme nous le verrons, en viennent à former leur propre parti, c'est parce qu'ils en ont bien envie ; cela relève, en quelque sorte, de leur rapacité de classe toute naturelle, pas d'un effet de structure. Il y a, bien entendu, une multitude de structures, et certaines d'entre elles sont plus contraignantes que d'autres, mais il revient au despote, au Parti, au chef autoritaire, au tyran, etc., d'usurper la structure qui est en place. La domination bureaucratique, en somme, dans la pensée marxiste, ne s'explique pas par la bureaucratie mais par l'avidité du pouvoir, elle est psychologique³⁸⁵. Un groupe prend le pouvoir par la force et fait violence aux autres groupes.

Dans un texte sur les formes antérieures de la production capitaliste, Marx entendait par mode de production asiatique, une communauté « où juridiquement la propriété semble absente » et où la collectivité suprême, qui reçoit une part du surtravail, « a l'aspect d'une personne³⁸⁶ ». Pour le dire autrement, dans ce modèle, l'État absorbait la société³⁸⁷. Cette analyse, que Lénine connaissait et qui sera déterrée pour décrire certains régimes du XX^e siècle, ne connaîtra pas de suite substantielle. Dans *La Lutte des classes*, commentaire sur l'échec de la révolution de juin 1848, l'explication est plus conforme à l'idée de lutte de classe. Marx met de l'avant l'irréconciliable antagonisme entre le prolétariat et les différents groupes contre lesquels il lutte pour la mainmise du pouvoir. Le constat est amer : « Ce qu'il [le prolétariat] conquiert, c'était le terrain en vue de la lutte pour sa propre émancipation révolutionnaire, mais nullement cette

³⁸⁵ Bertrand Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, Ontario, Amazon, 1920, p. 62 : « It is sheer nonsense to pretend that the rulers of a great empire such as Soviet Russia when they have become accustomed to power, retain the proletarian psychology, and feel that their class-interest is the same as that of the ordinary working man. This is not the case in fact in Russia now, however the truth may be concealed by fine phrases. The Government has a class-consciousness and a class-interest quite distinct from those of the genuine proletarian, who is not to be confounded with the paper proletarian of the Marxian schema ».

³⁸⁶ Karl Marx, *Formes antérieures à la production capitaliste*, 1966, <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1857/00/km18570000.htm>. C'est un chapitre tiré des *Grundrisse*.

³⁸⁷ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, op. cit., p. 1424.

émancipation elle-même³⁸⁸ ». Si le prolétariat échoue, c'est parce qu'il a été trahi par les classes possédantes et parce qu'il n'avait pas une conscience révolutionnaire assez développée. Dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, les renseignements sont plus fournis. L'avènement de Napoléon III au pouvoir marque une nouvelle étape historique, parce que « c'est seulement sous le second Bonaparte que l'État semble s'être rendu indépendant de la société, l'avoir subjuguée ». Le propre du régime de Napoléon III, en effet, est de s'appuyer sur une alliance entre les petits paysans, l'armée, le *lumpenproletariat*, la classe bourgeoise, et de perfectionner l'appareil d'État en renforçant la centralisation :

Ce pouvoir exécutif, avec son énorme organisation bureaucratique et militaire, avec sa vaste et ingénieuse machinerie d'État comptant une armée d'un demi-million de fonctionnaires à côté d'une armée d'un autre demi-million, cet effroyable corps de parasite qui enserre, tel un filet, le corps de la société française, en obstrue tous les pores, naquit au temps de la monarchie absolue, au déclin du système féodal dont il contribua à précipiter la chute. [...] La première Révolution française, en se donnant pour tâche de briser tous les pouvoirs particuliers, locaux, territoriaux, municipaux et provinciaux, afin de créer l'unité civile de la nation, ne pouvait que développer ce que la monarchie absolue avait commencé : la centralisation, mais en même temps l'étendue, les attributs et les suppôts du pouvoir gouvernemental. Napoléon perfectionne cette machinerie d'État³⁸⁹.

D'où cette définition du bonapartisme, devenue canonique et souvent utilisée pour penser le totalitarisme :

Le bonapartisme est la forme nécessaire de l'État dans un pays où la classe ouvrière, bien qu'ayant atteint un haut niveau de développement dans les villes, mais numériquement inférieure aux petits paysans à la campagne, a été vaincue dans un grand combat révolutionnaire par la classe des capitalistes, la petite bourgeoisie et l'armée. [...] La forme de cette domination était naturellement le despotisme militaire et leur chef naturel, Louis Bonaparte, en était l'héritier légitime. Le bonapartisme se caractérise vis-à-vis des ouvriers comme des capitalistes en ce qu'il les empêche de se battre entre eux. Autrement dit, il défend la bourgeoisie contre les attaques violentes des ouvriers, favorise les petites escarmouches pacifiques entre les deux classes, tout en enlevant aux uns comme aux autres toute espèce de pouvoir politique. Pas de droit d'association, pas de droit de réunion, pas de liberté de la presse. Le suffrage universel, sous cette presse de la bureaucratie, rend impossible toute élection de l'opposition ; un régime policier jamais atteint auparavant, même dans la France pourtant policée. En outre, une partie de la bourgeoisie, comme des ouvriers, est directement achetée. [...] Enfin, le bonapartisme flatte la fierté nationale par des guerres en apparence héroïques, mais qui en réalité sont entreprises avec l'autorisation supérieure

³⁸⁸ Karl Marx, *Les Luites de classes en France. Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, éd. de Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2002, p. 18.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 296-298. Ce texte a des allures tocquevilliennes.

de l'Europe contre le bouc émissaire commun du moment – et dans des conditions telles que la victoire est assurée d'avance³⁹⁰.

Cette définition sera reprise par Trotski pendant son exil, qui décrit le stalinisme comme une forme morbide de bonapartisme s'appuyant sur la domination de la bureaucratie. Il s'agit pour Trotski de défendre la postérité de la révolution russe. Ce récit très partial a des allures de Chute. Au début de la révolution, nous dit Trotski, il y avait une dictature du prolétariat qui a aboli l'État, il régnait l'harmonie dans le combat contre les ennemis de l'intérieur et de l'extérieur. Puis est venu Staline, la corruption et la fossilisation, l'isolement de la classe dirigeante, l'usurpation :

However you may interpret the nature of the present Soviet state, one thing is undeniable : at the end of its second decade of existence, it has not only died away, but not begun to “die away”. Worse than that, it has grown into a hitherto unheard of apparatus of compulsion. The bureaucracy not only has not disappeared, yielding its place to the masses, but has turned into an uncontrolled force dominating the masses. The army not only has not been replaced by an armed people, but has given birth to a privileged officer's caste, crowned with marshals, while the people, “the armed bearers of the dictatorship”, are now forbidden in the Soviet Union to carry even nonexplosive weapons³⁹¹.

L'exposé, simple, semble tiré de *Animal Farm* : « The young bureaucracy, which had arisen at first as an agent of the proletariat, began now to feel itself a court of arbitration between classes. Its dependance increased from month to month³⁹² ». La bureaucratie n'est pas le gouvernement des travailleurs. Bien au contraire, elle en est l'inverse. Dans la pensée de Trotski, l'esprit

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 435-436. Je prépare le terrain pour la suite de la thèse. Dans l'immédiat, on remarquera deux choses. D'abord, que la notion de classe change de livre en livre. Comme le remarque Aron, dans *Le Capital*, les classes sont définies par le type de revenu. Dans *le Manifeste*, les classes désignent des groupes antagonistes. Dans *Le 18 Brumaire*, la classe renvoie simplement à des groupes distincts. Autrement dit : le terme est vague. Ensuite que la thèse, défendue par Senik et Taguieff, qui veut que l'antisémitisme virulent (incontestable) dans le pamphlet *La Question juive* du jeune Marx soit programmatique et structure l'ensemble du marxisme, n'est pas vraiment convaincante quand on analyse les textes. Taguieff, dans une érudition exemplaire (comme d'habitude), relève les extraits où le Juif est associé à la marchandise et au capital (presque tous tirés du pamphlet de jeunesse en question), mais ne cite jamais les nombreux articles de journaux ou les précis d'histoire de Marx. Et cette absence, chez un professeur qui cite presque plus que moi, n'a rien d'innocent. Si, comme Taguieff et Senik le soutiennent, l'antisémitisme de Marx travaillait l'ensemble de la théorie marxiste, le *18 Brumaire* se lirait comme une lutte entre les prolétaires et les Juifs. Ce n'est pas le cas. Ni dans *Le Capital*, ni dans *La Lutte des classes*, etc. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille fermer les yeux sur l'antisémitisme, etc. Mais il devrait y avoir des moyens plus intelligents de critiquer l'ensemble du marxisme que d'en faire le fantasme de jeunesse sanguinaire d'un renégat qui se déteste lui-même.

³⁹¹ Léon Trotski, *The Revolution Betrayed*, éd. et trad. de Max Eastman, New York, Dover publications, 2019, p. 39.

³⁹² *Ibid.*, p. 69.

révolutionnaire a manqué de vigilance – il s’est épuisé en raison de la fin de la révolution, la guerre civile et la création de l’appareil étatique dans un pays arriéré – et une clique de bourgeois impérialistes a pu mobiliser les forces de la réaction (la haine des paysans), exacerber la peur des petits-bourgeois et implémenter un régime despotique appelé fascisme dont le seul mandat est d’éliminer le prolétariat par l’utilisation la plus irrationnelle de la force. Comme le remarque Jean Baechler, l’État dans la pensée de Trotski étant une forme vide, la seule source de pouvoir découlant des classes, il ne peut pas s’ensuivre que la bureaucratie ait produit sa propre hiérarchie, il revient seulement au Parti d’avoir monopolisé le pouvoir. La domination bureaucratique est définie comme usurpation d’une classe³⁹³. Et l’espoir de Trotski, partagé par plusieurs à l’époque, c’est qu’en dépit de tout, en dépit de cette dictature stalinienne de la bureaucratie qui empoisonne la vie, il y aurait moyen, à l’aide d’une nouvelle révolution, de ressusciter le cadavre et d’accomplir les promesses du communisme, *tout en restant fidèle* à l’esprit de la Révolution du passé :

Si aujourd’hui en U.R.S.S. apparaissait au pouvoir un parti marxiste, il restaurerait le régime politique, changerait, purifierait et dompterait la bureaucratie par le contrôle des masses, transformerait toute la pratique administrative, introduirait une série de réformes capitales dans la direction de l’économie, mais dans aucun cas il n’aurait à accomplir *un* bouleversement dans les rapports de propriété, c’est-à-dire une nouvelle révolution *sociale*.

Malgré une dégénérescence bureaucratique monstrueuse, l’État *soviétique* reste encore l’arme historique de la classe ouvrière, étant donné qu’il assure le développement de l’économie et de la culture sur la base de moyens de production nationalisés et prépare, de ce fait même, les conditions d’une véritable émancipation des travailleurs, par la voie d’une liquidation de la bureaucratie et de l’inégalité sociale³⁹⁴.

De là les avis divergent. Comme les textes de Trotski portent sur l’essence de la révolution russe elle-même, se prononcer contre son pronostic, c’est sous-entendre qu’elle n’a pas eu lieu ; du moins qu’elle n’a pas eu l’éclat irréversible qu’on lui prête. Comme l’a écrit Simone Weil : « [I]l s’agit de

³⁹³ Jean Baechler, *Politique de Trotsky [sic]*, Armand Colin, Paris, 1968, p. 74 et p. 81-83. Anthologie de textes indispensables pour s’orienter dans le corpus Trotski.

³⁹⁴ Extraits de *La IV^e Internationale et l’U.R.S.S.* et de *L’État ouvrier, Thermidor et bonapartisme* dans *ibid.*, p. 319 et p. 322.

savoir si la bureaucratie peut effacer, sans guerre civile, jusqu'aux traces des conquêtes d'octobre. Il semble bien que les faits nous contraignent, malgré Trotski, à répondre par l'affirmative³⁹⁵ ».

Dans lignée de Trotski, mais contre lui, on retrouve ensuite les théories de Claude Lefort sur la bureaucratie. L'apport de Lefort consiste à dire que cette classe de bureaucrates que Trotski, poursuivant Marx, rattache aux fascistes bourgeois, forme bel et bien une *nouvelle* classe : « Cette classe est d'une autre nature que la bourgeoisie. [...] Mais, si l'on peut dire, ce n'est pas en tant qu'individus agissants qu'ils tissent le réseau des relations de classe ; c'est la classe bureaucratique dans sa généralité qui, a priori, c'est-à-dire en vertu de la structure de production existante, convertir les activités particulières des bureaucrates (activités privilégiées parmi d'autres) en activités de classe³⁹⁶ ». Pour Lefort et le groupe *Socialisme et barbarie*, la bureaucratie, excroissance conséquente et fatale de l'État, rend caduques toute distinction entre l'État et la société civile. Si dans Marx et Trotski l'État n'avait pas, à proprement parler, de corps, dans la pensée de Lefort, le Parti bureaucratique qui reste au pouvoir n'a pas, lui, de substance, et doit se plier à la logique de l'État moloch, dont la seule tâche est de « prouver à ceux qu'elle domine et se prouver à elle-même que ce qu'elle fait n'est point le contraire de ce qu'elle dit³⁹⁷ ». La bureaucratie crée un lieu de pouvoir qu'elle statufie, elle n'a rien de fixe ou de figée, elle promeut des conduites, elle consolide des intérêts. Sa domination allie domination économique et politique au nom de la maîtrise rationnelle. Elle est, elle mène, inévitablement, au totalitarisme. D'où cette première définition de la démocratie, reprise dans un nombre sans fin de livres, comme « lieu vide » :

Par-delà la cérémonie d'instauration-restauration du pouvoir se joue, en effet, une autre aventure : tandis que le pouvoir était autrefois *incorporé*, lié à la personne d'un monarque ou imbriqué dans une aristocratie, il se trouve restitué à son indétermination. En d'autres termes, la

³⁹⁵ Simone Weil, *op. cit.*, 266.

³⁹⁶ Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1979, p. 182.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 188.

démocratie fait tacitement du lieu du pouvoir un lieu vide, elle établit qu'il n'appartient en droit à personne³⁹⁸.

La démocratie comme désincorporation du pouvoir, espace occupé par des groupes transitoires de la société civile, contre toute forme d'achèvement et d'anthropophagie. Contre la domination politique, la capacité de se refaire et l'incomplétude propre à toute auto-institution du social³⁹⁹.

11.2.1 Anatomie du monstre froid : premières données d'un problème. Dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, Tocqueville observait avec un certain goût de la provocation que la Révolution française, loin de consacrer une rupture, loin d'innover, n'avait fait que propulser une tendance qui existait depuis des siècles : la centralisation. De là, à partir de la Révolution, une prolifération des fonctionnaires et une perte irrémédiable de la liberté, la lente disparition des différences régionales et la naissance d'une nouvelle aristocratie :

Quand l'amour des Français pour la liberté politique se réveilla, ils avaient déjà conçu en matière de gouvernement un certain nombre de notions qui, non seulement ne s'accordaient pas facilement avec l'existence d'institutions libres, mais y étaient presque contraires. Ils avaient admis comme idéal d'une société un peuple sans autre aristocratie que celle des fonctionnaires publics, une administration unique et toute-puissante, directrice de l'État, tutrice des particuliers. En voulant être libres, ils n'entendirent point se départir de cette notion première ; ils essayèrent seulement de la concilier avec celle de la liberté. Ils entreprirent donc de mêler ensemble une centralisation administrative sans bornes et un corps législatif prépondérant : l'administration de la bureaucratie et le gouvernement des électeurs. La nation en corps eut tous les droits de la souveraineté, chaque citoyen en particulier fut resserré dans la plus étroite dépendance : à l'une on demanda l'expérience et les vertus d'un peuple libre ; à l'autre les qualités d'un bon serviteur⁴⁰⁰.

³⁹⁸ *Idem, L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 147. À la même page : « On doit convenir que la démocratie, quelle que soient les vicissitudes de son fonctionnement, implique une définition du *lieu du pouvoir* qui interdit à quiconque de l'occuper et, de ce seul fait déjà, empêche la pétrification des rapports sociaux ».

³⁹⁹ Jean-Claude Monod, *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie ?*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2017, p. 128.

⁴⁰⁰ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 1967, p. 265. Commentaire de Furet, *La Révolution française, op. cit.*, p. 836 : « La croissance de la machine fiscale et administrative s'effectue au prix de la "castification" de la société en corps à la fois méticuleusement séparés les uns des autres et étrangers par nature à l'intérêt public ». Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement, guerre de position*, p. 265 : « L'État moderne substitue au bloc mécanique des groupes sociaux leur subordination à l'hégémonie active du groupe dirigeant et dominant, il abolit donc certaines autonomies, qui renaissent cependant sous d'autres formes, partis, syndicats, associations culturelles. Les dictatures contemporaines abolissent légalement même ces formes nouvelles d'autonomie et s'efforcent de les incorporer à l'activité de l'État : la centralisation légale de toute la vie nationale dans les mains du groupe dominant devient "totalitaire" ».

Dans une conception qui rappelle Marx, Tocqueville, cela dit, ce fait n'est pas toujours soulevé, comparait l'engouement de ses contemporains pour la centralisation à l'enthousiasme que suscitait la Chine :

Ils se sentent émus et comme ravis à la vue d'un pays [la Chine] dont le souverain absolu, mais exempt de préjugés, laboure une fois l'an la terre de ses propres mains pour honorer les arts utiles ; où toutes les places sont obtenues dans des concours littéraires ; qui n'a pour religion qu'une philosophie, et pour aristocratie que des lettres⁴⁰¹.

La Chine retient l'attention parce qu'elle a connu une des formes les plus précoces et les plus complètes de centralisation et qu'elle remet en question notre compréhension des phénomènes de bureaucratisation, de domination et de modernisation. La première université est construite en -131 par Dong Zhongshu, le ministre de l'empereur Han Wudi, et le choix des fonctionnaires sera fait dès lors sur la base d'examens⁴⁰². Le système d'éducation, offert à l'ensemble de la population (des nobles, pour la plupart), un programme basé sur les classiques et les écrits confucianistes, donne naissance à une couche intermédiaire de serviteurs d'État qui recevront le nom de 士 (shi, gentilshommes) : « C'était la classe intellectuelle de l'époque, vouée à devenir quelques siècles plus tard, sous l'Empire, la classe des fonctionnaires lettrés – la “bureaucratie céleste”⁴⁰³ ». De fait, à partir des Tang et surtout pendant le règne des Song, le concours deviendra le moyen d'obtenir une carrière officielle et les fonctionnaires monopoliseront les offices et l'État : « Cette élite improductive tire sa force de sa *fonction*, socialement nécessaire et *indispensable*, de coordonner, surveiller, diriger, encadrer le travail productif des autres, de faire marcher tout l'organisme social.

⁴⁰¹ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, p. 261.

⁴⁰² Dong Zhongshu n'inventait rien cela dit, comme nous l'enseignent les spécialistes. On trouve dans la tradition légaliste de Han Fei, sous les Qin, un système de contrôle basé sur l'observation réciproque des intellectuels. Voir, Jean Levi, *Les Fonctionnaires divins*, Paris, Seuil, 1989, p. 93-130. Pour une vue d'ensemble sur l'histoire de la pensée chinoise, Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1997.

⁴⁰³ Charles Le Blanc (dir.), *Philosophies confucianistes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2009, p. XXX et p. 25.

[...] Ces *managers* avant la lettre sont toutefois réfractaires à toute spécialisation. Ils ne connaissent qu'un seul métier, celui de *gouverner*⁴⁰⁴». D'où, contrairement à ce qui se passera pendant le Moyen Âge de l'Occident, l'exode urbain pour échapper au contrôle de la hiérarchie⁴⁰⁵. Mais ce n'est pas l'essentiel. L'essentiel est que dès le milieu du XIII^e siècle, bien avant l'Europe, les fonctionnaires des Song avaient institué le papier-monnaie, l'impôt sur la terre, plusieurs formes d'impôts sur la consommation et qu'ils avaient transformé les corvées en redevances : ils avaient créé un État⁴⁰⁶. En fonction de quoi on se demande si on peut vraiment associer la bureaucratie à une forme de domination moderne qui conduit inexorablement au totalitarisme, comme le suggère Lefort ; à tout le moins, on est contraint de dresser une typologie des bureaucraties, de ne plus parler de *la* bureaucratie comme l'avatar intemporel d'une classe et de se demander en fonction de quels critères on pourrait rapporter la spécificité de la bureaucratie moderne occidentale (si une telle chose existe) : ce sera l'analyse de Weber⁴⁰⁷.

11.2.2 Typologie, typologie, typologie. Dans la dernière phrase, je semble suggérer que Lefort n'a pas lu Weber. Ce n'est évidemment pas le cas. Son étude *Élément d'une critique de la bureaucratie* est l'une des premières et des plus complètes en langue française sur les thèses de Weber, au contraire. Mais le livre, réflexion philosophique qui a pour cible le stalinisme et les

⁴⁰⁴ Étienne Balzas, *La Bureaucratie céleste*, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 240. Sur les villes chinoises, lire Marco Polo, *La Description du monde*, trad. de Pierre-Yves Badel, Paris, Le Livre de Poche, « Lettres gothiques », 2012, p. 176-177 : « J'ajoute qu'arrivent dans cette cité le plus de choses précieuses et de plus grande valeur, et des plus exotiques qui soient au monde, le tout en plus grande quantité, car chacun y apporte de partout, qui pour le seigneur, qui pour sa cour, qui pour la cité qui est si grande, qui pour les officiers et les chevaliers, qui pour les armées du seigneur qui sont aux environs, qui pour un tel, qui pour tel autre : il arrive tant de choses que c'est impossible de l'estimer ! ». Dans la même édition, consulter les dossiers sur l'authenticité du témoignage.

⁴⁰⁶ Gabriel Martinez-Gros, *Brève Histoire des empires*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 2014, p. 116. Depuis Ibn Khaldoun, l'État est cette entité capable – par la force, par le droit – de lever l'impôt.

⁴⁰⁷ Voir les indications utiles de Patrice Mann Patrice, « La Genèse de l'État moderne : Max Weber revisité », *Revue française de sociologie*, vol. 41, 2000.

thèses de Trotski, se voue essentiellement à démonter le bel édifice du sociologue et néglige son travail historique. Toutes ces critiques valent la peine d'être écrites – ce que je ferai plus tard – mais il importe avant de revenir au modèle wébérien et d'approfondir certaines notions.

Au risque de schématiser à l'extrême, posons la question : pourquoi, dans la sociologie de Weber, l'État chinois des Song n'est-il pas moderne ? La réponse, comme je l'ai écrit dans la section 3 de ce chapitre, tient à ce que la modernisation culmine pour Weber en l'alliance entre l'économie monétaire généralisée, l'État bureaucratique et le droit formel. Les trois cimentent une « domination légale », ce qui, selon Weber, n'avait jamais été vu auparavant.

Nous revoici dès lors avec la notion de domination. L'intérêt de la démarche de Weber est de parvenir à définir une gamme de concepts que certaines critiques, celle de Marx par exemple, ignorent ou mélangent. Weber, dans *Économie société*, fait la différence entre la Puissance, entendue « comme chance de faire triompher au sein d'une relation sociale sa propre volonté », et la Domination, entendue « comme chance de trouver des personnes déterminables prêtes à obéir à un ordre [...] de contenu déterminé⁴⁰⁸ ». Cette distinction s'inscrit dans un effort de penser la spécificité de l'activité politique. Il ne s'agit donc pas d'analyser toutes les relations inter-individuelles ; mais il ne s'agit pas non plus de décrire la manière dont les classes asservissent la population avec l'appareil d'État⁴⁰⁹. La notion de pouvoir – amorphe, selon Weber – est remplacée par celle de domination, l'idée étant que l'authentique pouvoir, le vrai pouvoir, ne se définit pas seulement par la force (matérielle), mais aussi par la reconnaissance de sa validité, par le commandement et l'obéissance : par la domination. Dans le cadre de la pensée wébérienne, la contrainte est *consentie*. D'où le troisième terme de Discipline, entendu comme « la chance de

⁴⁰⁸ Max Weber, *Économie et société*, op. cit., vol. 1, p. 95. La distinction semble verbale. La domination est le pendant sociologique de la puissance, qui, elle, recoupe le champ politique.

⁴⁰⁹ Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État*, op. cit., p. 205-206.

rencontrer chez une multitude déterminable d'individus une obéissance prompte, automatique et schématique, en vertu d'une disposition acquise » et comme « “disposition acquise” de l'obéissance d'une *masse* dépourvue de critique et sans résistance⁴¹⁰ ». Le propre de la domination, nous dit Weber, en somme, ce n'est pas de taire l'autre ou d'éliminer l'adversaire par la force, mais de créer un dispositif qui favorise une discipline. Pour comprendre la nature de la domination qu'exerce la politique, il faut chercher à comprendre comment elle parvient à se *légitimer*, et pour comprendre cela, il faut faire l'inventaire des types de légitimité :

Au contraire, toutes les dominations cherchent à éveiller et à entretenir la croyance en leur « légitimité ». Mais, selon le genre de légitimité revendiqué, le type d'obéissance de la direction administrative destiné à le garantir et le caractère de l'exercice de domination sont fondamentalement différents. Et avec eux son action. Par conséquent, il faut distinguer les formes de domination suivant la revendication de légitimité qui leur est propre⁴¹¹.

Quels sont les types de légitimité ? La description la plus brève se trouve dans *Le Savant et le politique* :

3 fondements de la légitimité.

A) Éternel hier, c'est-à-dire celle des coutumes. Pouvoir traditionnel.

B) En second lieu l'autorité fondée sur la grâce personnelle et extraordinaire d'un individu (charisme) ; elle se caractérise par le dévouement tout personnel des sujets à la cause d'un homme et par leur confiance en sa seule personne en tant qu'elle se singularise par des qualités prodigieuses, par l'héroïsme ou d'autres particularités exemplaires qui font le chef.

3) [sic] Il y a enfin l'autorité qui s'impose en vertu de la légalité, en vertu de la croyance en la validité d'un statut légal et d'une compétence positive fondée sur des règles établies rationnellement, en d'autres termes l'autorité fondée sur l'obéissance qui s'acquitte des obligations conformes au statut établi⁴¹².

⁴¹⁰ Max Weber, *op. cit.*, p. 95. Comparer avec le Centaure de Machiavel et « l'hégémonie cuirassée de coercition » de Gramsci.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 286. Les notions de Weber ont été reprises dans l'excellent article de Danilo Martuccelli, « Figures de la domination », *Revue Française de Sociologie*, vol. 45, Paris, 2004, p. 469 : « La notion de domination désigne un type particulier de rapport social fondé sur deux grands traits. D'une part, elle souligne une forme de subordination qui n'est pas seulement de nature personnelle (comme ce fut largement le cas dans la relation entre le maître et l'esclave) mais prend plutôt la forme d'une série de subordinations impersonnelles à des contraintes systémiques – comme celle du type capital-travail. D'autre part, elle désigne un complexe d'associations ou de mécanismes assurant la formation et la reproduction du consentement des dominés par une série de compromis divers. Souvent dénommée *légitimation*, *idéologie* ou encore *hégémonie*, cette dimension souligne l'importance décisive de l'adhésion des individus aux différentes formes de contrôle dans les sociétés modernes ».

⁴¹² Max Weber, *Le Savant et le politique*, *op. cit.*, p. 126. On peut reprocher à Weber de s'en tenir à trois types. Pourquoi ne pas parler de légitimité idéologique ?

Nous avons un premier fragment de réponse : le propre de la domination légale, qui est aussi selon Weber ce qui fait la spécificité de la domination bureaucratique moderne, est de développer une organisation qui favorise à son tour une discipline qui lui est propre... Mais Weber fournit des critères : compétence positive, règles établies, etc. Et ces termes, bien entendu, seront tous accompagnés de longues définitions. La typologie la plus précise se trouve dans *La Domination*. Comme je le cite en longueur plus loin, je paraphrase en restant proche du texte. Cette domination légale s'appuie sur : (1) « le principe des *compétences* d'autorité bien définies ordonnées, de façon générale, par des règles, en l'occurrence les lois ou les règlements administratifs » (régularité de l'action, répartition claire des moyens de contrainte, droits afférents, etc.) ; (2) « la hiérarchie des fonctions et de l'échelle des instances » (possibilité de se plaindre à une instance supérieure contre un pair) ; (3) une gestion moderne, soit la présence de documents écrits (actes) qui sont conservés ou copiés et la présence d'un bureau ou comptoir qui marque « une séparation fondamentale entre le bureau et le domicile privé » ; (4) la présence d'une administration spécialisée qui « présuppose une spécialisation approfondie » des travailleurs ; « la fonction est une "profession" », un poste occupé à vie qui a fait l'objet d'une longue formation ; (5) l'existence d'un travail qui absorbe complètement l'énergie du fonctionnaire (« [a]utrefois, la norme était clairement l'inverse : les tâches administratives n'étaient assumées qu'à titre "extra-professionnel" ») ; (6) un émolument, le plus souvent en fonction d'un salaire fixe⁴¹³.

La structure qui rassemble ces critères est nommée bureaucratie moderne. L'une des nombreuses raisons pour lesquelles le fonctionnariat de l'État Song ne peut passer pour une bureaucratie moderne est que le parcours universitaire, pendant longtemps, avait pour finalité non pas une formation technique spécialisée mais les préceptes d'une conduite de vie cultivée :

⁴¹³ Max Weber, *La Domination*, *op. cit.*, p. 63-70. Sur les examens chinois, *ibid.*, p. 179. La richesse des analyses de Weber vient de son érudition inégalée.

« Cependant, dans les cursus grec, médiéval ou chinois, l'accent n'était mis en aucun cas sur les composantes techniques "utiles" de l'éducation⁴¹⁴ ».

Il y aurait beaucoup de choses à dire sur les modes de domination patrimoniale et féodale. L'idée de Weber, presque mot à mot celle de son analyse de l'histoire du capitalisme, est qu'il existe une multitude de bureaucraties (celle de l'Égypte ancienne étant une des premières) mais que seule la moderne (définie ci-haut) a su s'imposer de manière définitive en vertu de sa rationalisation :

Le facteur décisif qui a favorisé les avancées de l'organisation bureaucratique a été depuis toujours sa supériorité purement *technique* sur tous les autres modes d'organisation. Le mécanisme bureaucratique pleinement développé est à ces derniers ce qu'une machine est aux modes non mécaniques de production de biens. Par rapport à toutes les formes d'administration collégiales, bénévoles, ou extraprofessionnelles, la précision, la rapidité, l'univocité, la possibilité d'un archivage des données, la permanence, la discrétion, l'unification, la stricte hiérarchie, la minimisation des conflits, des coûts matériels et personnels sont optimisées dans les administrations strictement bureaucratiques et, plus spécialement, dans les administrations monocratiques assurées par des fonctionnaires individuels formés à cet effet. [...] Mais, surtout, la bureaucratisation offre les conditions de possibilité optimales pour une application strictement pragmatique du principe de division du travail dans l'administration, par la distribution des différentes tâches à des fonctionnaires d'orientation spécialisée et ne cessant de se perfectionner grâce à une pratique constante. Le règlement « objectif » signifie au premier chef, dans ce cas, un règlement « sans considération de la personne », obéissant à des *règles prévisibles*. « Sans considération de la personne », c'est aussi le slogan du « marché » et, de façon générale, de toute poursuite d'intérêts économiques *stricto sensu*. L'application conséquente de la domination bureaucratique implique le nivellement de l'« honneur » social des groupes de statut ; autrement dit, lorsque le principe du libre marché n'est pas conjointement limité, elle induit la domination universelle de la « situation de classe ». [...] La spécificité de la culture moderne, mais surtout de son infrastructure technico-économique, requiert précisément cette « calculabilité » du succès. Lorsqu'elle est pleinement développée, la bureaucratie obéit elle aussi en un sens spécifique au principe du « *sine ira et studio* ». Elle développe d'autant plus complètement sa spécificité qu'elle se « déshumanise » – une évolution bienvenue pour le capitalisme – et réussit à cultiver la qualité singulière qui est prise comme sa vertu, la capacité à évacuer l'amour, la haine et toutes les composantes émotionnelles purement personnelles, irrationnelles par définition, qui échappent au calcul. À la place des maîtres des ordres anciens, qui se laissaient guider par la sympathie personnelle, la faveur, la grâce ou la gratitude, la culture moderne exige que l'appareil extérieur sur lequel elle se fonde soit aux mains de *spécialistes* impartiaux d'un point de vue humain, et donc strictement « objectifs », et cette exigence se renforce au fur et à mesure que la culture devient plus complexe et plus spécialisée⁴¹⁵.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 117. Pour un document, consulter le *Traité des caractères* de Liu Shao (Gallimard, 1997). Voir aussi la liste dans Peter M. Blau (dir.), *Bureaucracy in Modern Society*, Ney York, Random House, 1971, p. 13-22.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 83-86. Bureaucratisation, organisation, administration. Sont-ce tous des synonymes ? Pour être complètement sincère, j'ai parfois de la difficulté à me repérer dans les textes. En suivant Weber, quand bien même ses analyses procèdent d'une étude de la politique, la bureaucratie n'est pas nécessairement liée à l'appareil d'État. Derrière l'idée que la bureaucratie relève d'un type d'organisation, on suppose qu'elle ne se rattache pas à un seul domaine d'activité ou à un type de classe. Ce qui veut dire quoi ? Ce qui veut simplement dire qu'une organisation n'est pas forcément bureaucratique et que l'organisation bureaucratique peut s'insinuer dans d'autres secteurs qui lui

11.3 Premières critiques. Les critiques de ce modèle sont connues, je les évoque rapidement. Elles se trouvent toutes dans Kafka⁴¹⁶. Contre la compétence, l'incompétence. Comme l'explique candidement le maire à K., embauché par erreur comme arpenteur au château : « Dans une administration aussi vaste que celle du comté, il peut arriver que telle section prenne une première disposition et telle autre une deuxième sans qu'aucune le sache ; l'inspection qui les contrôle a beau être très scrupuleuse, par nature elle intervient trop tard, et il peut donc en résulter malgré tout une légère confusion⁴¹⁷ ». On ne peut évidemment pas blâmer le système : « C'est un principe de fonctionnement administratif que les possibilités d'erreur ne soient même pas envisagées. L'excellente organisation de l'ensemble justifie ce principe, et il est nécessaire si l'on veut arriver à traiter les dossiers au plus vite » (p. 1206). Et K. de répondre, résigné : « En conclusion, dit K., tout est flou et sans solution, excepté mon renvoi » (p. 1221). Dans *Le Procès*, sur les méthodes de communication : « La circulation interne aux différents bureaux du greffe ne devant jamais s'interrompre, il est transmis aux tribunaux supérieurs, revient aux tribunaux inférieurs et fait ainsi la navette, avec des oscillations et des interruptions plus ou moins importantes. Ces trajets sont imprévisibles » (p. 891).

Contre le recours légal envers un supérieur, la prévarication généralisée⁴¹⁸. Dans *Le Procès*, K. constate que « l'organisation du tribunal, dans les échelons inférieurs, n'est pas parfaite, elle

semblent réfractaires : église, petites entreprises, etc. On trouve parfois le mot bureaucratisme. Il renvoie au fonctionnement de l'organisation bureaucratique.

⁴¹⁶ L'explication scientifique se trouve dans Robert K. Merton, « Bureaucratic Structure and Personality », *Social Forces*, 1940, vol. 18.

⁴¹⁷ Franz Kafka, *Récits, romans, journaux*, éd. de Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent, Paris, La Pochothèque, 2000, p. 1211. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

⁴¹⁸ Voir aussi, Nikolai Gogol, *Les Âmes mortes*, op. cit., p. 280 : « Le solliciteur peu perspicace se frappe le front et maudit le nouvel ordre de choses, la poursuite des pots-de-vin, les manières courtisées des fonctionnaires. "Jadis, on savait au moins que faire ; on glissait dix roubles au chef et l'affaire était dans le sac ; maintenant, il en faut vingt et on reste une semaine avant de deviner... Au diable le désintéressement et la noblesse des fonctionnaires !" Le solliciteur a raison, certes ; en revanche, il n'y a plus maintenant de pots-de-vin ; tous les chefs sont d'une honnêteté et d'une loyauté parfaites ; seuls les secrétaires sont des coquins ». Tolstoï, *Résurrection*, trad. d'Édouard Beaux, Paris,

comprend des fonctionnaires déloyaux et corruptibles, ce qui introduit en quelque sorte des failles dans le système clos du tribunal » (p. 853). Plus tard, comme l'explique le peintre Titorelli à K., tout effort de changer le verdict en plaidant au tribunal est voué à l'échec, mais « il en va autrement des tentatives effectuées dans les coulisses du tribunal, c'est-à-dire dans les salles de délibération, dans les couloirs, ou par exemple ici, dans l'atelier » (p. 884).

Contre l'efficacité du calcul impersonnel, une organisation qui n'est pas capable de faire abstraction des habitudes humaines et des tendances individuelles. Le monde bureaucratique, malgré lui, est un monde avec ses conflits, ses vanités, ses réseaux de concurrence, etc. : il est social, humain, plein de petitesse et de vanité. Dans *Le Château*, les habitants font grand cas de M. Klammer, qui se prend pour un aristocrate : « Vous voudriez que Klammer vous parle, mais il ne parle même pas aux gens du village, il n'a encore jamais parlé en personne avec quelqu'un du village. Et c'était la grande distinction accordée à Frieda, une distinction qui fera ma fierté jusqu'à la fin de mes jours : il avait coutume d'appeler au moins le nom de Frieda, et elle pouvait lui parler tout à son gré » (p. 1196).

Contre un travail valorisant, une plongée dans un monde suffoquant. Dans l'univers de Kafka, les fonctionnaires n'ont aucun vouloir, ils sont prisonniers de leur bureau et étouffent, leur routine les oppresse. Un employé dira à K. : « Nous sommes presque toujours dans les bureaux ; nous dormons même sur place » (p. 820). K., à ce moment du récit, lui-même seulement de passage, est pris d'un malaise parce que « l'atmosphère est vraiment insupportable » (p. 819). Dès qu'on l'accompagne à la sortie et qu'il peut respirer l'air « il [a] l'impression que toutes ses forces lui étaient revenues d'un seul coup » (p. 822).

Gallimard, coll. « folio classique », 1981, p. 318 : « Ce sont des fonctionnaires, uniquement préoccupés du 20 de chaque mois pour toucher leur traitement [...] Ils vous accuseront, jugeront, condamneront qui vous voudrez ».

Nous pourrions multiplier les contrastes indéfiniment⁴¹⁹. Observant l'abstraction des procédures, la mystification des règles et la vacuité des expériences, les personnages de Kafka découvrent leur insignifiance face à un ordre qui les dépasse et qui paraît relever du secret – d'où l'absurde, la métaphysique, etc. Sous la domination bureaucratique, nous dit Kafka avec humour, les gens sont tout juste bons à mourir comme des chiens.

11.4 Deuxièmes critiques. Et si la bureaucratie disparaissait ? Cette question pour décrire l'engouement qu'ont suscité les écoles de management et des livres comme *La Fin des chefs* de Tom Peter et Robert Warsam dans les années 1980. Comme le résume Jean-François Lyotard, le livre militait en faveur d'une reconstruction complète du milieu de travail : « Les dirigeants devaient “apprendre à ne plus diriger”, à abandonner une vision hiérarchique et centralisée ; le *leader* devait se voir lui-même comme “l'animateur d'un groupe d'animateurs, eux-mêmes animateurs”⁴²⁰ ». Dans un livre amusant, l'historien Johan Chapoutot a montré comment ce nouveau type de travail remonte à l'*Auftragstaktik* développée par les nazis, soit « la tactique par la mission, ou par l'objectif. Une mission est donnée à un officier, qui doit l'accomplir, comme il le souhaite et comme il le peut, pourvu que l'objectif soit atteint⁴²¹ ». Cette évolution coïncide avec

⁴¹⁹ Un dernier exemple. Dans le modèle de Weber les gens sont employés pour leur expertise. Pour le dire autrement : les charges ne sont plus héréditaires. Or, comme le précise Titorelli, le métier de peintre « est une charge héréditaire. On ne peut pas la confier à des nouveaux venus. Car il y a une telle multitude de règles établies, et surtout secrètes, pour représenter les divers degrés de la hiérarchie, qu'elles sont inconnues en dehors de certaines familles ». Un siècle plus tard David Graeber dira exactement la même chose dans *The Utopia of Rules*, Londres, Melville House, 2016, p. 27 : « Many staff are in fact there just because they are someone's cousin, and everybody knows it. The first criterion of loyalty to the organization becomes complicity. Career advancement is not based on merit, and not even based necessarily on being someone's cousin ; above all, it's based on a willingness to play along with the fiction that career advancement is *based* on merit, even though everyone knows this is not true. Or with the fiction that rules and regulations apply to everyone equally, when, in fact, they are often deployed as a means for entirely arbitrary personal power ».

⁴²⁰ Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 250.

⁴²¹ Johan Chapoutot, *Libres d'obéir*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2020, p. 14.

l'ouverture et la libéralisation dont nous parlions vers la fin de la section sur Freud. L'étude la plus complète se trouve dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme* :

Pour qualifier les grandes organisations impersonnelles héritées de la période antérieure, le management des années 90 s'approprie un terme venu de la sociologie wébérienne mais popularisé surtout, dans les années 1940-1960, par la critique trotskiste de l'appareil d'État dans les régimes totalitaires : celui de *bureaucratie* qui a pour connotation l'autoritarisme et l'arbitraire, la violence impersonnelle et aveugle des monstres froids, mais aussi l'inefficacité et le gaspillage des ressources. Non seulement les bureaucraties sont inhumaines, mais en plus elles ne sont pas rentables. La lutte menée dans les années 90 a donc pour objet *d'éliminer* en grande partie le modèle d'entreprise forgé à la période *antérieure*, d'une part en délégitimant la hiérarchie, la planification, l'autorité formelle, le taylorisme, le statut de cadre et les carrières à vie dans une même firme et, d'autre part ; en réintroduisant des critères de personnalité et l'usage des relations personnelles qui en avaient été évacuées⁴²².

Face au travail fixe et à l'ascétisme que décrivait en études minutieuses Weber, l'homme connexionniste, la mobilité et la fluidité des réseaux, le nomadisme, la fin des hiérarchies, la flexibilité, l'appel à la créativité et l'exigence d'autonomie ont réussi à s'immiscer et ont fini par être valorisés par les entreprises désireuses de répondre aux attentes de leurs cadres haut diplômés. Mais cette liberté a son coût, car elle a pour conséquence de substituer au contrôle hiérarchique des mesures visant à évaluer le potentiel des individus : « Par un retournement de politique, l'autonomie fut, en quelque sorte, échangée contre la sécurité⁴²³ ». Dans *Le Culte de la performance*, Alain Ehrenberg notait déjà qu'il devenait de plus en plus impératif de « *s'impliquer* en se comportant comme l'entrepreneur de sa propre *tâche*⁴²⁴ ». D'où, pour les travailleurs, non plus comme s'en vantait Ford, la disparition de l'homme, ou, dans la lignée de Taylor, une discipline de fer, mais l'exploitation complète « de leur rigueur, leur imagination, leur motivation, leur autonomie, leur

⁴²² Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, op. cit., p. 142.

⁴²³ *Ibid.*, p. 296.

⁴²⁴ Alain Ehrenberg, *Le Culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 218.

responsabilité, leur capacité d'évoluer » et l'apparition de nouveaux critères de gestion à partir « des particularités de l'individu, de ses capacités d'adaptation⁴²⁵ ».

La fin du bureaucratisme traditionnel ne marque pas la fin des problèmes reliés à la bureaucratisation. Au contraire. Plus la structure a tendance à se dépersonnifier, plus elle multiplie les instances centralisantes et régulatrices. C'est un des paradoxes étudiés par Marie-Anne Dujarier dans *Le Management désincarné*. Des planeurs sont employés pour optimiser les tâches de l'ensemble de l'entreprise, mais comme ils vivent, pour ainsi dire, à l'écart des autres secteurs d'activité, une série de dispositifs remplacent le contact et l'action directe dans le processus de mise en information. Loin de signer la fin du cauchemar kafkaesque, les branches se démultiplient indéfiniment :

Compte tenu de leur situation organisationnelle, les planeurs ne peuvent voir, sentir et connaître directement l'activité qu'ils ont la charge d'encadrer. Comment font-ils alors ? Tout d'abord, ils mandatent régulièrement d'autres planeurs, tels que des consultants, auditeurs ou chercheurs, pour réaliser des études qualitatives et quantitatives sur ce réel qui leur échappe⁴²⁶.

S'ensuit une organisation de travail parfaitement autoréférentielle, un salmigondis d'évaluations et d'autoévaluations qui ne mènent à rien, des slogans publicitaires absurdes, une panoplie d'artifices pour évacuer ce qu'elle prétend pourtant améliorer (le travail) : le sentiment de s'épuiser pour des *Bullshit Jobs*⁴²⁷ : « Dans ce monde-là, le management est roi et les problèmes les plus douloureux que l'on rencontre (des douleurs physiques et psychiques allant jusqu'au suicide) sont ceux-là même qu'il semble créer⁴²⁸ ».

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 225-230. Ehrenberg, qui a écrit *La Fatigue de soi* (cité dans la section sur Freud et l'énergie psychique), parle longuement des dégâts de l'hyperperformance et du mauvais usage des drogues et des psychostimulants.

⁴²⁶ Marie-Anne Dujarier, *Le Management désincarné*, Paris, La Découverte, 2015, p. 161.

⁴²⁷ Je transcris un courriel que ma compagnie d'assurance m'a envoyé : « **C'est officiel : La Capitale passe aux couleurs de Beneva !** Beneva, c'est un nouveau nom, mais c'est aussi la même approche collaborative et mutualiste qui rappelle ce que nous sommes : **les gens qui protègent des gens** ». Voir David Graeber, *Bullshit Jobs*, Simon & Schuster, 2018.

⁴²⁸ Johan Chapoutot, *op. cit.*, p. 137.

11.5 L'horreur de la technique. Weber était-il dupe ? Dans la mesure où le gros de son analyse porte sur les avantages de l'organisation bureaucratique et qu'il semble négliger toutes les perversions du bureaucratisme – anonymat, rigidité, conformisme, clientélisme, etc. – oui, même si en cherchant un peu, on trouve plusieurs passages qui corroborent ces critiques⁴²⁹. Mais l'essentiel n'est pas là. Comme plusieurs auteurs le remarqueront, le danger de l'organisation bureaucratique telle que la décrit Weber n'est pas seulement d'être dysfonctionnelle ou de rendre les gens misérables ou d'être absurde, mais de sanctionner et de prioriser un type d'action à partir de la pensée instrumentale.

Ce sont les textes sur la domination technique. Weber le premier y était sensible. *Le Savant et le politique* se lit comme une longue méditation sur les rapports entre le politique (le décisionnisme) et le spécialiste (la domination bureaucratique). Weber estimait que la vie démocratique (pour lui : parlementarisme, organisation des partis, présence de leaders capables d'endosser une responsabilité, de prendre des décisions) pouvait se butter à l'opacité des démarches

⁴²⁹ Un exemple parmi plusieurs dans Max Weber, *La Domination*, op. cit., p. 106 : « Toute bureaucratie cherche à renforcer cette supériorité du savoir professionnel en *gardant secrets* ses connaissances et ses objectifs. L'administration bureaucratique protège autant que possible de la critique son savoir et ses actions ».

bureaucratiques et se transformer en démocratie acéphale⁴³⁰. Sa solution consistait à dynamiser les cadres par le charisme – mais ces développements m’amèneraient trop loin⁴³¹.

Comment comprendre la domination de la technique ? Les définitions varient et nous transportent parfois au-delà de la politique, mais en général on la définit par la perte d’initiative et de liberté au nom de l’efficacité. Voir par exemple dans *L’Illusion politique* d’Ellul :

De fait, dans un système de concurrence implacable, et dans un monde technicisé, l’efficacité devient le seul critère de légitimité d’un gouvernement. [...] Nous insisterons sur deux points seulement : le véritable choix aujourd’hui, dans les problèmes politiques, dépend des techniciens qui ont préparé la question et des techniciens qui devront mettre en exécution la décision. D’où un « amenuisement de la forme politique⁴³² ».

Dans l’École de Francfort – à qui on doit les analyses les plus féroces sur le sujet –, les termes sont interchangeables : substitution des moyens par la fin, perversion de la raison, tyrannie

⁴³⁰ Catherine Colliot-Thélène, « Démocratie et domination charismatique chez Max Weber », p. 122, dans Vanessa Bernadou et Félix Blanc (dir.), *Que faire du charisme ?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014. Voir Max Weber, *Œuvres politiques (1895-1919)*, trad. d’Élisabeth Kauffmann, Jean-Philippe Mathieu et Marie-Ange Roy, Paris, Albin Michel, 2004, p. 336-337 : « *La machine vivante* que représente l’organisation bureaucratique [...] est aussi de l’*esprit figé*. En association avec la machine morte, elle travaille à fabriquer l’habitable de cette servitude des temps futurs, dans lequel un jour peut-être, comme les fellahs dans l’État de l’Égypte ancienne, les gens réduits à l’impuissance seront contraints de venir se loger, lorsque la seule valeur qui leur restera sera, aux mains de fonctionnaires, une administration et une intendance bonnes d’un point de vue purement technique, autrement dit rationnelles, et que cette ultime et unique valeur décidera de la manière dont leurs affaires doivent être menées. Car cela, la bureaucratisation le fait incomparablement mieux que n’importe quelle autre structure de domination. [...] Étant donné qu’on peut de moins en moins se passer du corps de fonctionnaires d’État (celui qui nous intéresse ici), si bien que son pouvoir s’en trouve accru, comment est-il possible d’avoir la garantie, *quelle qu’elle soit*, qu’il existe des pouvoirs permettant de limiter le monstrueux sur-pouvoir de cette couche sociale toujours plus importante et de le contrôler efficacement ? Comment la démocratie – même dans cette acceptation restreinte – sera-t-elle *tout simplement possible* ? » Voir aussi dans Hannah Arendt, *Qu’est-ce que la politique ?*, trad. de Martin Ziegler, Anne Damour et Marc de Launey, Seuil, coll. « Points Essais », 2014, p. 146 : « La bureaucratie est une forme de gouvernement dont l’élément personnel de domination a disparu, et il est également vrai qu’un tel gouvernement ne peut s’exercer dans l’intérêt d’aucune classe en particulier. Mais cette domination-par-personne, le fait que dans une authentique bureaucratie personne n’occupe la chaise vide du chef, ne signifie pas que les conditions de la domination ont disparu. Ce Personne gouverne effectivement quand on regarde les choses du point de vue du gouverné et, ce qui est pire, il a un trait important en commun avec le tyran ». Weber oppose l’éthique de responsabilité de l’homme politique à l’éthique de conviction des savants. Sa réflexion servira de base au décisionnisme de Carl Schmitt dans *Légalité et légitimité*, trad. de Christian Roy et Augustin Simard, Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 2012 et sera critiquée par Habermas dans *La Technique et la science comme « idéologie »*, trad. de Jean-René Ladmiral, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1973. Je comptais réserver une section sur la prise de décision dans les régimes démocratiques mais cette analyse bifurquait un peu trop loin. La meilleure analyse figure dans le livre (2008) de Schumpeter, sur les limites des démocraties directes (Robert Michels et l’oligarchie, le gouvernement des notables, etc.). Consulter aussi l’article de T. Mendelberg, « The Deliberative Citizen. Theory and Evidence », *Research in Micropolitics* (2002).

⁴³¹ Comme cette section porte strictement sur la domination et l’aliénation je coupe.

⁴³² Jacques Ellul, *L’Illusion politique*, Paris, La Table Ronde, 2004, p. 69-70.

de la raison, bifurcation de la raison, paranoïa de la raison, schizophrénie de la raison, scientisme débridé, mécanisation de la pensée, dévaluation de la théorie, dialectique de la pensée théorique, fanatisme doctrinaire, aveuglement – la ligne de fond est la même. Comme l’a observé le philosophe Leszek Kolakowski, la théorie critique de Francfort avait pour but de montrer « que le monde est menacé par les progrès de la technologie servie par une science qui est pour l’essentiel indifférente au monde des valeurs⁴³³ ». Malgré les affinités avec le fétichisme de Marx, il n’est plus question de domination de classe ou de légitimité mais de cognition et de praxis. La domination technique est une idéologie de la pensée bourgeoise qui perpétue l’illusion que le travail scientifique peut faire abstraction du sujet et décrire la réalité telle qu’elle est. Déformation, dégradation et appauvrissement qui inoculent la personne et la transforment en objet en faisant d’elle un sujet non-pensant :

La pseudo-activité, une praxis qui se prend d’autant plus au sérieux et se ferme d’autant plus résolument à la théorie et à la connaissance qu’elle perd le contact avec l’objet et le sens des proportions, est le produit des conditions objectives de la société. [...] La pseudo-activité est provoquée par le niveau des forces de production techniques qui la condamnent en même temps à être chimérique. [...] Réaction au monde administré, la pseudo-activité reproduit celui-ci. Les champions de la protestation sont des virtuoses des règlements et des procédures formelles. [...] La substitution des moyens aux fins remplace les qualités dans les hommes eux-mêmes. Parler d’intériorisation serait erroné, parce que ce mécanisme d’une forte subjectivité ne peut même plus se constituer ; elle est remplacée par l’instrumentalisation. De la pseudo-activité jusqu’à la pseudo-révolution, la tendance objective de la société coïncide sans faille avec sa régression subjective⁴³⁴.

⁴³³ Leszek Kolakowski, « L’École de Francfort et la “Théorie critique” », trad. d’Isabelle Hausser, *Commentaire*, 2018, n° 161, p. 142. Pour s’orienter dans ces textes difficiles, Jean-Marc Durand-Gasselin, *L’École de Francfort*, Paris, coll. « Tel », 2012.

⁴³⁴ Theodor Adorno, *Modèles critiques*, trad. de Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 1984, p. 332. Sur la culture, le texte de référence est *The Culture Industry* d’Adorno et Max Horkheimer, <https://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1944/culture-industry.htm> : « The entertainment manufacturers know that their products will be consumed with alertness even when the customer is distraught, for each of them is a model of the huge economic machinery which has always sustained the masses, whether at work or at leisure – which is akin to work. From every sound film and every broadcast program the social effect can be inferred which is exclusive to none but is shared by all alike. The culture industry as a whole has moulded men as a type unfailingly reproduced in every product ». De là au *Manufacturing consent* (Pantheon Books, 2002) de Noam Chomsky et Edward S. Herman, il n’y avait qu’un pas : « The culture and ideology fostered in this globalization process relate largely to “lifestyle” themes and goods and their acquisition ; and they tend to weaken any sense of community helpful to civic life. [...] These virtual communities are organized to buy and sell goods, not to create or service a public sphere » (p. XIV-XVIII).

En littérature, on pense au *Brave New World* d'Aldous Huxley, mais comme je le réserve pour plus tard, je me rabats sur son proche ancêtre, le *We* de Evgueni Zamiatine. Dès la première page, dans un pastiche de Rousseau, tout est dit : « If they will not understand that we are bringing them a mathematically infallible happiness, we shall be obliged to force them to be happy⁴³⁵ ». D-503 est un ingénieur qui obéit aux préceptes du OneState. Ses valeurs et sa morale sont régies par le calcul et l'efficacité : « [I]t never occurred to one of their Kants to construct a system of scientific ethics – that is, one based on subtraction, addition, division, and multiplication » (p. 14) ; « But still, how could they write whole libraries about someone like Kant and hardly even notice Taylor – that prophet who could see ten centuries » (p. 34) ; « The only thing that is beautiful is what is rational and useful : machines, boots, formulas, food and so on » (p. 48) ; « Self-consciousness is just a disease » (p. 124) ; « To establish a state on the basis of absolutely unpredictable randomness, blindly – could there be anything more idiotic ? » (p. 132). Le livre n'est pas vraiment bon, mais on devine la conclusion : la pensée instrumentale mène au totalitarisme, nous devons protéger l'autonomie de pensée, etc.

Le témoignage le plus vibrant, cela dit, vient du philosophe Günther Anders. Hiroshima signifie la disparition de l'humanité face à ses créations. Le changement est émotionnel : sous la domination technique, la personne a honte de ne pas être une chose, elle renie sa liberté. La séparation entre le savoir-faire et la pensée annonce l'obsolescence de l'espèce :

Je sais que les mots de liberté de nos grands-pères sonnent déjà souvent de manière rébarbative et ennuyeuse à nos oreilles. Avec le cyclomoteur et le repos télévisuel que nous avons acquis, nous, les petits-fils, croyons avoir aussi acquis notre liberté, et même une liberté beaucoup plus vaste que celle à laquelle nos grands-pères avaient aspiré ou prétendu. Que nous croyions cela, que nous nous en laissions persuader, voilà déjà là preuve que nous avons renoncé à notre liberté. Car *nous* ne sommes effectivement libres que *lorsque* nous prenons part à la gestion de *ce que* nous fabriquons et de *ce que* devient le monde (à partir des produits que nous continuons à fabriquer) ; donc non seulement lorsque nous assumons la responsabilité de ce que nous faisons, de ce que nous entreprenons dans la sphère privée, mais aussi lorsque *nous* comprenons que

⁴³⁵ Yevgeny Zamyatin, *We*, trad. de Clarence Brown, Londres, Penguin, 1993, p. 3. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses. Voir aussi le *Kallocain* (Penguin, 2019) de Karin Boye, p. 47-48, p. 92 et p. 159.

travailler est un « faire », et que fabriquer est un « entreprendre », et lorsque nous assumons aussi la responsabilité de ce que nous *produisons*⁴³⁶.

12. Et la postmodernité ?

12.1 Quelle définition ? Michel Foucault : « Qu'est-ce qu'on appelle la post-modernité ?

Je ne suis pas au courant » ; « Je dois dire que je suis très embarrassé pour répondre. D'abord parce que je n'ai jamais très bien compris quel était le sens que l'on donnait en France au mot modernité ; chez Baudelaire, oui ; mais ensuite, il me semble que le sens se perd un peu » ; « Autant je vois bien que derrière ce que l'on a appelé le structuralisme, il y avait un certain problème qui était en gros celui du sujet et de la refonte du sujet, autant je ne vois pas, chez ceux qu'on appelle les post-modernes ou poststructuralistes, quel est le type de problèmes qui leur serait commun⁴³⁷ ». Ces réserves d'un des philosophes qu'on associe spontanément à la postmodernité nous habilitent à avouer avec timidité que nous partageons cette confusion. Comme l'écrit Ihab Hassan : « In the last two decades the word postmodernism has shifted from an awkward neologism to derelict cliché without ever attaining the dignity of concept⁴³⁸ ». Ce qui ne devrait pas surprendre : si le concept de modernité est vague, celui de postmodernité a toutes les chances de l'être à son tour.

Shin Jieun, en continuité avec Walter Benjamin, dans son essai *Le Flâneur postmoderne*, développe une pensée qui doit beaucoup à Baudelaire⁴³⁹. Foucault, dans des analyses que j'ai brièvement évoquées, cherche lui aussi à exhumer l'ethos baudelairien en militant au nom d'une

⁴³⁶ Günther Anders, *Hiroshima est partout*, trad. de Denis Trierweiler et Ariel Morabia, Paris, Seuil, 2008, p. 501. Sur la bombe atomique, voir la merveilleuse bande dessinée de Didier Alcante, L.F Bollé et Denis Rodier, *La Bombe*, Paris, Glénat, 2020. Lire aussi « Hiroshima » de Marie Luise Kaschnitz, dans *L'Anthologie bilingue de la poésie allemande*, op. cit., p. 1129-1131. Sur Anders et la démassification imputable au règne de la télévision, lire Alain Deneault, *La Médiocratie*, Montréal, Lux, 2015, p. 179-182.

⁴³⁷ Michel Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, p. 1265-1266.

⁴³⁸ Ihab Hassan, « The Culture of Postmodernism », *Theory Culture & Society*, vol. 2, n° 3, 1985, p. 119.

⁴³⁹ Shin Jieun, *Le Flâneur postmoderne*, Paris, CNRS, 2014.

esthétique du présent⁴⁴⁰. Dans une première définition, la postmodernité se rapporterait à la généralisation de cette attitude d'avant-garde (généralisation qui la videra de son sens et rendra la notion d'avant-garde désuète). Contre toute forme d'institution (contre la foule, le conformisme de l'époque, etc.), la primauté du soi et la recherche d'authenticité, une incessante performativité, le procès de personnalisation. Le problème, on le remarque, est que cette postmodernité reprend presque à la lettre ce qui depuis Baudelaire est compris comme modernité (et ce qu'on retrouve dans l'existentialisme français, etc.)⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Posture que Foucault défendra en jouant au caméléon et en multipliant les déclarations provocatrices. Il est facile de se perdre dans les textes et, en dehors des cercles spécialisés, les analyses sont rarement honnêtes. En Amérique du Nord et en Angleterre, on entend de plus en plus, par exemple, l'expression « marxiste post-moderne » (expression vague qui ne veut rien dire) pour désigner le « relativisme radical » de Foucault, Derrida ou Deleuze, relativisme qui gangrènerait maintenant les « humanités » dans les universités. On trouve plusieurs lectures risibles dans *Cynical Theories* de Helen Puckroose et James Lindsay. En général, les livres qui critiquent les prétendus dangers du postmodernisme et qui militent pour le retour des douces « valeurs libérales » surgies *ex nihilo* du siècle des Lumières modernes ne maîtrisent pas leur sujet (voir la première section de ce chapitre et plus bas). Notons que pour Habermas (et plusieurs autres, Charles Taylor est presque du même avis), dans « Modernity versus Postmodernity », *loc. cit.*, Foucault et Derrida, en cherchant à échapper à la domination et à la pensée ratiocinante par une revitalisation de l'esthétique, militent au nom d'un nouveau conservatisme : « *The Young Conservatives* recapitulate the basic experience of aesthetic modernity. They claim as their own the revelations of a decentered subjectivity, emancipated from the imperatives of work and usefulness, and with this experience they step outside the modern world. On the basis of modernistic attitudes, they justify an irreconcilable anti-modernism. They remove into the sphere of the far away and the archaic the spontaneous powers of imagination, of self-experience and of emotionality. To instrumental reason, they juxtapose in manichean fashion a principle only accessible through evocation, be it the will to power or sovereignty, Being the dionysiac force of the poetical. In France this line leads from Bataille via Foucault to Derrida » (p. 13). Ces thèmes sont explorés dans le Chapitre 4. Une première riposte, dans le cas de Foucault, figure dans l'excellent livre de Beatrice Hansen, *Critique of Violence*, Londres, Routledge, 2000, p. 92 : « Foucault remained in the ban of alienation model of modern subjecthood, aiming to rethink the impoverishment of "experience" through the reinvention of styles, or ways of living, and techniques of the self, yet stripped of all claims to pure immediacy and irrationalism. If anything, his provisos about these ethico-aesthetic ways of life envisaged subjects engaged in the personal management of their lives, through which they counteracted and administered bio-politics. Thus, his aim was to revalorize not just ethics but also aesthetics, to pry it loose from the commodified object as a way of reclaiming the beautiful life. Indeed, for Foucault, the history of truth as error entailed the loss of the aesthetic, which he sought to recover at all costs ».

⁴⁴¹ À la différence que cette avant-garde ne se définit pas forcément contre une doctrine ou un mouvement ennemi, comme le note Ricardo J., *Mapping Literary Modernism*, *op. cit.*, p. 245. D'où les impressions d'un « bougisme », comme le remarque Pierre-André Taguieff, d'un certain goût d'aller de l'avant pour le simple plaisir de l'aventure. Voir *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Mille et Une Nuits, 2001. En vieillissant, Taguieff affirmera cependant avec de plus en plus de conviction que ce bougisme, qui se voulait pourtant un régime d'historicité (qui englobe tout le monde), définit surtout la « pensée progressiste ». À noter que certains chercheront à bien distinguer la recherche de l'authenticité de la recherche de la visibilité. Voir William Deresiewicz, « The End of Solitude », *The Chronicles of Higher Education*, vol. 55, 2009, cité dans Chris Hedges, *L'Empire de l'illusion*, trad. de Nicolas Calvé, Montréal, Lux, 2012, p. 37 : « La grande terreur contemporaine, c'est l'anonymat. Si, comme l'écrivait le critique Lionel Trilling, l'individu romantique aspirait à la sincérité et le moderne à l'authenticité, le plus grand souci du soi postmoderne est la visibilité ». Dans la lignée de Veblen, on notera que le capitalisme crée et vend cette révolte. Au Canada, lire *The Rebel Sell* (2004) de Joseph Heath et Andrew Potter.

Viennent ensuite les définitions sur l'absence de consensus (Lyotard) et la crise de légitimité (Habermas). Habermas, si je comprends bien, définit l'*Aufklärung* comme la tentative inachevée (mais possible) de construire des normes universelles à partir de l'autoréflexion et de la communication⁴⁴². *La Condition postmoderne* nie qu'un tel consensus (que de telles normes) puisse exister aujourd'hui : « Dans la société et la culture contemporaine, société post-industrielle, culture postmoderne, la question de la légitimation du savoir se pose en d'autres termes. Le grand récit a perdu de sa crédibilité, quel que soit le mode d'unification qui lui est assigné : récit spéculatif, récit de l'émancipation⁴⁴³ ». La fin des grands récits (le livre étant publié pendant la Guerre froide, la guerre du Vietnam, le retour de Khomeini en Iran, la guerre civile au Salvador, la visite de Jean-Paul II en territoire communiste et le vote des premières lois sur les droits des homosexuels aux États-Unis, on ne comprend jamais ce que Lyotard a en tête) décrirait la désaffiliation des masses (des pays post-industriels) aux grandes aventures téléologiques philosophiques (Hegel) et la fin de toute science unitaire capable de se justifier au nom de ces grands récits. Le savoir serait désormais parcellisé en une multitude de jeux de langage, chaque domaine ayant ses experts, ses codes et ses orthodoxies, prolifération qui s'expliquerait par la création et la diffusion des nouvelles

⁴⁴² Consulter Jürgen Habermas, « Modernity – An Incomplete Project », trad. de Seylma Ben-Habib, <http://course.sdu.edu.cn/G2S/eWebEditor/uploadfile/20140304193156005.pdf>. La pensée de Habermas est décrite et critiquée dans Beatrice Hansen, *op. cit.*, p. 174-175, p. 207-208 et p. 253. Voir aussi les commentaires critiques de Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2003, p. 113 : « Le simple rappel des conditions sociales de l'émergence des univers où s'engendre l'universel interdit de sacrifier à l'optimisme naïvement universaliste de la première *Aufklärung* : l'avènement de la raison est inséparable de l'autonomisation progressive de microcosmes sociaux fondés sur le privilège, où se sont peu à peu inventés des modes de pensée et d'action théoriquement universels mais pratiquement monopolisés par quelques-uns [...]. L'obscurantisme des Lumières peut prendre la forme d'un fétichisme de la raison et d'un fanatisme de l'universel qui restent fermés à toutes les manifestations traditionnelles de croyance et qui, comme l'atteste par exemple la violence réflexe de certaines dénonciations de l'intégrisme religieux, ne sont pas moins obscurs et opaques à eux-mêmes que ce qu'ils dénoncent ». Pour Bourdieu, il est impossible de construire un langage de tous les langages. Le livre d'Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la raison* (Gallimard, coll. « Tel », 1974), dans lequel la raison des Lumières annonce le totalitarisme, est souvent cité. Pour Foucault, nous l'avons vu, l'*Aufklärung* annonce paradoxalement Baudelaire : non pas l'avènement d'une raison totalitaire, mais celui d'un rapport critique à la réalité.

⁴⁴³ Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, *op. cit.*, p. 63. L'auteur a suggéré qu'il s'agissait de son pire livre. Il faut le prendre au mot.

technologies de l'information après la Deuxième Guerre mondiale et qui aurait engendré en retour une profusion d'espaces intermédiaires « neutres » composés d'experts anonymes, espaces au sein desquels l'individu se meut incessamment. Encore une fois, cette description est éloquente mais on se demande ce qu'elle a de postmoderne. La parcellisation et la spécialisation du savoir recourent directement l'autonomisation des sphères de Weber (section 3)⁴⁴⁴. Quant à l'idée d'adhésion et de participation au consensus, on se demande, avec l'effacement de l'hétéronomie décrite par Gauchet (section 4), comment il faut la comprendre et s'il faut en déplorer la disparition.

Lyotard s'attarde à un paradigme qu'il semble croire hégémonique à partir duquel ce qui passe pour science (science humaines, science sociales, sciences naturelles ?) s'édifie, mais *La Condition postmoderne* annonce aussi (c'est la lecture canonique) le refus de toute métahistoire (et de toute métaphysique) et la fin des projets collectifs. Épuisement du progrès, langueur de l'indétermination, implosion des valeurs communes, craintes face à l'incertitude, dissipation des rôles, refus de la présence, etc. : les analyses se multiplient et relèvent le même individualisme effréné, tournoyant maintenant (pour le meilleur ou pour le pire) dans le vide, l'*Effacement de l'avenir* qui débouche sur l'absolu du présent :

L'optimisme de la perfectibilité humaine apparu peu avant 1789 se trouve privé de fondement à mesure que s'efface toute alternative utopique. L'homme de bien du XXI^e siècle prétend encore dénoncer des maux, toujours scandaleux et contradictoires, mais sans plus pouvoir *démontrer* ce qu'on pourrait mettre à la place ni comment on pourrait, sans contrecoup ni effet pervers, y porter remède⁴⁴⁵.

Pour reprendre Cornelius Castoriadis dans *La Montée de l'insignifiance* : « Mais, on l'a déjà dit, la décomposition se voit surtout dans la disparition des significations, l'évanescence

⁴⁴⁴ Ce que reproche Habermas (en se basant sur Weber) aux esthètes proches de Baudelaire est de penser changer la totalité du vivre-ensemble en s'appuyant sur une seule sphère (la sphère esthétique) et en négligeant les autres.

⁴⁴⁵ Marc Angenot, *L'Histoire des idées*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2014, p. 342 et p. 202. Voir Pierre-André Taguieff, *L'Effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000 et surtout François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, coll. « Points Histoire », 2002.

presque complète des valeurs⁴⁴⁶ ». Encore une fois : postmodernité ou modernité ? Hannah Arendt, dans *Qu'est-ce que la politique*, écrit sur l'acosmisme : « La croissance moderne de la perte en

⁴⁴⁶ Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 106. Dans des textes qui rappellent l'École de Francfort, Castoriadis dénonce le « [c]ulte de l'éphémère qui exige en même temps une contraction extrême : ce qu'on appelle à la télévision le *attention span*, la durée utile d'attention d'un spectateur ». Pour Castoriadis, l'individualisme contemporain n'est pas autonomie mais conformisme : « Et là est aussi la confusion impardonnable de gens comme Lipovetsky et autres, qui parlent de l'individualisme, de narcissisme, etc., comme s'ils avaient eux-mêmes avalé ces fraudes publicitaires. Le capitalisme [...] n'a pas besoin d'autonomie mais de conformisme » (p. 117). Je pense que la difficulté consiste à expliquer la fin des projets collectifs par le règne de l'éphémère. À partir du culte de l'éphémère et du présentisme, on en déduit qu'on ne songe plus à l'avenir et qu'en conséquence il n'y a plus de projets collectifs globaux possibles. C'est un peu simpliste. Avec les médias sociaux, une nouvelle a une durée de vie de quelques heures, au mieux de quelques jours ; une star peut vivre son triomphe et sa chute en quelques minutes. Voilà du présentisme à son meilleur. En revanche, les gouvernements multiplient les consultations et repoussent indéfiniment l'adoption des projets de loi ; construire une station de métro ou un hôpital, rénover un pont, au Québec, est le grand projet de plusieurs générations. Voilà du... quoi au fait ? Un régime d'historicité en efface-t-il forcément un autre ? Les morts alléguées qui émerveillent les intellectuels (mort de l'Histoire, mort de la Métaphysique, mort de Dieu, mort du marxisme, mort de l'Avenir, mort de la Modernité etc.) ont, jusqu'à maintenant, toujours été infirmées par l'histoire. J'ai l'impression qu'on décrit deux choses différentes qui ne se recoupent pas. Castoriadis parle comme plusieurs autres du règne de l'éphémère, certes, mais Castoriadis suggérerait aussi que toute société, pour se maintenir dans le temps, institue et reproduit son projet collectif dans l'avenir. Paul Ricoeur, dans *Idéologie et Utopie*, fait de l'utopie (qu'il entend comme le réservoir des projets collectifs) non pas seulement un récit crédible ou farfelu mais un pôle permanent de la société. Quant à la démonstrabilité de l'utopie. Celle-ci relève de la logique intrinsèque de cette utopie (en vertu de quoi on ne comprend pas comment les utopies d'aujourd'hui seraient forcément plus illogiques que celles d'hier) ou de sa force persuasive ? Que le Progrès, le marxisme, les nationalismes et la philosophie de l'histoire ne servent plus de cadres de référence (ce qui est déjà douteux), que les régimes totalitaires (Chapitre 2) se soient écroulés et que de nombreuses aspirations ait été déçues ne veut pas dire pour autant qu'il n'existe plus de projets collectifs et de *Weltanschauung*. On songe à l'écologisme, aux droits de l'homme, au post-colonialisme, aux queer studies, au communisme chinois, à l'exceptionnalisme américain, à la lutte contre le terrorisme, à l'hygiénisme, au populisme, aux socialismes, aux nouveaux millénarismes, etc. Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement, guerre de position*, op. cit., p. 83 : « La crise de l'idée de progrès n'est donc pas la crise de l'idée elle-même mais la crise des porteurs de cette idée. [...] Dans cette situation, les attaques contre l'idée de progrès sont très intéressées et tendancieuses ». Comme le remarque Jacques Rancière (*Aux Bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1998, p. 57), le politique ne détermine plus le *telos*, mais il serait hâtif d'en conclure qu'il n'y a plus de *telos* en raison de la perte de prééminence du politique. Ici, on dira que ces discours n'ont jamais été et ne deviendront jamais hégémoniques (qu'ils ne suscitent pas l'adhésion, qu'ils ne font pas l'unanimité) : ni dans les masses, ni dans les cercles intellectuels, ni au pouvoir, ni dans le monde. Mais il en va de même pour n'importe quel autre projet collectif (conservateur ou progressiste) au cours de l'histoire de l'humanité. Pourquoi ne pas voir dans le néolibéralisme un projet utopique (l'homme-entreprise qui vend ses compétences dans un marché omniscient et transparent) plus idéologique que ne l'a jamais été le syndicalisme, le fascisme, l'hitlérisme ou le marxisme, comme le suggère Baudrillard dans *L'Illusion de la fin* (Galilée, 1992) ? Que veut dire unanimité ici ? Que veut dire adhérer ? (Pour des analyses lucides et détaillées, lire de Gilles Lipovetsky *Le Crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1992 et *Le Bonheur paradoxal*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2006). Ce qui change est le mode de croyance – moralité à la carte, absence d'affiliation spontanée au politique –, non pas qu'il y a un monde des croyances. Je peux m'improviser libertaire le dimanche, libéral le mardi, communiste le mercredi, fasciste le vendredi. Cela reflète une certaine légèreté d'esprit mais dans tous les cas cela ne veut pas dire que je ne songe plus au Progrès, au devoir collectif et à l'avenir. Il y a, à mon sens, une grande différence entre affirmer qu'il ne peut plus y avoir de projet hégémonique (et ici on remarquera que la sortie moderne de l'hétéronomie est précisément cette absence d'hégémonie permanente et totale) et évaluer un projet collectif à la lumière du fait qu'il ne peut plus y avoir de projet hégémonique (manière commode de déplacer l'analyse sur les dangers de l'hégémonie sans jamais prendre en considération les arguments ou les idées du projet ; ce qui dérangera dans l'écologisme, ce n'est jamais le réchauffement climatique, mais la radicalité et le fanatisme de cette « utopie » dans un monde sans utopie). Quand on dit qu'il n'y a plus de projets collectifs, on décrit l'histoire intellectuelle (de quels intellectuels ?), la mentalité des classes bourgeoises, les ambitions des groupes marginalisés, les projets d'entreprises, la rhétorique du pouvoir, le langage institutionnel ? Pierre Bourdieu, op. cit., p. 325 : « Le

monde, le retrait de tout ce qui est entre *nous*, peut être aussi décrit comme l'extension du désert⁴⁴⁷ ». Raymond Aron, en 1969, publie *Les Désillusions du progrès*. Y figure une brillante analyse des trois dialectiques de la modernité (égalité vs croissance, socialisation vs individuation, universalisation vs particularisation), dialectiques qui engendrent d'inévitables paradoxes, lesquels, insolubles, plongent l'individu de la société moderne dans un marasme existentiel⁴⁴⁸. Analyse qui anticipe, voire qui reprend certains des traits de la postmodernité, sans jamais recourir au terme.

Plusieurs auteurs, après avoir remarqué ces similitudes, récuseront le « post » dans postmodernité et préféreront recourir au préfixe « hyper ». L'hypermodernité serait une excroissance de la modernité, qui, en exacerbant certaines de ses caractéristiques (le modernisme, etc.), pousse la citoyenne et le citoyen des sociétés post-industrielles (moins la société des technologies et des communications que les sociétés de consommation de masse) vers de nouveaux horizons, certains précaires, d'autres enviables⁴⁴⁹. Dans les dernières sections sur l'aliénation, j'ai

pouvoir sur les chances objectives commande les aspirations donc le rapport au futur ». Et puis cet effacement de l'avenir, est-il réversible ? Le cas échant, à supposer que l'avenir redevienne au goût du jour (personnellement, je ne suis pas convaincu qu'il ait jamais disparu), vivons-nous dans une nouvelle époque ? » Nous explorerons davantage ces questions dans les trois prochains chapitres.

⁴⁴⁷ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 299.

⁴⁴⁸ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, op. cit., p. 1471-1781.

⁴⁴⁹ Jean-Pierre Sironneau, *Métamorphoses du mythe et de la croyance*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 261 : « On pourrait à la rigueur concevoir la post-modernité comme résumant une série de transformations à l'intérieur de la modernité ; il serait faux de la considérer comme type d'organisation sociale en rupture avec la modernité ». Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, op. cit., p. xv : « Il n'y a pas de post-modernité en ceci qu'on ne trouve rien dans l'après qui ne soit déjà dans l'avant. [...] On voit bien sous cet angle qu'on a plutôt affaire à un accomplissement de la modernité qu'à un arrachement à ses valeurs ». Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, op. cit., p. 162 : « Loin d'être en discontinuité avec le modernisme, l'ère post-moderne se définit par la prolongation et la généralisation d'une de ses tendances constitutives, le procès de personnalisation, et corrélativement par la réduction progressive de son autre tendance, le procès disciplinaire. C'est pourquoi on ne peut adhérer aux problématiques récentes qui, au nom de l'indétermination et de la simulation ou au nom de la délégitimation des métarécits, s'efforcent de penser le présent comme un moment absolument inédit dans l'histoire. À s'en tenir au temps court, en occupant le champ historique, on surévalue la coupure post-moderne, on perd de vue qu'elle poursuit toujours, fût-ce avec d'autres moyens, l'œuvre séculaire des sociétés modernes démocratiques-individualistes ». Cf. *Les Temps hypermodernes* du même auteur. Robert Castel, *La Montée des incertitudes*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2009, p. 425 : « On peut parler d'"individu contemporain" ou d'"individu hypermoderne", ces expressions sont approximatives. Mais il faut en tous les cas éviter de qualifier cet individu de "postmoderne", car si c'est une

déjà suggéré (sans recourir au terme d'hypermodernité, plutôt laid d'ailleurs) comment ces transitions pouvaient se refléter dans certains secteurs d'activité et dans certaines branches de savoir. Les tentatives de synthèses sont nombreuses. Ihab Hassan, dans un effort honorable, réduit cette hypermodernité à deux traits :

The first of these tendencies I have elsewhere called indeterminacy [...]. But the tendency is really compounded of sub-tendencies which the following words evoke : openness, heterodoxy, pluralism, eclecticism, randomness, revolt, deformation. The latter alone subsumes a dozen current terms of unmaking [...]. Through all these signs moves a vast will to unmaking, affecting the body politic, the body cognitive, the erotic body, the psyche of each individual – affecting, in short, the entire realm of human discourse in the West.

But we may not overlook a second major tendency in the postmodern world, dispersing the will of the One. I call that tendency Immanence, a term I employ without religious echo, and by which I mean the capacity of mind to generalize itself in the world, to act upon both self and world, and so become more and more, immediately, its own environment. [...] The tendency – evoked also by such sundry words as dispersal, diffusion, diffraction, pulsion, integration, ecumenism, communication, interplay, interdependence, interpenetration, etc. – depends, above all, on the emergence of man as a language animal, *Homo pictor* or *Homo significant*, a creature constituting himself, and increasingly his universe, by symbols of his own making⁴⁵⁰.

Robert Castel, plus ancré dans la sociologie, propose les notions d'« individu par excès » et d'« individu par défaut », la première pour décrire la complète désaffiliation des individus aux impératifs collectifs, la deuxième pour dépeindre la détresse des nouveaux marginaux qui, faute de ressources, ne jouissent jamais de leur liberté :

Schématisons le scénario de ce passage de l'individu moderne à l'individu ou aux individus hypermodernes, l'individu par excès et l'individu par défaut. L'individu moderne caractérisé par la possibilité d'une indépendance sociale fondée sur le support de la propriété privée, puis de la propriété sociale, demeure encore au centre du dispositif. Mais cette centralité est érodée, et, si j'ose dire, par les deux bouts. Par le haut, c'est la promotion des individus par excès qui échappent à la fois aux contraintes et aux protections qui constituaient le socle de l'indépendance de l'individu moderne. On pourrait dire qu'ils ont la capacité de s'évader de la société parce que, par l'abondance des supports dont ils disposent, elle cesse de passer sur eux, ou du moins le croient-ils. Mais la structure de l'individu moderne s'effrite aussi par le bas avec la multiplication

manifestation de la modernité tardive, elle s'inscrit néanmoins [...] dans la trajectoire d'une modernité dont nous ne sommes pas sortis ». D'où, en quelque sorte, l'inanité des pensées qui voudraient qu'on cesse d'être post-moderne (relativiste) pour redevenir moderne (critique), qu'on cesse de lire Foucault et Derrida pour retourner « aux Lumières ». En fait, les critiques les plus superficielles contre le post-modernisme ne font que reprendre les critiques qu'on répétait contre la société moderne, et derrière les prétendues défenses du libéralisme des Lumières contre le « marxisme post-moderne » se cache souvent le plus ennuyant des conservatismes. Voir Chapitre 2 et Chapitre 3.

⁴⁵⁰ Ihab Hassan, *op. cit.*, p. 125-126.

des individus par défaut qui ont perdu ou qui n'arrivent pas à accéder au socle des supports de la propriété sociale, en même temps qu'ils ne sont pas protégés par la propriété privée⁴⁵¹.

On conçoit comment tous les angles d'approche sont possibles. On saluera le détachement et le rhizome, la danse pseudo-nietzschéenne de la déconstruction, pour ensuite critiquer la condition fongible⁴⁵². On vantera le nouveau pouvoir d'achat, les nouveaux modes de socialisation (les réseaux), la mobilité et le partage culturel à la disposition des individus, mais on critiquera aussi la privatisation des droits, la montée des complexes étatiques sécuritaires, l'effritement du filet social, l'exploitation de plus en plus cynique de la peur, l'augmentation de tiers citoyens (immigrés, réfugiés) sans droits (l'*homo sacer* de Giorgio Agamben), les périls de la mondialisation, etc. – tout ça au nom de l'hypermodernité, à un tel point que la notion se transforme en borne périodique (comme la mondialisation, qu'elle recoupe) pour peindre une série de phénomènes qui ne sont pas toujours connectés les uns aux autres⁴⁵³.

⁴⁵¹ Robert Castel, *op. cit.*, p. 442. Voir aussi, p. 436 : « Ils font du surplace, figés dans un même espace et dans un éternel présent. Ils vivent en extériorité et multiplient les rencontres, mais ce sont des événements sporadiques qui ne s'inscrivent pas dans un projet parce qu'il leur manque le socle de ressources nécessaires pour stabiliser le présent et anticiper l'avenir. Ils errent à la surface des choses, sans avoir prise sur rien ».

⁴⁵² Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 14 : « Condamné à l'apprentissage à vie, à la flexibilité, au règne du court terme, il doit embrasser sa condition de sujet soluble et fongible afin de répondre à l'injonction qui lui est constamment faite – devenir un autre ».

⁴⁵³ Les livres sont trop nombreux et se répètent. Les livres de Zygmunt Bauman (*Le Présent liquide*, trad. de Laurent Bury, Paris, Seuil, 2007 et *Les Enfants de la société liquide*, trad. de Christopher Jacquet, Paris, Fayard, 2018) sont souvent mentionnés (ils sont courts, très synthétiques et les citations importantes se trouvent dans les premières pages). Bauman suit les analyses de Castel et de Michel Acier et décrit les revers du pluralisme et des sociétés ouvertes. Dans *Le Présent liquide*, p. 7 et p. 15-16 : « Premièrement, la modernité est en train de passer de la phase "solide" à une phase "liquide", dans laquelle les formes sociales (les structures qui limitent les choix individuels, les institutions qui veillent au maintien des traditions, les modes de comportement acceptables) ne peuvent plus – et ne sont plus censées – se maintenir durablement en l'état, parce qu'elles se décomposent en moins de temps qu'il ne leur en faut pour être forgées et se solidifier. N'ayant plus le loisir de s'implanter durablement, les formes existantes ou esquissées ne peuvent plus servir de cadre de référence aux actions humaines et aux stratégies à long terme en raison de leur faible espérance de vie : elles durent moins de temps qu'il n'en faut pour élaborer une stratégie commune et cohérente, et encore moins qu'il n'en faut pour mener à bien un "projet de vie" individuel. [...] Jadis résultat précieux quoique fragile d'une affirmation de soi courageuse mais éprouvante, la qualité d'"ouverture" est surtout associée de nos jours à un destin irrésistible, aux effets secondaires imprévus de la "mondialisation négative", c'est-à-dire une mondialisation sélective des échanges et des capitaux, de la surveillance et de l'information, de la violence et des armes, du crime et du terrorisme, qui bafouent unanimement le principe de souveraineté territoriale et ne respectant aucune frontière nationale. Une société "ouverte" est une société exposée aux coups du "destins". [...] Si l'idée de "société ouverte" symbolisait à l'origine l'autodétermination d'une société libre qui chérit sa propre ouverture, elle évoque désormais souvent l'expérience terrifiante d'une population hétéronome, désemparée et vulnérable, confrontée

13. Conclusions partielles

13.1 Refrains. Comme je l'ai indiqué au début de ce chapitre, il ne s'agit que d'une introduction. Les descriptions sont inégales, l'érudition n'est pas toujours au rendez-vous, le champ couvert est plutôt mince, mais ces quelques indications devraient suffire pour la suite. Je tenais à terminer avec l'hypermodernisme, parce qu'il corrobore ce que nous avons soutenu : les dynamiques sociales ne cessent de changer, mais le vocabulaire critique que nous employons pour les décrire et pour présenter nos idées est sensiblement le même⁴⁵⁴. Dans leur immense synthèse, Luc Boltanski et Ève Chiapello ont départagé le champ de la critique en deux branches :

La critique artiste, quoique partageant avec la modernité son individualisme, se présente comme une contestation radicale des valeurs et options de base du capitalisme [...] : étant refus du désenchantement né des processus de rationalisation et de marchandisation du monde inhérent au capitalisme, elle suppose leur interruption ou leur suppression et implique donc une sortie du régime du capital. La critique sociale, quant à elle, cherche à résoudre avant tout le problème des inégalités et de la misère en cessant le jeu des intérêts individuels. Si certaines solutions à ce problème peuvent apparaître radicales, elles ne supposent pas pour autant un arrêt de la production industrielle, de l'invention de nouveaux artefacts, de l'enrichissement de la nation et du progrès matériel et constituent donc un rejet moins total des cadres et des options du capitalisme⁴⁵⁵.

La critique artiste et la critique sociale auraient aussi chacune une tendance moderniste et une tendance antimoderniste :

La critique artiste est antimoderniste quand elle insiste sur le désenchantement, et moderniste quand elle se préoccupe de libération. S'enracinant dans les valeurs libérales issues de l'esprit des Lumières, elle dénonce le mensonge d'un ordre qui ne feint d'accomplir le projet moderne

à des forces qu'elle ne contrôle ni ne comprend vraiment, voire écrasée par elles ; une population horrifiée de se savoir indéfendable, obsédée par l'étanchéité de ses frontières et par la sécurité des individus qui vivent à l'intérieur de ces frontières, alors que c'est précisément cette imperméabilité, cette sécurité de vie qui lui échappent et qui semblent devoir lui échapper tant que la planète sera soumise à une mondialisation exclusivement *négative* ». Le deuxième livre est moins intéressant. Catherine Colliot-Thélène, que j'ai souvent citée, a écrit *La Démocratie sans « demos »* que j'ai seulement eu le temps de feuilleter. Comme tout ce qu'elle publie, l'ouvrage semble sérieux.

⁴⁵⁴ Danilo Martuccelli dans « Figures de la domination », *loc. cit.*, propose de remplacer la notion d'aliénation par celle d'implosion : « Si la notion d'implosion cerne mieux cet idéal-type que celle d'aliénation, c'est parce qu'elle permet, avec plus de précision, d'en isoler les éléments constitutifs. Elle désigne d'abord, ce qui en est uniquement la manifestation visible et nullement analytique, la transformation des problèmes sociaux en problèmes psychologiques. Mais elle permet aussi la mise en évidence d'une interpellation, qui assujettit les individus à travers un ensemble de contraintes d'autant plus écrasantes qu'elles s'inscrivent sur eux en les empêchant de s'approprier des modèles positifs d'identification. C'est donc dans l'écart entre les contraintes subies et l'appel, impossible à satisfaire, à devenir un sujet que réside en dernier ressort l'implosion de l'individu » (p. 479).

⁴⁵⁵ Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 90.

de libération que pour mieux le trahir : loin de libérer les potentialités humaines d'autonomie, d'auto-organisation et de créativité, il exclut les gens de la direction de leurs propres affaires, soumet les êtres humains à la domination de rationalités instrumentales et les tient enfermés dans une « cage de fer » ; exigeant la participation active des producteurs, le capitalisme ne cesse pour autant de la nier et de la détruire. La critique sociale est plus moderniste quand elle insiste sur les inégalités, et antimoderniste quand, s'attachant au manque de solidarité, elle se construit comme une critique de l'individualisme⁴⁵⁶.

Ces distinctions sont commodées, encore que si nous les prenons à la lettre elles nous pousseront à dire que tel auteur sur tel sujet a été ici moderniste, ici antimoderniste, ce qui, du reste, serait sans doute la chose la plus judicieuse à faire, mais ce qui empêchera les raccourcis auxquels les savants ont généralement recours (le raccourci étant d'affirmer qu'un auteur, dans l'ensemble, est soit complètement moderne, soit complètement antimoderne, ce qui est parfois vrai, mais ce qui peut mener à de mauvaises lectures – voir Z. Sternhell dans le Chapitre 2).

Dans le détail, les différences sont innombrables ; dans les grandes lignes, les idéaux se ressemblent. J'ai souvent cité en longueur pour essayer de montrer les nuances et les limites des pensées que je présentais, mais la plupart des auteurs n'auront pas le même scrupule. On trouve plusieurs textes dans lesquels les mots « modernité », « aliénation », « domination », « bureaucratie », « répression », « désir », « conformisme », par exemple, ne sont jamais définis. Inutile de préciser que cette critique n'en est pas vraiment une. Le premier venu qui, un livre de Weber en main, suggérerait à des gens qui se révoltent contre « la tyrannie de la bureaucratie » qu'ils ne comprennent pas l'évolution de la société moderne à partir de l'Égypte ancienne, recevrait (et mériterait) une gifle.

Une cause ne se nourrit pas seulement de théorie mais surtout d'indignation. La grande majorité des gens (de ces gens qui feront les révoltes politiques) n'ont jamais eu d'autre choix que de travailler et n'ont pas le temps ni l'envie de « maîtriser la théorie » – théorie sur laquelle, en général, comme je l'expliquerai dans le Chapitre 3, on se fait (les intellectuels se font) beaucoup

⁴⁵⁶ *Ibid.*

trop d'illusions. Pendant la lutte politique, compte beaucoup moins la valeur des arguments eux-mêmes (logique, rhétorique, modèle de communication) que la force (matérielle, symbolique) avec laquelle les groupes peuvent prétendre avoir raison contre leur adversaire⁴⁵⁷. Certains affirmeront avec cynisme que chaque cause cache une politique de puissance. Mais cette concession au bon sens doit être accompagnée d'un corollaire : comme elle ne s'occupe pas toujours de ces menus détails, la révolte politique a toutes les chances de recourir et de crier les généralités les plus mirifiques et les plus spécieuses (« libérez le désir », « affranchissez le capitalisme de la bureaucratie », « sauvez la démocratie des fonctionnaires », « décolonisez le monde », « soyez authentique », etc.). Cette compréhension partielle et faussée peut s'avérer coûteuse et explique en partie (je le suppose, sans données probantes) l'apathie de celles et ceux qui, après s'être révoltés et avoir eu momentanément gain de cause, se rendent compte que rien n'a changé. On promet beaucoup avec de grandes généralités et, concrètement, on ne peut qu'accomplir très peu, voire on finit par répéter ce que notre ennemi disait, ce qui nourrit de nouvelles frustrations, etc.

Faute de s'interroger sur la « raison des effets » qui suscitent leurs étonnements, ils contribuent à détourner des réalités les plus dignes de provoquer l'étonnement, comme la « soumission implicite avec laquelle les hommes révoquent leurs sentiments et passions en faveur de leur dirigeants » (ou, dans le langage de 68, la docilité avec laquelle ils sacrifient leurs « désirs » aux exigences « répressives » de l'ordre « dominant »). Nombre de réflexions d'apparence radicale sur le politique et le pouvoir s'enracinent en effet dans les révoltes d'adolescents esthètes, qui jettent leur gourme en dénonçant les contraintes de l'ordre social, identifiées, le plus souvent à la famille – « Familles, je vous hais » – ou à l'État – avec la thématique « gauchiste » de la « répression » qui a de toute « évidence » inspiré les philosophes français, après 1968. Elles ne sont qu'une manifestation parmi d'autres de cette « impatience des limites », dont parlait Claudel, qui ne prédispose guère à entrer dans la compréhension réaliste et attentive (sans être pour autant résignée) des contraintes sociales⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement, guerre de position*, op. cit., p. 70 : « C'est une lubie d'intellectuels fossilisés que de croire qu'une conception du monde puisse être détruite par des critiques de caractère rationnel ». Garder en tête qu'encore aujourd'hui des personnes pensent transformer notre politique avec Spinoza et Rancière.

⁴⁵⁸ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 258. Pour un exemple, Chiara Bottici, *Manifeste anarcha-féministe*, Paris, Payot & Rivages, 2023, p. 81 : « Commencez votre révolution maintenant. Aucun lieu n'est trop réduit pour commencer, car le tyran est à la fois hors de vous et en vous. Fini d'attendre : "Lancez-vous." Ne tentez pas de commencer par gravir les marches du pouvoir institutionnel ; n'attendez pas, pire encore, que quelqu'un vous accorde ce pouvoir. Commencez dès maintenant à affirmer votre pouvoir. Vouloir s'emparer du pouvoir étatique ou en attendre une quelconque reconnaissance, c'est reproduire la structure de domination que l'on doit contester d'emblée, et par conséquent reproduire l'andocratie mondiale qui nous oppresse et nous exploite ».

Le danger pour la révolte politique n'est pas qu'elle se plie à une idée et qu'elle cesse d'être cette force aveugle-intangible-digne-d'inspiration-qui-échappe-à-l'énonciation, mais que faute d'idées, faute d'être en mesure de s'expliquer, faute d'avoir rationalisé ses principes, après avoir crié « liberté, fraternité, égalité » (ou autre chose), elle se trouve à léguer la définition de son programme à des « experts » et à de faux prophètes, et à instituer le même. Le cri est une arme efficace vantée par les poètes (avec la sonorité de la voix : « faites entendre votre voix ! ») mais il ne faut pas oublier qu'il n'est que le hurlement du singe⁴⁵⁹. Du moment qu'elle laissait Menenius leur parler, la plèbe romaine qui se révoltait dans la première scène de *Coriolan* se résignait à abandonner sa colère. Le silence est une arme puissante dans n'importe quelle activité où un certain décorum et un certain cérémoniel sont de règle (chant de l'hymne national, sourires de parade, serment de fidélité, etc.), mais il se révèle particulièrement inefficace (il est impossible, il n'a jamais été possible) pour n'importe quel mouvement qui se propose de définir un meilleur vivre-ensemble⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ Sarah Berthiaume, *Antioche*, Montréal, Ta Mère, 2017, p. 129 : « Antigone. C'est pour ça que je suis encore dans des pièces de théâtre, même deux mille cinq cents après. Parce que le monde a besoin de filles en crise. Pour libérer la parole. Pour causer des catharsis. Pour que la révolte arrive pis que les choses finissent par changer ». Même colère qui tourne à vide chez les Gilets jaunes, etc. Voir *Manifeste de la jeune fille* d'Olivier Choinière (Atelier10, 2017).

⁴⁶⁰ Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, op. cit., p. 360 : « En effet, outre cette spontanéité qui caractérise ces révoltes, c'est justement l'absence de projet, l'absence de connaissance sur la situation réelle, l'absence d'objectifs prévisibles. Les révoltes, toutes, depuis 1945 sont sans connaissance. Elles sont une récusation d'un mode de vie, d'une société que l'on éprouve durement et que l'on réprouve sans la connaître ». James C. Scott, avec de bonnes raisons, ne serait pas d'accord avec ce que j'ai écrit sur l'efficacité relative du silence. Sur les désertions pendant la guerre dans *Petit éloge de l'anarchisme*, trad. de Patrick Cadorette et Miriam Heap-Lalonde, Montréal, Lux, 2013, p. 47-49 : « Avec un peu de recul, il est utile de relever un des aspects communs à ces actions : elles sont pratiquement toutes anonymes, elles ne crient pas leur nom. En fait, leur discrétion aura manifestement contribué à leur réussite. La désertion est très différente de la mutinerie ouverte contre les chefs militaires, elle ne formule aucune revendication publique, ne publie aucun manifeste ; elle est davantage une sortie qu'une prise de parole. Pourtant, dès que toute l'ampleur de la désertion est révélée, elle freine les ambitions des généraux, qui savent désormais qu'ils ne pourront peut-être plus compter sur la loyauté de leurs conscrits [...] L'insubordination quotidienne, silencieuse, modeste et sans prétention, puisqu'elle se déploie habituellement sous le radar et qu'elle n'agit aucun drapeau, ne compte aucun porte-parole, ne signe aucun manifeste et ne présente aucune organisation permanente, passe inaperçue ». On songe aussi au commentaire d'André Glucksmann, *La Cuisinière et le mangeur d'hommes*, Paris, Seuil, coll. « Points politique », 1975, p. 49 : « Mais résister, c'est déjà un but ! Découvrir que dans la pire des saloperies l'on peut n'être pas soi-même un salaud, voilà une chose importante. C'est ainsi que les opprimés affrontent les grandes solitudes, par là qu'ils communiquent. Telle est leur force originelle ».

Ce premier chapitre se bornait à suggérer deux choses, deux choses qui malheureusement ne deviendront plus claires qu'en lisant l'ensemble de la thèse. D'abord, qu'il est probable que la révolte politique, en dépit de l'immense variété des théories, ressasse le plus souvent les mêmes idées. La révolte politique n'aurait pas pour elle l'infini du possible, mais une série de thèmes et de topoï, une communauté d'arguments qu'elle ne cesse d'élaborer et de reprendre⁴⁶¹. En commençant cette analyse avec les notions de modernité et d'aliénation, je présente les deux notions à partir desquelles les auteurs de la révolte politique donneront forme à ces grandes généralités qu'elle scande⁴⁶². Pour l'instant, on remarque avec certaines définitions qu'il y a moyen de créditer l'équivalence « modernité = aliénation », avec d'autres de l'infirmier, et qu'elle tire sa force de conviction du vague des termes. Ensuite, j'avance qu'une personne qui se révolte n'a pas les outils langagiers nécessaires pour qualifier la réalité qu'elle dénonce, que cette personne est en quelque sorte dépassée par la réalité qu'elle prétend changer, en témoigne l'incapacité des acteurs historiques de maîtriser le vocabulaire critique de la théorie (vocabulaire que je viens d'étaler de manière peu élégante) et l'incapacité du langage critique lui-même de décrire l'action politique. Cette dernière proposition est abstraite parce que, jusqu'à maintenant, nous nous sommes contentés d'analyser les modalités du discours de la révolte politique au lieu d'étudier des révoltes politiques. Comme je l'ai écrit dans l'introduction générale, les causes relevées dans les chapitres n'ont rien de particulièrement convaincant si on ne les considère pas ensemble.

⁴⁶¹ Léon Tolstoï, *Anna Karénine*, trad. d'Henri Mongault, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », p. 829 : « Ces philosophes lui donnaient satisfaction tant qu'ils se contentaient de réfuter les doctrines matérialistes et lui-même trouvait alors contre celles-ci des arguments nouveaux ; mais abordait-il – soit par la lecture de leurs œuvres, soit par les raisonnements qu'elles lui inspiraient – la solution du fameux problème, il lui arrivait chaque fois la même aventure. Des termes imprécis, tels que “esprit, volonté, liberté, substance” présentaient un certain sens à son intelligence tant qu'il voulait bien se laisser prendre au subtil piège verbal qui lui était tendu ; mais revenait-il après une incursion dans la vie réelle à cet édifice qu'il avait cru solide, celui-ci croulait comme un château de cartes et force lui était de reconnaître qu'on l'avait échafaudé au moyen d'une perpétuelle transposition des mêmes vocables sans recourir à ce “quelque chose” qui, dans la pratique de la vie, importe plus que la raison ».

⁴⁶² Notre étude vient de commencer et il ne s'agit que d'un bref aperçu. Au fil des chapitres, nous bonifierons ce lexique.

CHAPITRE 2 : LA RÉVOLUTION ET UGOLIN

Introduction. *La Divine comédie*⁴⁶³. Chant trente-troisième de l'Enfer. Dante et Virgile arrivent à la *Ptolemaea*, où séjournent les traîtres qui s'en sont pris à leurs hôtes, dans la troisième division du neuvième cercle. Ils y rencontrent le comte Ugolin, qui leur racontera sa sinistre histoire : « Mais ce que tu ne peux avoir appris sans doute, / C'est combien cette mort fut atroce : or, écoute ; / Et tu pourras juger ce qu'il m'a fait souffrir » (p. 183). Aidé par l'archevêque Ruggieri, Ugolino avait chassé Nino Visconti de Pise et régna à sa place. Jaloux, l'archevêque liguait les autres familles contre Ugolin et les enferma lui ses deux fils et ses deux petits-fils dans une tour, où ils moururent, les uns après les autres. Le récit du damné se conclut par une terrible confession : « Sur leurs corps, à tâtons je me traîne et chancelle. / Ils sont morts, et trois jours encor je les appelle / La faim fut plus puissante alors que la douleur » (p. 184).

Le père qui finit par dévorer sa progéniture. L'image est connue et les historiens s'amuse à y recourir pour penser la Révolution : « Pour reprendre une image fameuse, on peut dire que la Révolution, comme Saturne, dévore ses enfants, non seulement parce qu'elle les détruit, mais parce qu'elle les domine⁴⁶⁴ » ; « Toutes les histoires de la Révolution tournent autour de l'énigme d'une liberté qui inaugure un despotisme inédit⁴⁶⁵ ». On songe à *Cromwell* :

Ainsi tout va.
La roue, à la roue enchaînée,
Mord de sa dent de fer la machine entraînée ;
Les massifs balanciers, les antennes, les poids,
Labyrinthe vivant, se meuvent à la fois ;
L'effrayante machine accomplit sans relâche
Sa marche inexorable et sa puissante tâche ;
Et des peuples entiers, pris dans ses mille bras,
Disparaîtraient broyés, s'ils ne se rangeaient pas⁴⁶⁶.

⁴⁶³ Dante Alighieri, *La Divine Comédie*, trad. de Louis Ratisbone, Paris, Sacelp, 1981. Les prochaines citations proviennent de cette édition.

⁴⁶⁴ Patrice Gueniffey, *La Politique de la Terreur*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2000, p. 197.

⁴⁶⁵ Mona Ozouf, *De Révolution en République*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2015, p. 227.

⁴⁶⁶ Victor Hugo, *Cromwell*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 453-454.

L'objectif de ce chapitre est triple. Montrer, d'abord, ce que ces observations ont de vrai. Plus précisément, à partir de quelques révolutions du dernier siècle, nous chercherons à comprendre comment elles ont fini par préconiser la terreur. Il s'agit, ensuite, de commencer à cartographier certains mouvements politiques en vue des réflexions des chapitres ultérieurs. Ce travail n'est peut-être pas nécessaire, mais comme il est souvent mal exécuté, j'ai jugé utile de fournir une série de repères aux lectrices et aux lecteurs. Parler de léninisme, de fascisme, de nazisme et de maoïsme sans une connaissance préalable des termes et du contexte qui les a vus naître ne servirait qu'à échafauder du vide. Enfin, et surtout, en fonction des objectifs qui précèdent, il faut essayer de comprendre comment la révolte, non plus du point de vue du discours mais du point de vue des modalités de l'action, peut faire l'objet d'une même critique. La révolte, à la base, se veut le déploiement d'une force contestataire au potentiel sans fin. Dans le premier chapitre, j'ai suggéré qu'il y a en fait une chance que cette parole – quand elle est parole – s'articule autour d'un nombre fini d'idées et se répète. De la même façon, je propose dans ce deuxième volet, en me basant sur quelques exemples historiques, qu'il y a peut-être moyen de ramener son action autour d'un nombre fini de gestes, et que deux révoltes politiques différentes peuvent concourir aux mêmes actes : en l'occurrence la terreur. Cette proposition est tout aussi abstraite que la précédente et demande des explications. Certaines figurent en fin de chapitre.

Mais avant de commencer, une définition, qui nous accompagnera tout au long du chapitre.

Qu'entendons-nous par terreur ?

La terreur peut être définie comme une stratégie mobilisant un *quantum* de violence dont l'intensité peut varier de la simple menace de la violence jusqu'à son déclenchement aveugle, avec l'intention explicite de provoquer le degré de peur jugé nécessaire à l'accomplissement d'objectifs politiques dont les terroristes estiment qu'ils ne peuvent être atteints sans violence ou par les moyens légaux disponibles. Aussi la terreur se distingue-t-elle des autres formes de violence par sa nature délibérée, donc rationnelle : elle procède d'un calcul et vise à produire certains effets en vue d'une fin déterminées⁴⁶⁷.

⁴⁶⁷ Patrice Gueniffey, *op. cit.*, p. 26.

1. Lénine

1.1 Les leçons de la Commune. Je choisis de commencer par la Commune parce qu'elle sert d'étalon et permet de colorer ce qui serait autrement trop abstrait. Le verdict final, qu'on peut déjà donner, se trouve dans Simone Weil : « La Commune de Paris a donné un exemple, non seulement de la puissance créatrice des masses ouvrières en mouvement, mais aussi de l'incapacité radicale d'un mouvement spontané quand il s'agit de lutter contre une force organisée de répression⁴⁶⁸ ».

Au centre des débats, le rôle de l'État et du Parti. Le léninisme a pour ambition de permettre au Parti – et seulement au Parti – de prendre contrôle de l'appareil d'État pour compléter la révolution. Les interminables débats entre Karl Kautsky, Vladimir Lénine et Rosa Luxembourg ont tous pour arrière-fond le bon usage et le dépérissement de l'État : la nature de la révolution. Comme, en la matière, l'art consiste à se réclamer de l'autorité de Marx et d'Engels, une certaine mise au point est indispensable, pour ne pas se perdre dans le labyrinthe des textes. Et comme Marx et Engels ont beaucoup écrit, que plusieurs de ces écrits sont des commentaires de l'actualité et qu'ils ont joint l'enthousiasme aux prédictions les plus téméraires, on devine le corollaire : avec un peu d'ingéniosité, il y a moyen de leur faire dire n'importe quoi.

La Commune joue un rôle particulier dans la pensée de Marx et d'Engels parce qu'elle annonce la révolution communiste de l'avenir. Elle offre un aperçu de ce qui était tenu pour impossible. Pour Marx, sa vérité d'évènement est sans appel, elle condense les promesses du nouveau régime mené par le mouvement ouvrier :

La multiplicité des interprétations auxquelles la Commune a été soumise, et la multiplicité des intérêts qu'elle a exprimés montrent que c'était une forme politique tout à fait susceptible d'expansion, tandis que toutes les formes antérieures de gouvernement avaient été essentiellement répressives. Son véritable secret, le voici : c'était essentiellement un *gouvernement de la classe ouvrière*, le résultat de la lutte de la classe des producteurs contre la classe des appropriateurs, la forme politique enfin trouvée qui permettait de réaliser l'émancipation économique du travail.

⁴⁶⁸ Simone Weil, *Œuvres*, éd. de Florence de Lussy, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 252.

Si la Commune était donc la représentation véritable de tous les éléments sains de la société française, et par suite le véritable gouvernement national, elle était en même temps un gouvernement ouvrier, et, à ce titre, en sa qualité de champion audacieux de l'émancipation du travail, internationale au plein sens du terme. Sous les yeux de l'armée prussienne qui avait annexé à l'Allemagne deux provinces françaises, la Commune annexait à la France les travailleurs du monde entier⁴⁶⁹.

Qu'enseigne la Commune ? Qu'une classe peut avoir la conscience et la volonté requises pour s'auto-émanciper (créer ses propres valeurs) et pour mettre en place de nouveaux types d'organisation⁴⁷⁰. Plus concrètement : la Commune vote le suffrage universel et l'égalité des salaires, elle abolit l'armée, dépouille la police et les fonctionnaires de leurs anciennes prérogatives et elle place des conseillers révocables à tout moment. Cette idée du vote universel a des allures de plébiscite. Elle est cruciale, pour des raisons qui deviendront évidentes :

Au lieu de décider une fois tous les trois ou six ans quel membre de la classe dirigeante devait « représenter » et fouler aux pieds le peuple au Parlement, le suffrage universel devait servir au peuple constitué en communes, comme le suffrage individuel sert à tout autre employeur en quête d'ouvriers, de contrôleurs et de comptables pour son affaire. Et c'est un fait bien connu que les sociétés, comme les individus, en matière d'affaires véritables, savent généralement mettre chacun à sa place et, si elles font une fois une erreur, elles savent la redresser promptement. D'autre part, rien ne pouvait être plus étranger à l'esprit de la Commune que de remplacer le suffrage universel par une investiture hiérarchique⁴⁷¹.

⁴⁶⁹ Karl Marx, *La Guerre civile en France*, 1871, <https://www.marxists.org/francais/ait/1871/05/km18710530.htm>. Même constat d'Engels, vingt ans plus tard, dans la préface qui accompagne l'ouvrage. Voir, Friedrich Engels, *Introduction à la Guerre civile en France*, 1891, <https://www.marxists.org/francais/engels/works/1891/03/fe18910318.htm> : « Ainsi, à partir du 18 mars, apparut, très net et pur, le caractère de classe du mouvement parisien qu'avait jusqu'alors relégué à l'arrière-plan la lutte contre l'invasion étrangère. Dans la Commune ne siégeaient presque que des ouvriers ou des représentants reconnus des ouvriers ; ses décisions avaient de même un caractère nettement prolétarien ». Les traductions de cette base de données ne sont pas signées et ne sont pas toujours paginées.

⁴⁷⁰ Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 397.

⁴⁷¹ Karl Marx, *op. cit.* Voir aussi Friedrich Engel, *op. cit.* : « Pour éviter cette transformation, inévitable dans tous les régimes antérieurs, de l'État et des organes de l'État, à l'origine serviteurs de la société, en maîtres de celle-ci, la Commune employa deux moyens infaillibles. Première, elle soumit toutes les places de l'administration, de la justice et de l'enseignement au choix des intéressés par élection au suffrage universel, et, bien entendu, à la révocation à tout moment par ces mêmes intéressés. Et, deuxièmement, elle ne rétribua tous les services, des plus bas aux plus élevés, que par le salaire que recevaient les autres ouvriers. Les plus hauts traitements qu'elle payât était de 6 000 francs. Ainsi on mettait le holà à la chasse aux places et à l'arrivisme, sans parler de la décision supplémentaire d'imposer des mandats impératifs aux délégués aux corps représentatifs ». On retrouve la même vision dans *Le Catéchisme révolutionnaire* de Michel Bakounine, éd. de Daniel Guérin, 1865, [http://kropot.free.fr/Bakounine-catechisme.htm#\(1\)](http://kropot.free.fr/Bakounine-catechisme.htm#(1)) : « La base de toute l'organisation politique d'un pays doit être la commune, absolument autonome, représentée toujours par la majorité des suffrages de tous les habitants, hommes et femmes à titre égal, majeurs. Aucun pouvoir n'a le droit de se mêler dans sa vie, dans ses actes et dans son administration intérieure. Elle nomme et destitue par élection tous les fonctionnaires : administrateurs et juges, et administre sans contrôle les biens communaux et les finances. Chaque commune aura le droit incontestable de créer indépendamment de toute sanction supérieure sa propre législation et sa propre constitution ».

La Commune, en d'autres mots, symbolise la fin de l'État. Cette lecture est d'ailleurs parfaitement conforme à ce qui a été écrit dans le chapitre précédent, sur l'appareil d'État et le bonapartisme. Comme le remarque Raymond Aron (qui ne peut pas être accusé de partialité envers le marxisme) : « Le dessein marxiste ne visait pas à conquérir l'État, mais à s'en emparer d'abord, pour le supprimer ensuite, suppression qui était possible parce que l'État n'était rien de plus que l'organisation par laquelle une classe maintenait domination et exploitation⁴⁷² ».

Dans *La Guerre civile en France*, Marx est univoque : « Mais la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre tel quel l'appareil d'État et de le faire fonctionner pour son propre compte⁴⁷³ ». Même message dans la correspondance : « Dans le dernier chapitre de mon *18 Brumaire*, je remarque, comme tu le verras si tu relis, que la prochaine tentative de la révolution en France devra consister non plus à faire passer la machine bureaucratique et militaire en d'autres mains, comme ce fut le cas jusqu'ici, mais à la détruire⁴⁷⁴ ».

1.2 Théorie du léninisme (1). Pourquoi la Commune a-t-elle échoué ? Comme dans *La Lutte des classes* et dans *Le 18 Brumaire*, la réponse de Marx fait porter le blâme sur la trahison et la répression de la Réaction :

C'était bien cela. La civilisation et la justice de l'ordre bourgeois se montrent sous leur jour sinistre chaque fois que les esclaves de cet ordre se lèvent contre leurs maîtres. Alors, cette civilisation et cette justice se démasquent comme la sauvagerie sans masque et la vengeance sans loi. Chaque nouvelle crise dans la lutte de classe entre l'appropriateur et le producteur fait ressortir ce fait avec plus d'éclat. Les atrocités des bourgeois en juin 1848 elles-mêmes disparaissent devant l'indicible infamie de 1871. L'héroïque esprit de sacrifice avec lequel la population de Paris – hommes, femmes et enfants – combattit pendant huit jours après l'entrée des Versaillais reflète aussi bien la grandeur de leur cause que les exploits infernaux de la soldatesque reflètent l'esprit inné de cette civilisation dont ils sont les mercenaires et les

⁴⁷² Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, éd. de Nicolas Baverez, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2005, p. 1085.

⁴⁷³ Karl Marx, *op. cit.*

⁴⁷⁴ *Lettre à K., 1871*, de *Idem*, disponible dans les extraits de Karl Marx et Friedrich Engels, *Correspondances*, <https://www.marxists.org/francais/marx/correspondance.htm>.

défenseurs. Glorieuse civilisation, certes, dont le grand problème est de savoir comment se débarrasser des monceaux de cadavres qu'elle a faits, une fois la bataille passée⁴⁷⁵.

La pensée de Lénine (informée aussi par l'échec de 1905) est entière dans ce constat lucide : faute d'organisation, les masses se feront écraser. À la base du léninisme donc, il y a la certitude que la masse ouvrière ne peut mener la révolution par elle-même et qu'elle a besoin d'être guidée. Guidée par qui ? Par des révolutionnaires professionnels qui auront ses intérêts à cœur. Qui sont ces professionnels ? Les membres du Parti. En quoi sont-ils professionnels ? En ce qu'ils maîtrisent et restent fidèle à la pensée scientifique du marxisme incarné par le Parti.

Essayons de clarifier ces notions vagues. La vision la plus programmatique est dans *Que faire?*, publié en 1902. On y retrouve tout ce qui a été annoncé.

Avis contre la spontanéité des masses :

The history of all countries shows that the working class, exclusively by its own effort, is able to develop only trade union consciousness, *i.e.*, it may itself realize the necessity for combining in unions, for fighting against the employers and for striving to compel the government to pass necessary labor legislation, etc.

All those who talk about "exaggerating the importance of ideology," about exaggerating the role of the conscious elements, etc., imagine that the pure and simple labor movement can work out an independent ideology for itself, if only the workers "take their fate out of the hands of the leader." But this is a profound mistake.

To this we reply : yes, our movement is indeed in its infancy, and in order that it may grow up the more quickly, it must become infected with intolerance against all those who retard its growth by subservience to spontaneity.

Such workers, average people of the masses, are capable (in fact, are alone capable) of *determining* the whole outcome of our movement – but the struggle against the *political* police requires special qualities; it requires *professional* revolutionaries. And we must not only see to it that the masses of the workers "advance" an increasing number of such professional revolutionaries from their own ranks.

Avis sur la nécessité de l'idéologie :

The question now arises : what does political education mean ? Is it sufficient to confine oneself to the propaganda of working class hostility to autocracy ? Of course not. It is not enough to *explain* to the workers that they are politically oppressed (no more than it was to *explain* to them that their interests were antagonistic to the interests of the employers).

⁴⁷⁵ *Idem, La Guerre civile en France, op. cit.*

Working class consciousness cannot be genuinely political consciousness unless the workers are trained to respond to *all cases* of tyranny, oppression, violence and abuse, no matter *what class* is affected. Moreover, that response must be a Social-Democratic response, and not one from any other point of view. The consciousness of the masses of the workers cannot be genuine class consciousness, unless the workers learn to observe from concrete, and above all from topical, political facts and events, *every other social class* and *all* manifestations of the intellectual, ethical and political life of these classes; unless they learn to apply practically the materialist analysis and the materialist estimate of *all* aspects of the life and activity of *all* classes, strata and groups of the population.

Avis sur la formation d'une élite :

A small, compact core, consisting of reliable, experienced and hardened workers, with responsible agents in the principal districts and connected by all the rules of strict secrecy with the organizations of revolutionaries, can, with wide support of the masses and without an elaborate organization, perform *all* the functions of a trade union organization, and perform them, moreover, in the manner Social-Democrats desire.

The political ideas of the Germans have already developed sufficiently, and they have acquired enough political experience to enable them to understand that without the "dozen" tried and talented leaders (and talented men are not born by the hundred), professionally trained, schooled by long experience and working in perfect harmony, no class in modern society is capable of conducting a determined struggle.

On the other hand, in order to unite all these tiny fractions into one whole, in order, in breaking up functions, to avoid breaking up the movement, and in order to imbue those who carry out these minute functions with the conviction that their work is necessary and important, for without this they will never do work, it is necessary to have a strong organization of tried revolutionaries. [...] In a word, specialization necessarily presupposes centralization, and in its turn imperatively calls for it⁴⁷⁶.

Cette structure du parti, en soi, n'a rien d'original. On la retrouve, en suivant Marc Angenot, dans la politique de Jules Guesde⁴⁷⁷. Elle officie « le parti de classe », en calquant les procédés du militarisme. Le Parti ne joue pas le rôle de conseiller ou de pédagogue : il incarne les intérêts de classe ; le trahir, l'attaquer ou interroger le bien-fondé de sa démarche, c'est attaquer la classe elle-

⁴⁷⁶ Dans *Essential Works of Lenin*, éd. de Henry M. Christman, New York, Dover, 2020, p. 74, p. 81, p. 84, p. 135, p. 95, p. 104, p. 143, p. 145 et p. 152.

⁴⁷⁷ Marc Angenot, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière : trois concepts pour le XX^e siècle. Notes d'histoire conceptuelle*, Montréal, coll. « Discours Social », 2013, vol. 2, p. 291. Je le suis de près dans les prochaines lignes. L'ombre de cette série plane sur l'ensemble de la thèse. C'est un travail incomplet (dans l'édition que j'ai lue) : l'ensemble n'est pas sans de nombreuses répétitions, on se surprend parfois à ne pas trouver certains livres, certaines notes en bas de page ne sont pas remplies, les résumés escamotent parfois l'essentiel, etc. N'empêche, je regrette de ne pas l'avoir lu plus tôt, ce qui m'aurait épargné bien des soucis. Je crois sincèrement qu'il s'agit d'une des meilleures études en la matière, une sorte d'immense manuel bondé d'indications pertinentes pour tous ceux qui veulent s'orienter dans les rayons de bibliothèque. On déplore qu'elle n'ait pas connu une plus grande diffusion (elle n'est citée par personne). Noter aussi que cette idée d'une minorité agissante qui guide les masses sera reprise par Walter Lippmann aux États-Unis. Voir Noam Chomsky, *Media Control*, New York, Seven Stories Press, 2002, p. 11-21.

même. Sans ses contributions, la révolution devient impossible. C'est un état-major à la recherche d'une armée qui, au moyen d'une discipline stricte, se prépare à l'assaut imminent du régime. Comme dans l'armée, l'obéissance inconditionnelle et la fidélité absolue forment les prérequis pour le bon succès de l'entreprise, au-delà de toute considération morale ou de vie privée. Pour contrer les espions et la corruption, le général et ses pairs seuls connaissent la stratégie d'ensemble – la science – qui pavera la voie à la victoire. En ce sens, la hiérarchie et le secret sont garants de la résolution finale du conflit. Lénine y revient à plusieurs reprises : « In view of this coming feature of the members of such an organization, *all* distinctions as between workers and *intellectuals*, and certainly distinctions of trade and profession, must be obliterated. Such an organization must of necessity be not too extensive and as secret as possible » ; « But a wide organization cannot apply the methods of strict secrecy (since the latter demands far greater training than is required for the economic struggle). How is the contradiction between the need for a large membership and the need for strictly secret methods to be reconciled ? » ; « We can never give a mass organization that degree of secrecy which is essential for the persistent and continuous struggle against the government⁴⁷⁸ ».

Le Parti comme organisation secrète et conspirationniste : cette définition, proposée par Alain Besançon dans *Les Origines du léninisme*, permet toutes les analogies⁴⁷⁹. Les auteurs, de fait,

⁴⁷⁸ Vladimir Lénine, *op. cit.*, p. 137, p. 139 et p. 148.

⁴⁷⁹ Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 295.

ont tendance à comparer le léninisme avec le jacobinisme⁴⁸⁰, le babouvisme⁴⁸¹ et le blanquisme⁴⁸².

Ces analogies posent la question des moyens et des fins de la révolution.

1.3 Théorie du léninisme (2). Quel était le plan de Lénine ? En une phrase : faire la révolution et imposer la dictature du prolétariat. *Faire la révolution* : c'est, contre toute forme de « révisionnisme », affirmer que la révolution n'est pas une loi de l'histoire et qu'elle doit tirer ses sources d'une volonté. Lénine a dans sa ligne de mire les écrits d'Eduard Bernstein et de Karl Kautsky. Le premier, attentif et lucide, dans des analyses qui ont été créditées par l'histoire, remettait en question le messianisme prolétaire et l'idée d'une transformation globale de la société. Rien ne suggère, énonçait Bernstein, que la lutte ouvrière débouchera sur la fin du capitalisme. Par

⁴⁸⁰ Mona Ozouf, *De Révolution en République*, op. cit., p. 276. : « L'héritage jacobin, revendiqué par les bolcheviks eux-mêmes, réanalysé par les historiens français dans une comparaison terme à terme avec l'aventure soviétique, signifié comme anticipation, voit donc à la fois ses moyens justifiés et son sens rétrospectivement étendu : Jacobin devient synonyme de révolutionnaire, l'épisode jacobin emblématique de la Révolution tout entière ». Voir aussi Claude Mazuric, *L'Histoire de la révolution française et la pensée marxiste*, Paris, PUF, 2009, p. 29 et p. 84-88 ; Tamara Kondratieva, « Le Pouvoir du précédent dans l'histoire : l'impact de la Révolution française en Russie », *Revue des études slaves*, vol. 61, 1989.

⁴⁸¹ Michel Bakounine, *Trois Conférences faites aux ouvriers du val de Saint-Imier*, éd. de Daniel Guérin, 1871, <http://kropot.free.fr/Bakounine-3conf.htm> : « L'insurrection de Babeuf fut la dernière tentative révolutionnaire du siècle dernier. Babeuf et ses amis avaient été plus ou moins des amis de Robespierre et de Saint-Just. Ce furent des jacobins socialistes. Ils avaient le culte de l'égalité, même au détriment de la liberté. Leur plan fut très simple : ce fut d'exproprier tous les propriétaires et tous les détenteurs d'instruments de travail et d'autres capitaux au profit de l'État républicain, démocratique et social, de sorte que l'État, devenant le seul propriétaire de toutes les richesses tant mobilières qu'immobilières, devenait de la sorte l'unique employeur, l'unique patron de la société ; muni en même temps de la toute-puissance politique, il s'emparait exclusivement de l'éducation et de l'instruction égales pour tous les enfants, et forçait tous les individus majeurs de travailler et de vivre selon l'égalité et la justice. Toute autonomie communale, toute initiative individuelle, toute liberté, en un mot, disparaissait écrasée par ce pouvoir formidable. La société tout entière ne devait plus représenter que le tableau d'une uniformité monotone et forcée. La société tout entière ne devait plus représenter que le tableau d'une uniformité monotone et forcée. Le gouvernement était élu par le suffrage universel, mais une fois élu, et tant qu'il restait en fonction, il exerçait sur tous les membres de la société un pouvoir absolu ».

⁴⁸² Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2010, vol. 3, p. 105 : « Un moment *politique*, que l'on pourrait résumer dans le terme d'"insurrectionisme" et dont l'expression exemplaire se trouve chez Blanqui, qui a pris la peine de l'élaborer. La vision de la révolution en vient alors à s'inscrire dans le cadre de l'orientation historique et du principe de représentation fraîchement consacrés, mais encore embryonnaires. Les révolutions agissent au nom de la société et de ses intérêts supérieurs, en tant que minorité consciente dont le devoir est de renverser l'injustice établie en se saisissant du pouvoir au bénéfice du plus grand nombre. Cette conception conspiratrice correspond à la jeunesse émeutière du mouvement ouvrier, dont l'échec de la Commune de Paris signera le terme tragique ».

conséquent, il est préférable, non pas de renverser, mais de réformer le système, en recourant aux mécanismes démocratiques et parlementaires. Il ne faut plus confondre lutte sociale et projet révolutionnaire. Le changement ne saurait tarder, il donnera naissance à la démocratie-sociale, mais il sera porté par les mécanismes du marché (baisse tendancielle du profit, paupérisation absolue, etc.), non pas par une révolte des masses⁴⁸³.

Karl Kautsky, qui a d'abord combattu les thèses de Bernstein, se rangera à son avis. Appelé « le pape », il jouit d'une autorité presque indiscutable dans la Deuxième Internationale. S'il conçoit le rôle positif que la guerre peut jouer dans la lutte des classes, il persiste à croire, avec l'aile menchevik russe, que la démocratie bourgeoise, malgré ses imperfections, est le meilleur système, et que toute révolution qui n'augmente pas la démocratisation va à l'encontre de l'orthodoxie marxiste :

Marx constantly speaks here of the general suffrage of the whole people, and not of the votes of a specially privileged class. The dictatorship of the proletariat was for him a condition which necessarily arose in a real democracy, because of the overwhelming numbers of the proletariat.

This was true also of the Paris Commune. The first act of the new revolutionary regime was an appeal to the electors. The ballot, taken under conditions of the greatest freedom, gave strong majorities for the Commune in all districts of Paris. Sixty-five revolutionaries were chosen, against 21 of the Opposition, of whom 15 were distinct reactionaries, and six Radical Republicans of the Gambetta school. Among the 65 revolutionaries all the existing phases of French Socialism were represented. However such as they fought against each other, no one exercised a dictatorship over the others. A government so strongly supported by the masses has not the least occasion to interfere with democracy. It cannot dispense with the use of force when this is employed to suppress democracy. Force can only be met by force. But a government which knows that the masses are behind it would only use force to protect democracy, and not to subvert it. It would be committing suicide to cast aside such a strong support as universal suffrage, which is a powerful source of moral authority⁴⁸⁴.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 217-218.

⁴⁸⁴ Karl Kautsky, *The Dictatorship of the Proletariat*, 1918, <https://rowlandpasaribu.files.wordpress.com/2013/09/karl-kautsky-the-dictatorship-of-the-proletariat.pdf>, p. 34-37. Sur l'accélérationnisme de la guerre, voir *idem*, « Guerre et révolution », *Le Socialiste*, 1912, https://www.marxists.org/francais/kautsky/works/1912/11/kautsky_19121102.htm : « Mais le seul effet de la guerre et de ses conséquences n'est pas de ruiner les éléments surannés et dépassés. Très souvent aussi, par cette ruine même, elle force l'élément neuf, l'élément du progrès, à des essais prématurés de ses forces, à la mesure desquels il ne se trouve pas encore ». C'est un lieu commun que j'analyse plus en détail dans le Chapitre 3. Comme le raconte Malcom. X dans le livre d'Alex Haley (Ballantine Books, 2005), p. 279 : « The reporters would try their utmost to raise some "good" white man whom I couldn't refute as such. I'll never forget how one practically lost his voice. He asked me did I feel *any* white men had ever done anything for the black man in America. I told him, "Yes, I can think of two. Hitler, and Stalin. The black man in America couldn't get a

Pour Kautsky, la dictature de Lénine, en 1918, a toutes les allures d'un régime bonapartiste. Elle proclame la révolution mais elle n'a aucune prise objective sur les conditions économiques arriérées de la Russie. La révolution de Lénine était bourgeoise, selon Kautsky. Fidèle au *Capital*, Kautsky croit qu'un nouveau régime ne sera possible qu'en suivant les quelques indications de Marx : en maximisant la production capitaliste, ce qui permettra en retour la création d'un authentique prolétariat, etc. Un parti qui refuse de se plier aux lois de l'économie avance forcément à l'aveugle et compromet les gains qu'il vient d'arracher à l'histoire – mais on ne trompe pas l'économie :

Les lois économiques se rétablissent toujours, quelle que soit l'organisation de l'État, absolutisme, démocratie, constitution soviétique. Toute tentative pour violer ces lois, pour substituer à la clairvoyance économique la seule violence et pour établir en ce sens la dictature, sur quelque base constitutionnelle que ce soit, ne peut rien changer au résultat final déterminé d'avance par les conditions économiques. Ce ne peut être qu'une expérience qui finit par échouer, après avoir coûté d'énormes sacrifices. Rien, du point de vue marxiste, ne peut être plus absurde que de chercher une constitution d'État garantissant, indépendamment des conditions économiques, la réalisation du socialisme⁴⁸⁵.

Quelle est la réplique de Lénine ? Montrer au pape qu'il déforme la pensée marxiste. Et à la défense de Lénine, il a pour lui plusieurs textes. Le *Manifeste* et *L'Idéologie allemande*, notamment, feront de la révolution, contre toute forme d'attentisme, une condition *sine qua non*⁴⁸⁶.

decent factory job until Hitler put so much pressure on the white man. And then Stalin kept up the pressure" ». Sur la condition des femmes, voir *La Femme qui fuit* d'Anaïs Barbeau-Lavelette (Marchand de feuilles, 2015), p. 80.

⁴⁸⁵ Karl Kautsky, Rosa Luxemburg et le bolchevisme, 1922, https://www.marxists.org/francais/kautsky/works/1922/00/kautsky_19220000.htm. Voir aussi *The Dictatorship of the Proletariat*, op. cit., p. 77 : « Socialist production can only develop on the basis of the large industry. Socialist agriculture would have to consist solely in the socialisation of what large-scale production already exists ».

⁴⁸⁶ Lénine se réfère au *Manifeste* et à la correspondance (*L'Idéologie allemande* sera publié pour la première fois en 1932), mais *L'Idéologie allemande* (Marx, Éditions sociales, 1970) est plus direct : « Une transformation massive des hommes s'avère nécessaire pour la création en masse de cette conscience communiste, comme aussi pour mener la chose elle-même à bien ; or, une telle transformation ne peut s'opérer que par un mouvement pratique, par une révolution ; cette révolution n'est donc pas seulement rendue nécessaire parce qu'elle est le seul moyen de renverser la classe dominante, elle l'est également parce que seule une révolution permettra à la classe qui renverse l'autre de balayer toute la pourriture du vieux système qui lui colle après et de devenir apte à fonder la société sur des bases nouvelles » (p. 121). Pour une critique de la Deuxième Internationale, lire aussi le très bon *La Démocratie c'est le mal*, (Québec, Presses de l'Université Laval, 2004) de Marc Angenot : « Le jour où le pouvoir est conquis, le prolétariat disparaît comme force historique distincte. Le collectivisme ne connaît plus alors que cette démocratie généralisée, intégrée à la réalité économique et sociale, sans conflits ni luttes, sereine et unanime, fondée sur la rationalité solidaire d'un peuple laborieux. Ce raisonnement et ce paradigme forment la tache aveugle du socialisme démocratique ; par

Imposer la dictature du prolétariat : c'est, contre « l'opportunisme » de gauche, maintenir l'appareil d'État en vue de combattre la Réaction. Ici les critiques ont pour cible Rosa Luxembourg. Luxembourg, avec Lénine, estimait contre Kautsky que la révolution exige d'aller de l'avant et une part de violence⁴⁸⁷. Mais Luxembourg, cette fois-ci contre Lénine, jugeait aussi que la révolution ne serait complète qu'en éduquant politiquement les masses par la démocratisation et la collectivisation de tous les secteurs de la société. Luxembourg n'est pas contre la dictature du prolétariat, mais elle tient à ce que cette dictature soit menée par les masses au nom de la démocratie et non pas par un Parti :

Seulement il [Lénine] se trompe complètement sur les moyens : décrets, puissance dictatoriale des directeurs d'usines, punitions draconiennes, règne de la terreur, autant de moyens qui empêchent cette renaissance. La seule voie qui y conduise, c'est l'école même de la vie publique, la démocratie la plus large et la plus illimitée, l'opinion publique. C'est justement la terreur qui démoralise.

Il a le devoir et l'obligation, justement, de se mettre immédiatement, de la façon la plus énergique, la plus inexorable, la plus brutale, à l'application des mesures socialistes, et, par conséquent, d'exercer la dictature, mais une dictature de classe, non celle d'un parti ou d'une clique, dictature de classe, c'est-à-dire avec la publicité la plus large, la participation la plus active, la plus illimitée, des masses populaires, dans une démocratie complète.

Parfaitement : dictature ! Mais cette dictature consiste dans la manière d'appliquer la démocratie, non dans son abolition, dans des interventions énergiques, résolues, dans les droits acquis et les rapports économiques de la société bourgeoise, sans lesquelles la transformation socialiste ne peut être réalisée. Mais cette dictature doit être l'œuvre de la classe et non d'une petite minorité dirigeante, au nom de la classe, autrement dit, elle doit sortir pas à pas de la participation active

son optimisme irréel, il prévient les socialistes de pousser la réflexion sur des abus possibles, des retours d'oppression, des conflits qu'on a éliminés par principe. Toute la réflexion des auteurs de tableaux collectivistes sur les systèmes de décision, d'autorité et de contrôle va être vicié par cet angélisme » (p.142). Voir aussi les critiques du *Programme de Gotha* (1875), du *Programme de Erfurt* (1891) et le *Testament de Engels* (1895), tous écrits au nom de l'impératif révolutionnaire. Dans la fiction, lire les premières pages de *The Iron Heel* de Jack London (Enhanced Media, 2016).

⁴⁸⁷ Rosa Luxembourg, *La Révolution russe*, 1918, <https://www.marxists.org/francais/luxembur/revo-rus/rus.htm> : « La révolution russe n'a fait que confirmer par là l'enseignement fondamental de toute grande révolution, dont la loi est la suivante : ou aller de l'avant rapidement et résolument, abattre d'une main de fer tous les obstacles, et reculer ses buts de plus en plus loin, ou être rejetée en arrière de son point de départ et écrasée par la contre-révolution. S'arrêter, piétiner sur place, se contenter des premiers résultats obtenus, cela est impossible dans une révolution. Et quiconque veut transporter dans la tactique révolutionnaire ces petites habiletés de la lutte parlementaire, montre uniquement qu'il ignore non seulement la psychologie, la loi profonde de la révolution, mais encore tous les enseignements de l'histoire ». Voir aussi dans *idem*, *The Essential*, éd. de Helen Scott, Chicago, Haymarket Books, 2008, *Reform or Revolution* : « Absolutism in Russia must be overthrown by the proletariat. But in order to be able to overthrow it, the proletariat requires a high degree of political education, of class consciousness and organization. All these conditions cannot be fulfilled by pamphlets and leaflets, but only by the living political school, by the fight and in the fight, in the continuous course of the revolution » (p. 130). Ce texte se lit comme l'envers des idées de Lénine sur le Parti.

des masses, être sous leur influence directe, soumise au contrôle de l'opinion publique, produit de l'éducation politique croissante des masses populaires⁴⁸⁸.

Quelle est la réplique de Lénine ? Ce n'est pas vraiment un argument, mais une pétition de principe qu'on retrouve dans des textes écrits avant la révolution : la dictature du prolétariat ne peut pas être démocratique (parce que ce serait compromettre la domination du prolétariat), mais elle est infiniment plus démocratique que la démocratie bourgeoise. Les écrits les plus polémiques contre Kautsky se lisent à la lumière de cet axiome.

Le Renégat Kautsky :

La démocratie prolétarienne est un million de fois plus démocratique que n'importe quelle démocratie bourgeoise ; le pouvoir des Soviets est un million de fois plus démocratique que la plus démocratique des républiques bourgeoises. Pour ne pas remarquer cela, il fallait être un valet conscient de la bourgeoisie, ou un homme politiquement mort, incapable, derrière les livres bourgeois poussiéreux, de voir la réalité vivante, imprégné jusqu'à la moelle des os de préjugés démocratiques bourgeois et, de ce fait, devenu objectivement un laquais de la bourgeoisie.

Autre vérité : il ne saurait y avoir d'égalité véritable, d'égalité de fait, aussi longtemps que toute possibilité d'exploitation d'une classe par une autre n'est pas absolument éliminée. On peut défaire d'un coup les exploiters, par une insurrection victorieuse dans la capitale ou une révolte des troupes. Mais à part quelques cas très rares, exceptionnels, on ne peut les anéantir d'un seul coup. On ne peut d'un coup exproprier tous les propriétaires fonciers et tous les capitalistes d'un pays de quelque importance. Ensuite, l'expropriation à elle seule, en tant qu'acte juridique ou politique, est loin de résoudre le problème, car il faut destituer en fait les grands propriétaires fonciers et les capitalistes, les remplacer en fait par une autre gestion – gestion ouvrière des usines et des domaines. Il ne saurait y avoir d'égalité entre les exploiters qui, durant de longues générations, s'étaient distingués par leur instruction, par leur train de vie et par les habitudes acquises, et les exploités dont la masse, même dans les républiques bourgeoises les plus avancées et les plus démocratiques, reste accablée, inculte, ignorante, craintive, divisée. Longtemps après la révolution, les exploiters conservent nécessairement une série de réels et notables avantages : il leur reste l'argent (impossible de le supprimer d'un coup), certains biens mobiliers, souvent considérables. Il leur reste des relations, des habitudes d'organisation et de gestion, la connaissance de tous les... secrets... de l'administration (coutumes, procédés, moyens, possibilités) ; il leur reste une instruction plus poussée, des affinités avec le haut personnel technique (bourgeois par sa vie et son idéologie) ; il leur reste une expérience infiniment supérieure de l'art militaire (ce qui est très important), etc., etc.⁴⁸⁹

La Maladie infantile du communisme :

⁴⁸⁸ *Idem*, *La Révolution russe*, op. cit.. Kautsky commente le texte dans *Rosa Luxembourg et le bolchevisme*, 1922, https://www.marxists.org/francais/kautsky/works/1922/00/kautsky_19220000.htm. Kautsky partage la critique contre Lénine, mais nie que la collectivisation de la Russie soit la solution.

⁴⁸⁹ Vladimir Lénine, *La Révolution sociale et le renégat Kautsky*, 1918, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1918/11/vl19181110.htm>

La dictature du prolétariat, c'est la guerre la plus héroïque et la plus implacable de la nouvelle classe contre un ennemi plus puissant, contre la bourgeoisie dont la résistance est décuplée du fait de son renversement (ne fût-ce que dans un seul pays) et dont la puissance ne réside pas seulement dans la force du capital international, dans la force et la solidité des liaisons internationales de la bourgeoisie, mais encore dans la force de l'habitude, dans la force de la petite production. Car, malheureusement, il reste encore au monde une très, très grande quantité de petite production : or, la petite production engendre le capitalisme et la bourgeoisie constamment, chaque jour, à chaque heure, d'une manière spontanée et dans de vastes proportions. Pour toutes ces raisons, la dictature du prolétariat est indispensable, et il est impossible de vaincre la bourgeoisie sans une guerre prolongée, opiniâtre, acharnée, sans une guerre à mort qui exige la maîtrise de soi, la discipline, la fermeté, une volonté une et inflexible.

Après la première révolution socialiste du prolétariat, après le renversement de la bourgeoisie dans un pays, le prolétariat de ce pays reste *encore longtemps plus faible* que la bourgeoisie, d'abord simplement à cause des relations internationales étendues de cette dernière, puis à cause du renouvellement spontané et continu, de la régénération du capitalisme et de la bourgeoisie par les petits producteurs de marchandises dans le pays qui a renversé sa bourgeoisie. On ne peut triompher d'un adversaire plus puissant qu'au prix d'une extrême tension des forces et à la condition expresse d'utiliser de la façon la plus minutieuse, la plus attentive, la plus circonspecte, la plus intelligente, la moindre « fissure » entre les ennemis, les moindres oppositions d'intérêts entre les bourgeoisies des différents pays. Entre les différents groupes ou catégories de la bourgeoisie à l'intérieur de chaque pays, aussi bien que la moindre possibilité de s'assurer un allié numériquement fort, fût-il un allié temporaire, chancelant, conditionnel, peu solide et peu sûr⁴⁹⁰.

Ces textes deviennent rapidement ennuyants et redondants⁴⁹¹. Dans l'immédiat, il reste à déterminer si Lénine invente de toutes pièces cette vision ou si elle poursuit une des nombreuses idées d'Engels et Marx. Encore une fois, les textes sont nombreux. Sont toujours cités :

La Critique du programme de Gotha :

Entre la société capitaliste et la société communiste, il y a la période de transformation révolutionnaire de l'une en l'autre. À cette période correspond aussi une période de transition politique où l'État ne saurait être rien d'autre que *la dictature révolutionnaire du prolétariat*. Le présent programme n'a rien à voir ni avec cette dernière, ni avec l'essence future de l'État dans la société communiste. Ses revendications politiques ne contiennent rien de plus que la vieille litanie démocratique connue de tout le monde : suffrage universel, législation directe, justice du peuple, milice populaire, etc. Elles sont simplement l'écho du Parti populaire bourgeois, de la Ligue pour la Paix et la Liberté⁴⁹².

⁴⁹⁰ *Idem, La Maladie infantile du communisme*, 1920, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1920/04/gauchisme.htm>.

⁴⁹¹ Les livres des experts deviennent particulièrement agaçants quand ce brouhaha de notions est rapporté sans distance critique. C'est le cas, par exemple, de l'étude d'Étienne Balibar, *La Dictature du prolétariat*, Paris, François Maspero, 1976, qui se lit comme un texte apologétique.

⁴⁹² Le texte se trouve dans Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste*, trad. de Corinne Lyotard, Paris, Le Livre de poche, 1973, p. 142, après le *Manifeste*.

« De l'Autorité », un article d'Engels :

Pourquoi les anti-autoritaires ne se bornent-ils pas à s'élever contre l'autorité politique, contre l'État ? Tous les socialistes sont d'accord que l'État politique et avec lui l'autorité politique disparaîtront en conséquence de la prochaine révolution sociale, à savoir que les fonctions publiques perdront leur caractère politique et se transformeront en simples fonctions administratives protégeant les véritables intérêts sociaux. Mais les anti-autoritaires demandent que l'État politique autoritaire soit aboli d'un coup, avant même qu'on ait détruit les conditions sociales qui l'ont fait naître. Ils demandent que le premier acte de la révolution sociale soit l'abolition de l'autorité. N'ont-ils jamais vu une révolution, ces messieurs ?

Une révolution est certainement la chose la plus autoritaire qui soit ; c'est l'acte par lequel une partie de la population impose sa volonté à l'autre au moyen de fusils, de baïonnettes et de canons, moyens autoritaires s'il en est ; et le parti victorieux, s'il ne veut pas avoir combattu en vain, doit maintenir son pouvoir par la peur que ses armes inspirent aux réactionnaires. La commune de Paris aurait-elle duré un seul jour, si elle ne s'était pas servie de cette autorité du peuple armé face aux bourgeois ? Ne peut-on, au contraire, lui reprocher de ne pas s'en être servi assez largement ? Donc, de deux choses l'une : ou les anti-autoritaires ne savent pas ce qu'ils disent, et, dans ce cas, ils ne sèment que la confusion ; ou bien, ils le savent et, dans ce cas, ils trahissent le mouvement du prolétariat. Dans un cas comme dans l'autre, ils servent la réaction⁴⁹³.

Socialism and Utopia, un texte d'Engels :

When at last it becomes the real representative of the whole of society, it renders itself unnecessary. As soon as there is no longer any social class to be held in subjection ; as soon as class rule, and the individual struggle for existence based upon our present anarchy in production, with the collusions and excesses arising from these, are removed, nothing more remains to be repressed, and a special repressive force, a State, is no longer necessary. The first act by which the State really constitutes itself the representative of the whole of society – the taking possession of the means of production in the name of society – this is, at the same time, its last independent act as a State. State interference in social relations becomes, in one domain after another, superfluous, and then dies out of itself ; the government of persons is replaced by the administration of things, and by the conduct of processes of production. The State is not “abolished”. It dies out⁴⁹⁴.

Prédiction en deux temps : l'État se reforme pour ensuite naturellement dépérir. Le 18 mars 1875, dans une lettre à Bebel, Engels écrira que « l'État n'étant qu'une institution temporaire, dont on est obligé de se servir dans la lutte dans la révolution, pour réprimer par la force ses adversaires, il est parfaitement absurde de parler d'un État populaire libre⁴⁹⁵ ». Quarante ans plus tard, Lénine affirmera la même chose:

Et qu'est-ce que l'État ? L'État n'est pas autre chose qu'une machine d'oppression d'une classe par une autre. Ainsi, la classe opprimée, l'avant-garde de tous les travailleurs et de tous les

⁴⁹³ Friedrich Engels, *De l'Autorité*, trad. non signée, 1874, <https://mediascitoyens-diois.info/2021/05/de-l'autorite-friedrich-engels/>.

⁴⁹⁴ *Idem*, *Socialism : Utopian and Scientific*, trad. d'Edward Aveling, Boston, Amazon, 2019, p. 63.

⁴⁹⁵ Disponible dans *Correspondances*, <https://www.marxists.org/francais/marx/correspondance.htm>.

exploités dans la société actuelle, doit aspirer aux « batailles décisives entre le capital et le travail », mais elle ne doit pas toucher à la machine dont le capital se sert pour opprimer le travail ! – Elle ne doit pas briser cette machine – Elle ne doit pas mettre en œuvre son organisation universelle pour écraser les exploités⁴⁹⁶!

1.4 Théorie du léninisme (3). Lénine et les bolcheviks au pouvoir, que faire ? D'un point de vue tactique : réprimer, châtier, punir, battre, exécuter et évincer les ennemis du régime, d'abord. À long terme, ensuite, en termes stratégiques, compléter la révolution, construire une société sans classe. Au fil du temps, ces deux objectifs apparaîtront de plus en plus incompatibles, mais Lénine les défendra toujours avec acharnement. Le premier légalise une forme de terreur au nom du caractère extraordinaire des circonstances⁴⁹⁷. Dans *La Maladie infantile du communisme*, Lénine martèle que les « révolutionnaires qui ne savent pas allier aux formes illégales de lutte toutes les formes légales sont de biens mauvais révolutionnaires ». Afin de triompher, le Parti, « pour remplir sa tâche, doit savoir prendre possession de toutes les formes et de tous les côtés, sans la moindre exception, de l'activité sociale⁴⁹⁸ ». Mais quelques paragraphes plus loin, Lénine s'empresse d'ajouter que la collectivisation, au nom de la stratégie, dans l'état actuel de l'économie russe (1920), ne saurait être possible, et que le régime, en conséquence, contre les « anarcho-

⁴⁹⁶ Vladimir Lénine, *La Révolution sociale et le renégat Kautsky*, op. cit. Voir aussi dans la préface à *La Guerre civile*, op. cit., d'Engels : « Mais, en réalité, l'État n'est rien d'autre qu'un appareil pour opprimer une classe par une autre, et cela, tout autant dans la république démocratique que dans la monarchie ; le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il est un mal dont hérite le prolétariat vainqueur dans la lutte pour la domination de classe et dont, tout comme la Commune, il ne pourra s'empêcher de rogner aussitôt au maximum les côtés les plus nuisibles, jusqu'à ce qu'une génération grandie dans des conditions sociales nouvelles et libres soit en état de se défaire de tout ce bric-à-brac de l'État ».

⁴⁹⁷ Certains auteurs, encore aujourd'hui, aiment citer ce passage de *La Guerre civile*, op. cit., de Marx : « D'autre part, les Prussiens, en France, avaient rétabli l'usage de prendre des otages, gens innocents qui avaient à répondre au prix de leur vie des actes des autres. Quand Thiers, comme nous l'avons vu, dès le début même du conflit, établit la pratique humaine d'abattre les communards prisonniers, la Commune, pour protéger leur vie, fut dans l'obligation de recourir à la pratique des Prussiens de prendre des otages. Les otages avaient déjà mille et mille fois mérité la mort du fait des exécutions continuelles de prisonniers du côté des Versaillais. Comment leur vie eût-elle pu être épargnée plus longtemps, après le carnage par lequel les prétoriens de MacMahon avaient célébré leur entrée dans Paris ». Pour eux, c'est une preuve irréfutable que Marx, avant toute chose, est un penseur terroriste.

⁴⁹⁸ Vladimir Lénine, *La Maladie infantile du communisme*, op. cit.

syndicalistes », doit négocier avec les classes possédantes, quitte à mettre entre parenthèses certains des principes fondamentaux de la doctrine :

Il y a compromis et compromis. Il faut savoir analyser la situation et les conditions concrètes de chaque compromis ou de chaque variété de compromis. Il faut apprendre à distinguer entre l'homme qui a donné aux bandits de l'argent et des armes pour diminuer le mal causé par ces bandits et faciliter leur capture et leur exécution, et l'homme qui donne aux bandits de l'argent et des armes afin de participer au partage de leur butin. En politique, la chose est loin d'être toujours aussi facile que dans mon exemple d'une simplicité enfantine. Mais celui qui s'aviserait d'imaginer pour les ouvriers une recette offrant d'avance des solutions toutes prêtes pour toutes les circonstances de la vie, ou qui assurerait que dans la politique du prolétariat révolutionnaire il ne se rencontrera jamais de difficultés ni de situations embrouillées, celui-là ne serait qu'un charlatan⁴⁹⁹.

Confronté à la réalité du pouvoir, Lénine, dans ses écrits ultérieurs, avouera de plus en plus que la révolution n'est pas terminée, mais qu'elle reste à faire et qu'elle ne sera pas achevée avant une période indéterminée. Pendant son *Discours au X^e Congrès du P.C* de 1921, Lénine hésite : « Notre programme dit nettement que nous faisons les premiers pas, que nous aurons à franchir toute une série d'étapes transitoires ». Les prédictions les plus enthousiastes prévoient qu'une collectivisation complète sera possible après l'édification d'une grande industrie et de l'électrification, dans une période de dix ans. Mais Lénine est sceptique : « Ce délai est un minimum dans des conditions techniques exceptionnellement favorables. Or, nous savons que nos conditions sont exceptionnellement défavorables ». Et de conclure qu'« une situation où demeurent des classes hostiles au prolétariat est possible⁵⁰⁰ ». Le *Discours du XI^e Congrès*, plein d'optimisme, commence par cette lourde concession : « Bâtir la société communiste par les mains des communistes est une idée puérile s'il en fut. Les communistes sont une goutte dans l'océan, une goutte dans l'océan

⁴⁹⁹ *Ibid.* Lénine peut encore se réclamer d'Engels. Voir la lettre à Bebel du 20 juin 1873 dans la *Correspondance*, *op. cit.* : « Toute direction d'un parti veut, bien sûr, avoir des résultats – et c'est normal. Mais il y a des circonstances où il faut avoir le courage de sacrifier le succès *momentané* à des choses plus importante ».

⁵⁰⁰ Vladimir Lénine, *Discours au X^e Congrès du P.C.*, 1921, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1921/03/d10c/vil19210300-01c10.htm>.

populaire⁵⁰¹ ». Coopération ou répression ? Il reviendra au parti de choisir, au gré des événements, en se familiarisant avec le mode de production capitaliste (le « capitalisme d'État »).

1.5 Histoire. Le philosophe Bertrand Russell, fervent pacifiste et membre du Parti communiste, de passage en Russie en 1920, écrivait ceci à son retour :

Out of all this has grown a system painfully like the old government of the Tsar – a system which is Asiatic in its centralized bureaucracy, its secret service, its atmosphere of governmental mystery and submissive terror. In many ways it resembles our Government of India. Like that Government, it stands for civilization, for education, sanitation, and Western ideas of progress ; it is composed in the main of honest and hard-working men, who despise those whom they govern, but believe themselves possessed of something valuable which they must communicate to the population, however little it may be desired⁵⁰².

L'ensemble se lit comme un lucide réquisitoire. Il prouve qu'il y a moyen, dès 1920, pour un observateur un tant soit peu honnête, de ne pas partager la ligne de parti et de ne pas se laisser impressionner par l'événement révolutionnaire. Les esprits politiques et les philosophes ont eu tendance à privilégier la théorie, mais les faits parlent d'eux-mêmes⁵⁰³. Lénine a toujours affiché son mépris pour la république parlementaire. Les ouvriers ne représentaient que 3% de la population en 1917. Les paysans n'ont jamais voulu la nationalisation de la terre promue par les Bolcheviks. Rapidement, la *Commission extraordinaire panrusse de lutte contre la contre-révolution* deviendra la Tchéka, une instance extrajudiciaire. Dzerjinski, qui en est à la tête, multiplie les tribunaux et les catégories de citoyens suspects et ennemis du peuple. La peine de mort est rétablie. Les arrestations et les exécutions prolifèrent. Maria Spiridonova est la première opposante politique à être enfermée pour des opinions dissidentes. Lénine et Trotski unissent leur

⁵⁰¹ *Idem*, XI^e Congrès du P.C., 1922, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1922/04/d11c/vil19220400-01c11.htm>.

⁵⁰² Bertrand Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, Ontario, Amazon, 1920, p. 68.

⁵⁰³ Je tire les informations de Stéphane Courtois (dir.), *Le Livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont, 1997 et de *L'Archipel du goulag* d'Alexandre Soljenitsyne, éd. de Natalia Soljenitsyne, Paris, Fayard, 2014, p. 61-85 et p. 200-211.

effort pour consolider la dictature. En 1918, les partis sont interdits. Dans l'article « Comment organiser l'émulation », publié en janvier 1918, le ton est univoque : il faut exterminer l'ennemi.

Des milliers de formes et de procédés pratiques de recensement et de contrôle visant les riches, les filous et les parasites doivent être mis au point et éprouvés pratiquement par les communes elles-mêmes, par les petites cellules à la campagne et à la ville. La diversité est ici un gage de vitalité, une promesse de succès dans la poursuite d'un même but unique : *débarrasser* la terre russe de tous les insectes nuisibles, des puces (les filous), des punaises (les riches) et ainsi de suite. Ici, on mettra en prison une dizaine de riches, une douzaine de filous, une demi-douzaine d'ouvriers qui tirent au flanc (à la manière de voyous, comme le font de nombreux typographes à Petrograd, surtout dans les imprimeries des partis). Là, on les enverra nettoyer les latrines. Ailleurs, on les munira, au sortir du cachot, d'une carte jaune afin que le peuple entier puisse surveiller ces gens *malfaisants* jusqu'à ce qu'ils se soient corrigés. Ou encore, on fusillera sur place un individu sur dix coupables de parasitisme. Enfin, on imaginera des combinaisons de divers moyens et, par exemple, à l'aide de la libération conditionnelle, on obtiendra le prompt amendement des éléments parmi les riches, les intellectuels bourgeois, les filous et les voyous susceptibles de s'amender. Plus l'expérience générale sera variée, meilleure et plus riche elle sera ; et plus les progrès du socialisme seront sûrs et rapides, plus facilement la pratique – car elle seule peut le faire – élaborera *les meilleurs* procédés et moyens de lutte⁵⁰⁴.

Encore en 1918, Lénine pense construire des camps de concentration pour les prisonniers de guerre (il le fera). En 1921, les marins de Kronstadt se rebellent. La répression, menée par Trotski, sévère, fait plusieurs milliers de morts. Le monde ouvrier de Petrograd condamne les Bolcheviks. Même vague de morts après les révoltes à Toula et à Astrakhan : de 3 000 à 5 000 personnes seront exécutées. Le pays, déjà dévasté par la guerre civile, ne parvient plus à produire. Les famines se multiplient, l'horreur en campagne devient quotidienne. Le Parti saisit le blé. Lénine espère pouvoir profiter des événements pour saper l'autorité de l'Église orthodoxe. Les tribunaux militaires éliminent les paysans propriétaires et le clergé. En 1921 le Parti interdit la « dérivation syndicaliste ». Dans le *Nouveau Code pénal* de 1922, Lénine maintient les mesures extraordinaires : « Le tribunal ne doit pas supprimer la terreur ; le dire serait se mentir ou mentir ; mais la fonder ; la légaliser dans les principes, clairement, sans tricher ou garder la

⁵⁰⁴ Vladimir Lénine, « Comment organiser l'émulation », 1917, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1917/12/vil19171227.htm>. L'article est cité dans *L'Archipel du Goulag*, op. cit., p. 71.

vérité⁵⁰⁵ ». En 1922 la Tchèque est remplacée par la Guépéou (GPU). L'arbitraire de la terreur est normalisé.

1.6 Et en littérature ? Les textes les plus éclatés (Vladimir Maïakovski) figurent dans le Chapitre 5. Je veux, pour l'instant, rendre compte d'une certaine ambiguïté qu'on rencontre dans les poèmes et les romans. On la retrouve dans les *Douze* (1918) d'Alexandre Blok. Des soldats révolutionnaires, d'anciens bagnards en haillons, parcourent la Russie, « fusils pendus à des courroies ». Le peuple les craint, on ferme fenêtres et commerces.

Notre peine nous suffoque
Notre existence de chien,
Notre manteau tout en loques,
Nos fusils autrichiens !

Pétrouchka, un des vagabonds de la troupe, vole au bourgeois Vanka sa maîtresse Katka, une jeune étourdie. Il la tue.

Katka, où donc es-tu passée ?
Morte... La tête renversée...

Contente enfin ? Tu ne dis rien...
Pourris sur la neige, putain !

Au pas révolutionnaire !
L'ennemi ne sommeille guère.

L'ensemble du poème ressemble à une condamnation, mais la dernière strophe décrit leur marche en termes messianiques :

Douze, ils vont d'un pas souverain ;
Famélique, les suit un chien...
Mais, invisible dans la nuit,
Invulnérable sous les balles,
D'un pied délicat et léger
Traversant l'espace enneigé,
Comme poudré de perles pâles,
Réincarné,
De roses blanches couronné,
Jésus-Christ qui marche devant

⁵⁰⁵ Cité dans *Le Livre noir du communisme, op. cit.*, p. 183.

Porte leur étendard de sang⁵⁰⁶.

La révolution comme mal inéluctable sur fond de sanction divine. On se surprend à trouver le message dans le *Docteur Jivago* de Boris Pasternak⁵⁰⁷. La condamnation des violences de la guerre y figure sans appel : « C'était la révolution, non pas la révolution idéalisée à l'étudiante comme en 1905, mais la révolution présente, sanglante, la révolution militaire qui faisait fi de tout et que dirigeaient les bolcheviks, seuls à saisir le sens de cette tempête » (p. 211). La révolution entraîne avec elle ruine, gaspillage, dévastation, fanatisme, dans une orgie de sang⁵⁰⁸ : « Les Blancs et les Rouges rivalisaient alors de cruauté : par un jeu de représailles et de surenchère, leurs atrocités ne cessaient de croître. On avait la nausée du sang » (p. 482). La scientificité du marxisme est ridiculisée : « Le marxisme et l'objectivité ? Je ne connais pas de courant qui soit plus replié sur lui-même et plus éloigné des faits que le marxisme » (p. 337).

Mi-bohème, mi-poète, le docteur Jivago vit en marge, dédaigne les modes intellectuelles et observe avec ironie les valeurs contradictoires de son époque. Contre toute forme de pensée spéculative, il milite silencieusement au nom d'une impuissance vis-à-vis du monde. Contre le mensonge endémique, il se retire. Sa pensée, comme sa poésie, aspire au bonheur des plantes et à la sagesse végétative. Dans un bel essai, Czeslaw Milosz en fait le descendant des hommes superflus de la poésie russe⁵⁰⁹. Mais en aucune circonstance Jivago ne renie la portée historique de

⁵⁰⁶ Dans l'*Anthologie de la poésie russe*, éd. de Karia Granoff, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1993, p. 299-310. Voir aussi du même poète dans *Les Scythes* : « La Russie est un sphinx de joie ou de tristesse. / Parfois baignant dans un sang noir, / C'est toi qu'elle regarde et regarde sans cesse / Avec amour et désespoir » (p. 311).

⁵⁰⁷ Boris Pasternak, *Le Docteur Jivago*, trad. non signée, Paris, Gallimard, coll. « Biblos », 1958 (les prochaines citations proviennent de cette édition). Voir aussi le poème de Pasternak *Le Testament du lieutenant Schmitt* dans l'*Anthologie de la poésie russe*, *op. cit.*, p. 354.

⁵⁰⁸ Voir *À Cassandre*, dans Ossip Mandelstam, *Tristia*, trad. de François Kérel, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1975, p. 70 : « Un jour dans la capitale insensée, / À la fête de Scythes au bord de la Néva, / Dans le vacarme du bal répugnant / On arrache le châle de la tête splendide » et p. 74 : « Le long de rues somptueuses ruisselle / La gaité des funérailles nocturnes, / D'on ne sait quelles divines entrailles / Afflue à la sombre allégresse ».

⁵⁰⁹ Czeslaw Milosz, *Empereur de la terre*, trad. de Laurence Dryève, Paris, Fayard, 1987, p. 101.

la révolution. En fait, le roman se termine avec une suite de poèmes où elle sera comparée, par l'intermédiaire de l'allégorie de Jésus dans le jardin de Gethsémani, une fois de plus, à une fatalité d'ordre divin :

Mais cette page au livre de la vie
Est la plus sainte et la plus précieuse.
Que tout soit fait ainsi qu'il est écrit,
Et c'est ici que tout doit s'accomplir.
Vois-tu, le temps, ainsi que la Parole,
Peut s'enflammer sans arrêter son cours,
Terrible est la grandeur de la Parole,
C'est son nom que je devrai mourir (p. 700).

Même ambiguïté dans *Le Don paisible* de Mikhaïl Cholokov⁵¹⁰. Ce volumineux roman rappelle le *Opponasse* du poète Édouard Bagritski. Un membre de la « réaction » combat la montée inexorable des Rouges. Le cosaque Girgori Melekhov et Aksinia, séparés par le siècle, ne parviendront jamais à vivre et à s'aimer librement. Au bout de 1400 pages, tous les personnages meurent, à l'exception du protagoniste qui s'est battu pour les troupes de Kornilov et de Kerenski. Comme l'indique Efim Ivanytch, les Cosaques, défaits par les Bolcheviks, risquent la servitude : « À elle [la classe ouvrière], ils lui apportent une vraie libération, mais pour les paysans ce sera un nouvel esclavage, et peut-être pire. Tous égaux, ça n'existe pas dans la vie. Si les bolcheviks gagnent, ça sera bon pour les propriétaires et consorts et mauvais pour les autres » (p. 494). Toute l'horreur de la guerre civile est montrée. Les différents partis multiplient razzias, arrestations, exécutions et meurtres; la dysenterie, le typhus, les poux, la syphilis et le suicide plombent l'air et ravagent les corps⁵¹¹. Melekhov se bat pour les Cosaques, change de camp,

⁵¹⁰ Mikhaïl Cholokov, *Le Don Paisible*, trad. d'Antoine Vitez, Paris, Presses de la cité, 1991. Désormais, les références à ce livre seront rapportées entre parenthèses.

⁵¹¹ Anna Akmatova, *Requiem, Poème sans héros*, trad. de Jean-Louis Backès, Paris Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 2007, p. 95 : « Il vient une odeur de genièvre / Des forêts que ravage le feu. / Les femmes gémissent sur leurs fils, / On entend pleurer dans les villages les veuves ». Aussi, p. 143 : « La vie est finie pour toi, / Tu resteras dans la neige. / Vingt-huit coups de baïonnette, / Cinq balles de fusil. / Il est triste, ce nouveau / Vêtement que j'ai cousu. / Elle aime, elle aime le sang, / Notre terre russe ».

combat pour les Bolcheviks, puis change de camp à nouveau et se résigne à accepter son héritage : « Généraux ou communistes, c'est le même esclavage » (p. 775). Inculte, parfois sauvage, souvent abruti par l'alcool, son héroïsme le pousse à garder un semblant d'humanité : il refuse d'exécuter des prisonniers de guerre : « Nous, nous avons l'habitude de les sabrer au combat, quand ça se trouve, mais nous ne fusillons pas les prisonniers » (p. 1100). La guerre le lasse : « J'en ai assez de faire la guerre. Je ne veux plus faire la guerre pour personne. Je me suis battu tout mon saoul, je suis à bout. J'en ai assez de tout, de la révolution et de la contre-révolution. Tout ce... tout ça peut aller se faire foutre » (p. 1280). Mais au fil des années il a acquis la conviction que la justice est dans la révolution : « Vois-tu, Prokhor, bien sûr, j'aurais dû rester jusqu'au bout dans l'Armée Rouge, et peut-être que les choses se seraient arrangées » (p. 1287). Paria de tous les camps, vestige d'un monde voué à l'anéantissement, l'amour de sa vie enterré par une balle perdue, Melekhov finit seul avec son fils, contre les promesses sombres du nouveau siècle. Comme dans *Le Coquillage* d'Osip Mandelstam :

Pour la gloire à venir, la gloire héréditaire,
 La haute lignée des humains,
 J'aurai perdu ma coupe à la table des pères,
 La gaieté, l'honneur, tout enfin...⁵¹²

2. Staline

2.1 Stalinisme (1). Le stalinisme est-il vraiment quelque chose ? Les avis divergent. D'un côté, des spécialistes de Lénine comme Alain Besançon qui ne voient dans le stalinisme que

⁵¹² Dans *Anthologie de la poésie russe, op. cit.*, p. 378. J'avais l'intention de parler de *La Garde blanche* de Mikhaïl Boulgakov (trad. de Nella Bielski, Paris, Robert Laffont, 1970) mais j'ai déjà dépassé le nombre de pages que je m'étais réservé pour cette section. L'ambiguïté est la même. Voir, p. 438 : « Simplement, la neige fondra, la verte herbe ukrainienne sortira et flottera comme une chevelure de la terre... les épis splendides mûriront... l'air brûlant vibrera sur les champs, et toute trace de sang aura disparu. Le sang ne coûte pas cher sur les terres rouges, et personne ne le rachètera. Personne. » *Ibid*, p. 447 : « Tout passera. Les souffrances, les tourments, le sang, la faim et la peste. Le glaive disparaîtra, et seules les étoiles demeureront, quand il n'y aura plus de trace sur la terre de nos corps et de nos efforts. Il n'est personne au monde qui ne sache cela. Alors pourquoi ne voulons-nous pas tourner nos regards vers elles ? » Le ton est plus comique, cela dit.

l'aboutissement logique du léninisme⁵¹³. De l'autre, des historiens comme Lewin Moshe qui récusent toute forme de continuité entre les deux dirigeants politiques⁵¹⁴. En arrière-plan, un débat sur le totalitarisme⁵¹⁵. Pour les profanes une confusion extrême. En m'appuyant sur le minuscule corpus parcouru dans le cadre de cette thèse, que disent les textes ? Rien de particulièrement choquant, à savoir que l'histoire est composée d'intrigues et qu'il revient aux historiennes et aux historiens d'agencer et de mettre en récit les preuves qui corroborent ce qu'ils souhaitent montrer. L'histoire telle que je la conçois, en dehors du laboratoire de l'écriture, n'est pas rationnelle. Il y a une ligne directe qui relie la centralisation du Parti complétée par Staline et la normalisation de la terreur de Lénine. Cette ligne est plus difficile, voire il ne sert à rien de la tracer à partir du moment où on étudie la condition des animaux domestiques à Moscou dans les années 1940 ou les relations diplomatiques de Staline avec la Chine avant la défaite du Japon. Les débats sur la paternité de telle ou telle idée ne seraient pas intéressants si les mémoires collectives n'étaient pas politiques⁵¹⁶. On attend avec impatience le jour où on pourra étudier avec le même détachement l'élimination planifiée des koulaks et la rébellion d'An Lushan.

⁵¹³ Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, op. cit., p. 332 : « L'érudition moderne – Medvedev encore récemment – n'a aucune peine à démontrer que ce qui est entendu sous le nom de stalinisme, la répression pouvant frapper celui qu'elle classe dans une catégorie idéologique quelconque, "opportuniste", "ennemi du peuple", et simplement "voyou", découle des principes du léninisme ».

⁵¹⁴ Lewin Moshe, *La Formation du système soviétique*, trad. de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1987, p. 16 : « Soit dit entre parenthèses, nous sommes enclins à voir dans le stalinisme non pas une excroissance directe du bolchevisme, mais plutôt un phénomène autonome et parallèle en même temps que son fossoyeur. Le stalinisme fut un système à part entière parce qu'il a entièrement redéfini les buts et les stratégies des premiers fondateurs pour former quelque chose de nouveau ».

⁵¹⁵ Marc Angenot, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière*, op. cit., vol. 3, p. 431 : « Le concept de "stalinisme" avec sa dimension pathologique a servi à des usages contradictoires. À gauche, il a servi à faire la part du feu, à isoler une regrettable période du "culte de la personnalité" 1929-1953 pour n'avoir pas à jeter la suspicion sur toute l'histoire soviétique depuis la révolution bolchevique. Il a servi également à écarter l'englobant concept de "totalitarisme" en insistant sur la personnalité pathologique, "paranoïaque" et cruelle du *Vojd'* pour n'avoir pas à mettre en cause la nature du régime ». Sur les livres qui ont pour sujet la « responsabilité du marxisme », voir du même auteur *L'Histoire des idées*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2014, p. 257-262.

⁵¹⁶ Enzo Traverso, *Le Passé : modes d'emploi*, Paris, La Fabrique, 2005.

En 1926, deux ans après la mort de Lénine, Boris Souvarine, ancien militant du Parti communiste français et futur biographe de Staline, observait avec inquiétude la bureaucratisation accélérée du Parti en Russie :

Dictature du prolétariat, et non dictature du secrétariat ; restauration de l'autorité de la loi et abolition de l'arbitraire ; démocratie ouvrière et non bureaucratie parasitaire : là seulement est le salut. Ce n'est pas avec des mesures policières qu'on tranche une question de régime, qu'on résout des problèmes de production. Si le récent Comité central avait suivi ceux qui réclamaient l'arrestation des chefs de l'opposition, cela n'eût amélioré en rien la situation tant à l'intérieur du Parti qu'à l'extérieur. Les véritables responsables de l'opposition et des fractions ne sont pas ceux qui les font mais ceux qui les rendent inévitables⁵¹⁷.

Souvarine fait écho à la Déclaration des 46 de « l'opposition de gauche », envoyée en 1923 par Trotski au Comité central contre le manque de transparence et les prises de décision de plus en plus unilatérales du Politburo, à la tête duquel siège Staline. Lénine, déjà au *XI^e Congrès*, déplorait les problèmes causés par la prolifération des commissions : « Le diable lui-même se casserait la jambe dans les commissions ; pas moyen de trouver le responsable ; tout est embrouillé ; en fin de compte, on prend une décision au terme de laquelle tout le monde est responsable⁵¹⁸ ». Contraint de céder la place à d'autres pour des raisons de maladie en 1922, il avait anticipé les fractions à venir. Dans ce qui passe pour son *Testament*, qui n'a circulé qu'à l'interne, il critiquait la rusticité de Staline et cherchait à le destituer de son poste :

Post-scriptum. Staline est trop brutal, et ce défaut, pleinement supportable dans les relations entre nous, communistes, devient intolérable dans la fonction de secrétaire général. C'est pourquoi je propose aux camarades de réfléchir au moyen de déplacer Staline de ce poste et de nommer à sa place un homme qui, sous tous les rapports, se distingue de Staline par une supériorité – c'est-à-dire qu'il soit plus patient, plus loyal, plus poli et plus attentionné envers les camarades, moins capricieux, etc. Cette circonstance peut paraître une bagatelle insignifiante, mais je pense que pour prévenir une scission, et du point de vue des rapports entre Staline et Trotski que j'ai examinés plus haut, ce n'est pas une bagatelle, à moins que ce ne soit une bagatelle pouvant acquérir une signification décisive⁵¹⁹.

⁵¹⁷ Boris Souvarine, *Où va la révolution russe ?* 1926, https://www.marxists.org/francais/general/souvarine/works/1926/08/souvarine_19260801.htm.

⁵¹⁸ Vladimir Lénine, *XI^e Congrès du P.C.*, op. cit.

⁵¹⁹ *Idem*, *Testament*, 1922, https://www.marxists.org/francais/lenin/oeuvres/vol_36.htm.

Aucun lien entre Lénine et Staline donc, comme le clamera Trotski dans *The Revolution Betrayed* en 1937 : « The bureaucracy conquered something more than the Left Opposition. It conquered the Bolshevik party. It defeated the program of Lenin⁵²⁰ ». Ce n'est pas si simple. De la même façon que Lénine a pu trouver dans Engels et Marx des phrases pour justifier certaines politiques autoritaires, Staline possède sous la main une pléthore de textes (et d'actes) de Lénine pour justifier sa mainmise sur le pouvoir. Dans *Les Tâches immédiates du pouvoir des Soviets* de 1918, par exemple, Lénine affirmait que « toute grande industrie mécanique, qui constitue justement la source et la base matérielle de production du socialisme, exige une unité de volonté rigoureuse, absolue, réglant le travail commun de centaines, de milles et de dizaines de milliers d'hommes » et que le meilleur moyen d'en assurer le bon fonctionnement était « par la soumission de la volonté de milliers de gens à celle d'une seule personne ». Et de préciser que « cette soumission rappellera plutôt la direction délicate d'un chef d'orchestre » mais qu'en cas d'insubordination ou d'un manque de discipline « elle peut revêtir des formes tranchées, dictatoriales⁵²¹ ». En fait, dès 1921 Lénine avait indiqué le meilleur moyen de prévenir toute forme de bureaucratisme :

⁵²⁰ Léon Trotski, *The Revolution Betrayed*, éd. de Max Eastman, New York, Dover publications, 2019. Ne pas oublier que Trotski, en 1903, se rangeait avec Martov contre Lénine. Voir dans l'anthologie de Jean Baechler, *Politique de Trotsky [sic]*, Armand Colin, Paris, 1968, p. 187 : « « [L]e camarade Lénine transforma le modeste soviét en un tout-puissant Comité du salut public, afin d'y prendre pour lui le rôle de Robespierre "l'Incorruptible" ». Lire aussi la lettre écrite en prison de Nikolaï Ivanovitch Boukharine, *Lettre à la génération future des dirigeants du parti*, 1937, https://www.marxists.org/francais/boukharine/works/1937/02/nibouk_19370200.htm : « À cette époque, les organes de la Tcheka méritaient toute notre confiance, notre respect, et nul n'aurait songé à contester leur autorité. Aujourd'hui, les organes du NKVD, dans leur majorité, constituent une organisation dégénérée de bureaucrates sans idéaux, moralement déchus mais grassement rémunérés ; avides de médailles et de gloire, ils se parent de l'autorité de la Tcheka à seule fin d'alimenter la méfiance malade de Staline (j'ai peur d'en dire plus) [...]. Les premiers, nous nous sommes engagés vers un but unique, empruntant un chemin que personne n'avait encore pris. C'était une autre époque, avec d'autres pratiques. Dans la *Pravda* [journal du Parti], une colonne était réservée à la discussion, tout le monde y participait, les uns comme les autres nous nous efforcions de trouver des voies nouvelles, nous nous disputions, pour nous réconcilier ensuite et avancer ensemble ».

⁵²¹ Vladimir Lénine, *Les Tâches immédiates du pouvoir des Soviets*, 1918, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1918/04/vil19180428.htm>. Plus bas, Lénine écrit : « Plus nous devons nous affirmer résolument aujourd'hui pour un pouvoir fort et sans merci, pour la dictature personnelle dans telles branches du travail, dans tel exercice de fonctions de pure exécution, et plus doivent être variés les formes et les moyens

Car les conquêtes de la révolution ne peuvent plus être aujourd'hui ce qu'elles étaient auparavant. Elles changent nécessairement de caractère, du fait que le front militaire a cédé la place au front économique, du fait que nous passons à une nouvelle politique économique, du fait que des conditions présentes qui réclament en premier lieu le relèvement du rendement du travail, le renforcement de la discipline du travail. Dans une telle période, la principale conquête de la révolution consiste en une amélioration intérieure, peu saillante, qui ne saute pas aux yeux, qu'on ne voit pas de prime abord : amélioration du travail, de son organisation, de ses résultats ; amélioration dans le sens de la lutte contre les influences dissolvantes que l'élément petit-bourgeois et petit-bourgeois-anarchiste exerce sur le prolétariat et sur le Parti. Pour réaliser cette amélioration, il faut épurer le Parti, le débarrasser des éléments qui perdent le contact avec la masse sans parler, bien entendu, des éléments qui déshonorent le Parti aux yeux de la masse). Il est évident que nous n'obéirons pas à toutes les suggestions de la masse, car elle aussi se laisse parfois emporter, surtout aux années de fatigue exceptionnelle, de surmenage, de privations et de souffrances excessives, par des dispositions d'esprit qui n'ont rien de progressiste.

Lénine concluait avec ces phrases programmatiques : « Il faut chasser du Parti les filous, les communistes bureaucratisés, malhonnêtes, mous, et les mencheviks qui ont “repeint façade” mais qui, dans l'âme, sont restés des mencheviks⁵²² ». Deux ans plus tôt, *Les Tâches de la III^e Internationale* était encore plus violent. Contre la tentative de l'Internationale de Berne de remettre au goût du jour les politiques de la Deuxième Internationale (les thèses de Kautsky, etc.), Lénine accusait les membres de former « *une organisation d'agents de l'impérialisme international, qui agissent à l'intérieur du mouvement ouvrier, et font pénétrer dans ce mouvement l'influence bourgeoise, les idées bourgeoises, le mensonge bourgeois et la dépravation bourgeoise* ». Fidèle à sa tactique, il défendait l'emploi d'« *un travail illégal systématique, sur tous les plans*⁵²³ ». Enfin, dans le *XI^e Congrès du P.C.*, il imputait les échecs de la politique économique à des bandes de gardes blancs et de saboteurs : « Certes, il est exact qu'il y a des saboteurs, et qu'il faut les combattre⁵²⁴ ».

de contrôle par en bas, afin de paralyser la moindre déformation possible du pouvoir des Soviets, afin d'extirper encore et toujours l'ivraie du bureaucratisme ».

⁵²² *Idem*, *Sur l'Épuration*, 1921, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1921/09/vil19210920.htm>.

⁵²³ *Idem*, *Les Tâches de la III^e Internationale*, 1919, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1919/07/vil19190714ti.htm>. Le corpus Lénine est un puits sans fond. Sans les indications du livre déjà cité de Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, il aurait été impossible pour moi de m'y orienter.

⁵²⁴ Vladimir Lénine, *XI^e Congrès du P.C.*, *op. cit.*

Staline, on le constate, n'invente rien. Il capitalise à son tour sur la peur du complot pour rejeter toute forme de critique. Le Parti a triplé ses effectifs entre 1924 et 1928 (1 300 000 membres) et une nouvelle génération de cadres prend la relève. Staline combat le fractionnisme et tous « ces groupes petits-bourgeois [qui] pénètrent d'une façon ou de l'autre dans le Parti » et qui apportent « l'esprit d'hésitation et d'opportunisme, l'esprit de démoralisation et d'incertitude ». Soit, en amont, les compagnons de route de la première génération, toujours attachés à leur compréhension arriérée du marxisme et, en aval, quiconque ralentit la marche du progrès. Car « [c]e sont eux principalement qui représentent la source du fractionnisme et de la désagrégation, la source du Parti qu'ils sapent du dedans⁵²⁵ ». En 1928, un an après l'exil de Trotski, Staline cite à plusieurs reprises *La Maladie infantile* de Lénine et annonce qu'il doit à son tour punir les déviations à droite et les déviations à gauche : « Ainsi, vous le voyez, ces deux dangers, celui de “gauche” comme celui de droite, ces deux déviations à l'égard de la ligne léniniste, la droite comme la “gauche”, aboutissent, bien que par des voies différentes, à un seul et même résultat. Lequel de ces deux dangers est le pire ? Je crois que tous les deux sont pires ». La seule solution ? La discipline, car « la tâche consiste à liquider la lutte intérieure, à resserrer l'unité de l'organisation de Moscou » et qu'il « est indispensable de poser la question d'une discipline de fer dans le Parti et de la soumission absolue des membres du Parti à cette discipline⁵²⁶ ». En 1929, pendant la purge du Grand Tournant, Staline identifie deux maux : le principe d'électivité et le droit illimité à la discussion. Il est nécessaire pour la survie de la révolution de réprimer ces emballements et de

⁵²⁵ Joseph Staline, *Les Questions sur le léninisme*, trad. non signée, Moscou, Éditions en Langues Étrangères, 1949, p. 103-104. Les textes ne sont pas disponibles sur la base de données à laquelle je me réfère souvent. Je me suis donc rabattu sur cette vieille et volumineuse édition de 800 pages. Ce n'est pas complet, mais on y trouve l'essentiel.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 276 et p. 282. Voir aussi en 1930, p. 436 : « Le discrédit de la direction du Parti est justement ce terrain premier sur lequel peut se déclencher la lutte des fauteurs de la déviation de droite contre le Parti. Ce terrain, ce sont les surenchérisseurs de “gauche” qui le fournissent par leurs erreurs et leurs déformations. C'est pourquoi, afin de combattre avec succès l'opportunisme de droite, il faut vaincre les erreurs des opportunistes de “gauche”. Les surenchérisseurs de “gauche” sont objectivement les alliés des fauteurs de la déviation de droite ».

suivre la « ligne générale » du Parti, laquelle est définie par les militants, bien sûr, mais reste confirmée par le garant de l'unité du Parti qu'est le Comité central, dirigé lui- par le camarade Staline (le centralisme démocratique)⁵²⁷.

Lénine, dans *The State and the Revolution*, un de ses écrits les plus complets de 1917, planifiait terminer la révolution en deux temps. L'État, nous l'avons vu, servait temporairement à éliminer les opposants politiques et à préparer l'avènement d'un régime socialiste sans distinction de classe, puis il disparaissait. Avec Staline, l'État a pour principale fonction « de préserver le système de classes et les privilèges tels qu'ils s'étaient mis en place durant la période d'industrialisation forcée ». Lénine, après la guerre civile et après une première tentative ratée de collectiviser les terres paysannes, avait été forcé de travailler en collaboration avec d'anciens tsaristes et des experts non communistes. Il militait, sans l'avouer, en faveur d'une forme de dirigisme, avec l'espoir de créer sa propre intelligentsia. Avec Staline, ces questions deviennent secondaires, seule compte la complète allégeance au Parti :

Son but, commun avec celui de l'inquisition, était de forcer les hommes de réflexion à renoncer à leur indépendance de pensée et à leurs principes moraux pour s'identifier avec un parti et des options politiques qu'ils jugeaient inacceptables, était précisément ce qu'on leur demanda de faire : se prosterner, s'humilier pour dire leur profond repentir – sous peine d'être accusés de trahison. La formule « le doute équivaut à la trahison » fut l'un des instruments les plus meurtriers de la réaction morale et culturelle qui frappa le pays au plus fort de son édification économique et militaire⁵²⁸.

⁵²⁷ Nicolas Werth, *Être communiste en URSS sous Staline*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2017, p. 179. Voir aussi dans André Gide, *Retour de l'U.R.S.S.*, 1936, <http://www.gutenberg.ca/ebooks/gide-urss/gide-urss-00-h.html#foottag3> : « Nous admirons en U.R.S.S. un extraordinaire élan vers l'instruction, la culture ; mais cette instruction ne renseigne que sur ce qui peut amener l'esprit à se féliciter de l'état de choses présent et à penser : O U.R.S.S... Ave ! *Spes unica* ! Cette culture est toute aiguillée dans le même sens ; elle n'a rien de désintéressé ; elle accumule et l'esprit critique (en dépit du marxisme) y fait à peu près complètement défaut. Je sais bien : on fait grand cas là-bas, de ce qu'on appelle "l'auto-critique". Je l'admiraïs de loin et pense qu'elle eût pu donner des résultats merveilleux, si sérieusement et sincèrement appliquée. Mais j'ai vite dû comprendre que, en plus des dénonciations et des remontrances (la soupe du réfectoire est mal cuite ou la salle de lecture du club mal balayée) cette critique ne consiste qu'à demander si ceci ou cela est "dans la ligne" ou ne l'est pas. Ce n'est pas elle, la ligne, que l'on discute. Ce que l'on discute, c'est de savoir si telle œuvre, tel geste ou telle théorie est conforme à cette ligne sacrée. Et malheur à celui qui chercherait à pousser plus loin ! Critique en-deçà, tant qu'on voudra. La critique au-delà n'est pas permise. Il y a des exemples de cela dans l'histoire ».

⁵²⁸ Lewin Moshe, *La Formation du système soviétique*, *op. cit.*, p. 308 et p 347. André Gide, *op. cit.* : « En U.R.S.S. il est admis d'avance et une fois pour toutes que, sur tout et n'importe quoi, il ne saurait y avoir plus d'une opinion. Du reste, les gens ont l'esprit ainsi façonné que ce conformisme leur devient facile, naturel, insensible, au point que je ne

En 1934, à la suite de l'assassinat du membre du Parti communiste Kirov (ordonné par Staline), la transformation est complète. Le mythe du sabotage entérine les arrestations et les exécutions les plus arbitraires. Les procès de Zinoviev, Kamenev et Smirnov servent à alimenter le mensonge d'une justice en manque d'ennemis. Avec l'aide de la police, Staline peut multiplier les purges pour tous les prétextes (agents impérialistes, fantôme de Trotski, etc.). Dans son *Rapport au XVII^e congrès du P.C. de l'U.R.S.S.*, Staline déclame qu'« une parfaite cohésion, tant au point de vue idéologique et politique, qu'au point de vue de l'organisation, s'est donc manifestée dans les rangs de notre Parti⁵²⁹ ». Comme l'écrit Nicolas Werth, il n'y a plus moyen de revenir en arrière : « On ne peut pas reconnaître que ce qui a été construit n'est pas le vrai socialisme ; on ne peut pas affronter la réalité ; à savoir que ce vrai "socialisme" constitue un système de servage étatique universel. Donc, il faut s'en sortir par le mensonge systématique⁵³⁰ ».

Entre 1937 et 1938 le NKVD (nouveau visage de la Guépéou et de la OGPU) arrête un million et demi de personnes. Cette étape marque le début de la Grande Terreur. Marchands,

pense pas qu'il y entre de l'hypocrisie. Sont-ce vraiment ces gens-là qui ont fait la révolution ? Non ; ce sont ceux-là qui en profitent. Chaque matin, la *Pravda* leur enseigne ce qu'il sied de savoir, de penser, de croire. Et il ne fait pas bon sortir de là ! De sorte que, chaque fois que l'on converse avec un Russe, c'est comme si l'on conversait avec tous. Non point que chacun obéisse précisément à un mot d'ordre ; mais tout est arrangé de manière qu'il ne puisse pas dissembler. Songez que ce façonnement de l'esprit commence dès la plus tendre enfance... ». Voir aussi le poème *Minuit à Moscou* de Mandelstam dans *L'Horizon est en feu*, éd. de Jean-Baptiste Para, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 2005, p. 73 : « Il forge des chaînes, décret après décret... / Dans les yeux, dans le front, le ventre et le portrait // De tout supplice sa lippe se régale / Le Géorgien a le torse martial ». Du même auteur, le poème *Le Crépuscule de la liberté* dans le recueil *Tristia*, *op. cit.* : « Célébrons, frères, le fatal fardeau / Qu'en pleurs le chef du peuple prend. / Célébrons du pouvoir le ténébreux fardeau. / Son joug intolérable. / Qui a un cœur, ô temps ! celui-là doit entendre / Couler par le fond ton vaisseau » (p.75).

⁵²⁹ Joseph Staline, *Les Questions sur le léninisme*, *op. cit.*, p. 652.

⁵³⁰ Nicolas Werth, *op. cit.*, p. 217. Un des meilleurs portraits de Staline au faite de sa gloire se trouve dans le roman *Le Premier cercle* de Soljenitsyne (trad. de Henri-Gabriel Kybarthi, Robert Laffont, 1968) : « Tout, semblait-il, tout ce qui était possible avait été fait pour assurer son immortalité. Mais Staline estimait que ses contemporains, même s'ils l'appelaient le Plus Sage des Sages, ne l'admiraient cependant pas autant qu'il le méritait, il estimait qu'ils étaient superficiels dans l'extase qu'ils lui témoignaient et qu'ils n'en étaient pas encore arrivés à comprendre la profondeur de son génie. [...] Toutefois, la moitié de l'Univers, il la tenait contre son sein et cette moitié était harmonieuse et claire. C'était seulement la seconde moitié – la réalité objective – qui se tordait dans la brume universelle. [...] L'espace, il l'avait lui-même décrit comme la condition fondamentale à l'existence de la matière, mais, s'étant rendu maître d'un sixième de la matière terrestre, il avait commencé à en avoir peur. C'était ce qu'il y avait d'agréable dans son bureau de nuit : là, il n'y avait pas d'espace » (p. 151-155).

propriétaires, chômeurs, artistes, la vieille garde communiste – l'éventail des dérivations se déploie à l'infini. Au total, environ 700 000 morts. Certains de ces massacres sont ethniques⁵³¹. Boukharine en avait lancé l'idée, en prison⁵³². Dans une lettre à Iéjov (le prédécesseur de Beria), Staline indique qu'il faut recenser et trier les prisonniers en deux catégories : les plus hostiles (à fusiller) et les autres (à déporter). Le 30 juillet, l'« Ordre opérationnel du NKVD » numéroté 00447 légalise l'horreur : « Les organes de la Sécurité d'État ont devant eux une tâche capitale – annihiler sans pitié toute cette bande d'éléments antisoviétiques, défendre le peuple soviétique travailleur, pour enfin finir une fois pour toutes avec le travail de sape mené par les éléments contre-révolutionnaires contre les fondements même de l'État soviétique⁵³³ ».

2.2 Stalinisme (2). Staline s'illustrera en « réglant » l'épineuse question paysanne. Ces décisions se dessinent sur fond de crise agricole et finissent en génocide. En 1927, après le 15^e Congrès du Parti, Staline décide de changer les politiques de la N.E.P, précédemment mises en place par Lénine pour revitaliser le marché et donner une plus grande marge de manœuvre à la classe paysanne. Confronté à une crise des céréales sans précédent, Staline estime que le secteur privé des villages doit être pris en charge par les secteurs socialistes des villes. L'intéressent notamment les kolkhozes et les sovkhozes, ces petits organismes autour desquels il pense qu'il serait possible de fusionner les 25 millions de fermes existantes en de plus grandes exploitations.

⁵³¹ Voir *De Lénine à Gagarine* d'Alexandre Sumpf, cité à plusieurs reprises dans Marc Angenot, *op. cit.* Voir aussi Stéphane Courtois (dir.), *Le Livre noir du communisme*, *op. cit.*, p. 287.

⁵³² Nikolai Ivanovitch Boukharine, *Lettre à Staline*, 1937, https://www.marxists.org/francais/boukharine/works/1937/12/nibouk_19371210.htm : « Il y a la grande et audacieuse idée de purge générale a) en relation avec la menace de guerre, b) en relation avec le passage à la démocratie. Cette purge touche a) les coupables, b) les éléments douteux, c) les potentiellement douteux. Elle ne peut évidemment pas me laisser de côté. Les uns sont mis hors d'état de nuire d'une façon, les autres d'une autre façon, les troisièmes, encore différemment. De cette manière, la direction du Parti ne prend aucun risque, se dote d'une garantie totale ».

⁵³³ Yves Cohen, *Le Siècle des chefs*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, p. 770-778.

Après une première tentative vouée à l'échec (manque d'organisation, politiques répressives et contre-productives contre les "ennemis de classe", etc.), le débat divise le Comité central :

Les différences entre la droite et les staliniens peuvent se résumer en une controverse autour d'un seul et unique problème : « l'industrialisation et la transformation des campagnes devaient-elles se faire essentiellement par des méthodes politico-économiques ou, au contraire, en recourant à des mesures exceptionnelles », en d'autres termes à la contrainte ?

En opposition à la thèse stalinienne de la lutte des classes, qui allait en s'amplifiant avec les progrès du socialisme, le mot d'ordre de Boukharine était « Pas de troisième révolution ! ». Dans son esprit, le temps n'était pas encore venu de produire le communisme dans les campagnes. L'alliance avec la paysannerie (*smytchka*) devait avant tout être maintenue sur la base du mouvement coopératif⁵³⁴.

Cette coopération aura lieu mais ne mènera à rien, en raison de la lourdeur et de l'inefficacité des procédés. La collectivisation complète se fera autrement, contre le modèle coopératif. La vision de Staline se fonde sur sa compréhension de la lutte des classes. Si les koulaks (les paysans riches et propriétaires) refusent de vendre leurs excédents à l'État, s'ils espèrent remporter davantage en vendant leurs produits au secteur privé, ce ne peut être qu'en raison de leur rapacité de petits-bourgeois capitalistes. L'État socialiste a tous les droits de multiplier les impôts extraordinaires pour mener à terme la révolution. Les caisses doivent servir non pas à importer du blé, mais à financer la machinerie lourde et à construire l'industrialisation, comme le dicte le plan quinquennal adopté en avril 1929. D'ailleurs, à ce sujet, les résultats dépassent les prévisions les plus audacieuses et on peut parler, selon Staline, d'une véritable accélération du développement. La crise se réglera à partir du moment où les koulaks cesseront d'être égoïstes (de cacher leur produit pour survivre) et aideront l'État à stocker le blé, en participant volontairement aux grands travaux.

Enfin, une seconde circonstance, qui représente un point essentiel de nos difficultés de conjoncture en matière de stockage du blé. Je veux parler de la résistance des éléments koulaks des campagnes à la politique du pouvoir soviétique touchant le stockage du blé. [...] Elle atteste que les couches aisées de la campagne, qui détiennent des excédents considérables de blé et jouent sur le marché du blé un

⁵³⁴ Lewin Moshe, *La Formation du système soviétique*, op. cit, p. 155. Quand je ne cite pas directement Staline, je le suis de près dans les prochaines lignes. Les auteurs s'amusent à noter que la collectivisation dont Staline se fera le champion pendant un certain temps (avant de revenir à un modèle plus proche de Boukharine) était celle défendue par l'aile gauche de Trotski. C'est pour cela que Soljenitsyne écrit dans *Le Premier Cercle*, op. cit. : « Par un regrettable concours de circonstances, il arrivait toujours que les opposants dont on s'était débarrassés se révélaient avoir raison sur un point. Transpercé par leur pensée hostile, Staline prêtait une oreille prudente à leurs voix qui lui parvenaient d'au-delà de la tombe » (p. 151).

rôle important, ne veulent pas nous livrer de bon gré la quantité nécessaire de blé aux prix établis par le pouvoir des Soviets. [...] Le koulak sait que le blé est la valeur des valeurs. Le koulak sait que les excédents de blé sont non seulement pour lui un moyen de s'enrichir, mais aussi un moyen d'asservir les paysans pauvres⁵³⁵.

Le 7 novembre 1929, pendant son discours sur le Grand Tournant, Staline se flatte des prochains succès de la collectivisation kolkhoze. « Il est évident que notre grande agriculture socialiste (kolkhozes et sovkhozes), qui est jeune, a devant elle un bel avenir, qu'elle fera des miracles de croissance ». Il s'explique : « Qu'est-ce à dire ? C'est que le paysan moyen a pris le chemin des kolkhozes ». Pour le dire autrement, il faut dékoulakiser les campagnes. Le 27 décembre, pendant un discours prononcé à la conférence des marxistes spécialistes de la question agraire, Staline annonce officiellement l'envergure de sa nouvelle politique :

Qu'est-ce à dire ? C'est que de la politique de *limitation* des tendances exploiteuses du koulak nous avons passé à la politique de *liquidation* du koulak comme classe. [...] Et maintenant ? Où en sont les choses ? Maintenant, nous avons une base matérielle suffisante pour frapper le koulak, briser sa résistance, le liquider comme classe et *remplacer* sa production par celle des kolkhozes et des sovkhozes. [...] Voilà pourquoi, ces derniers temps, nous avons passé de la politique de *limitation* des tendances exploiteuses du koulak à la politique de *liquidation du koulak comme classe*⁵³⁶.

Malgré l'excellente récolte de 1930 (la meilleure depuis 1913), la situation du pays s'aggrave. Comme les chiffres sont gonflés, on exagère les excédents et les prélèvements de l'État empêchent les travailleurs de survivre⁵³⁷. Les koulaks ne reçoivent aucune compensation en échange de la mise en commun de leurs outils, le gouvernement et les agents locaux emploient de grandes ressources pour prévenir toute forme de solidarité. En conséquence, les rendements diminuent, la

⁵³⁵ Joseph Staline, *Les Questions du léninisme*, op. cit., p. 354-355.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 407-409.

⁵³⁷ George Orwell, 1984, trad. de Josée Kamoun, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1950, p. 59 : « Ainsi, le ministère de l'Abondance avait, dans ses prévisions, estimé le nombre de bottes fabriquées dans le trimestre à cent-quarante millions de paires. Le chiffre indiqué par la production réelle était soixante-dix millions. Winston, cependant, en récrivant les prévisions donna le chiffre de cinquante-sept millions, afin de permettre la déclaration habituelle que les prévisions avaient été dépassées. Dans tous les cas, soixante-deux millions n'était pas plus près de la vérité que cinquante-sept millions ou que cent quarante-cinq millions. Très probablement, personne ne savait combien, dans l'ensemble, on en avait fabriqué. Il se pouvait également que pas une seule n'ait été fabriquée. Et personne, en réalité, ne s'en souciait ».

crise dégénère en famine et une peste tue des millions de personnes⁵³⁸. Pour Staline, la solution consiste non pas à remettre en question l'idée de collectivisation, non pas non plus à aider la population, mais à tuer les agents terroristes ou inaptes qui minent la politique du Parti :

Il n'y a aucune raison maintenant de tolérer plus longtemps ces scorpions et ces buveurs de sang qui mettent le feu aux kolkhoz, qui assassinent les militants Kolkhoziens et cherchent à saboter les semailles, c'est aller contre les intérêts des ouvriers et des paysans⁵³⁹.

Staline prétend défendre la propriété sociale, mais sa politique a pour cible la nation ukrainienne, notamment (mais pas exclusivement), qui avait refusé de participer à la collectivisation forcée. Pendant l'Holodomor (1932-1933), l'État bloquera les chaînes d'approvisionnement, interdira à la population de se déplacer, imposera un passeport intérieur, refusera l'aide étrangère et déportera plusieurs dizaines de milliers de Cosaques, de Kubans, etc. D'où, en suivant les livres de Norman Naimark, l'appellation de génocide⁵⁴⁰.

⁵³⁸ Alexandre Soljenitsyne, *L'Archipel du Goulag*, op. cit., p. 808.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 443. Ces lignes se lisent comme un refrain. On les retrouve dans le *Bilan du premier plan quinquennal* de 1933 de Joseph Staline, op. cit. : « Ils organisent le sabotage dans les kolkhozes, dans les sovkhoses ; et certains d'entre eux, au nombre desquels figurent mêmes des professeurs, vont, dans leur ardeur à nuire, jusqu'à inoculer la peste et le charbon au bétail des kolkhozes et des sovkhoses, jusqu'à favoriser la propagation de la méningite chez les chevaux, etc. Mais l'essentiel n'est pas là. L'essentiel dans l'"activité" de ces ci-devant, c'est qu'ils organisent le vol et le pillage en masse des biens de l'État, des biens des coopératives, de la propriété des kolkhozes » (p. 534). Voir aussi dans *Le Travail à la campagne* de la même année : « Les koulaks sont battus, mais ils sont encore loin d'être complètement liquidés. Bien plus, ils ne le seront pas encore de sitôt, si les communistes bayent aux corneilles, bêtement, dans l'idée que les koulaks descendront d'eux-mêmes dans la tombe, par l'effet, pourrait-on dire, de leur évolution spontanée » (p. 552).

⁵⁴⁰ Norman M. Naimak, *Stalin's Genocides*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 44-45 : « Can the Ukrainian famine be considered genocide ? It would seem so. There is a great deal of evidence of government connivance in the circumstances that brought on the shortage of grain and bad harvest in the first place and made it impossible for Ukrainians to find food for their survival. Most scholars agree that there was enough grain in the Soviet Union in this period to feed everyone in Ukraine at a minimal level. The state's strategic reserves were estimated at three million tons, enough to provide crucial relief for almost all of the starving peasants. But forced requisitioning removed the margin of sufficiency and sank the region into famine, desperation, and cannibalism. The Soviet Union continued to export grain in substantial quantities (some 1.8 million tons in 1933) to meet its obligations abroad and fund industrialization. There had been food riots and strikes in the cities during the spring of 1932 ; Stalin and his lieutenants decided that they would feed the cities and workers but not the Ukrainian class and national enemies in the countryside. [...] There is not a lot of evidence that Stalin himself ordered the Ukrainian miller famine, but there is reason to believe he knew about it, understood what was happening, and was completely indifferent to the fate of the victims. This may not be enough evidence to convict him in an international court of justice as a genocidaire, but that does not mean the event itself cannot be judged as genocide. Recent international jurisprudence concludes that a historical event – such as the massacre in Srebrenica in July 1995 – can constitute genocide without the demonstration that specific perpetrators were guilty of the crime ». Il y a trop d'informations dans le livre pour que je puisse adéquatement résumer.

2.3 Et en littérature ? Dès le 27 juin 1929, Staline avait fait transférer les détenus des prisons dans des camps de travail. À partir de 1933, dans *Le Bilan du premier plan quinquennal*, Staline, débordant d'optimisme, inaugure le début d'une nouvelle ère :

Voilà sur quelle base ont grandi rapidement chez nous dans la première période quinquennale l'essor de la construction nouvelle, le vibrant enthousiasme dans tous les domaines de l'édification, l'héroïsme et le travail de choc sur les nouveaux chantiers, les rythmes de développement impétueux.

C'est d'abord qu'on a *supprimé* le chômage et fait disparaître l'incertitude du lendemain chez les ouvriers. C'est ensuite, qu'on a étendu l'édification des kolkhozes à la presque totalité des paysans pauvres ; que, sur cette base, on a sapé la différenciation de la paysannerie en koulaks et paysans pauvres, et *supprimé*, de ce fait, la misère et le paupérisme à la *campagne*⁵⁴¹.

En 1934, contre des pays capitalistes ruinés par les crises économiques, Staline vante le progrès économique de l'U.R.S.S. :

Au milieu de ces flots déchaînés des perturbations économiques et des catastrophes politiques et militaires, l'U.R.S.S. se dresse à l'écart, tel un roc ; elle poursuit son œuvre d'édification socialiste et de lutte pour le maintien de la paix. Si, là-bas, dans les pays capitalistes, la crise économique continue à déferler, en U.R.S.S. l'essor se poursuit aussi bien dans l'industrie que dans l'agriculture. Si, là-bas, dans les pays capitalistes, on assiste aux préparatifs fébriles d'une nouvelle guerre pour un nouveau partage du monde et des sphères d'influence, l'U.R.S.S. poursuit une lutte systématique et opiniâtre contre les menaces de guerre et pour la paix ; et l'on ne peut pas dire que les efforts de l'U.R.S.S., dans ce domaine, ne soient couronnés d'aucun succès⁵⁴².

Dans le même rapport, Staline avance que « la suppression des classes parasites a fait disparaître l'exploitation de l'homme par l'homme ». Les arguments se répètent en chaîne : « la suppression de l'exploitation, la suppression du chômage à la ville, la suppression de la misère au village⁵⁴³ ». Une année plus tard, dans son discours prononcé à la première conférence des stakhanovistes, Staline décrit en termes élogieux une nouvelle méthode de travail (le système stakhanoviste) qui promet des rendements individuels inouïs⁵⁴⁴. Ces avancées spectaculaires ont deux causes.

⁵⁴¹ Joseph Staline, *Les Questions du léninisme*, op. cit., p. 515 et p. 524-525.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 573.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 616.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 661 et p. 666 : « Le mouvement stakhanoviste est un mouvement des ouvriers et des ouvrières qui s'assigne pour but de dépasser les normes techniques actuelles, de dépasser les capacités de rendement prévues, de dépasser les plans de production et balances existants. Dépasser – parce que ces normes-là sont, elles, déjà vieilles pour notre

D’abord, l’amélioration matérielle du travail : « La vie maintenant est meilleure, camarades. La vie est devenue plus joyeuse. Et quand on a de la joie à vivre, le travail va bon train. D’où les normes de rendement élevées. D’où les héros et héroïnes du travail ». Ensuite, corollaire de ce qui précède, l’absence de toute forme d’exploitation : « Chez nous les gens ne travaillent pas pour les exploiters, pour enrichir les parasites, mais pour eux-mêmes, pour leur classe, pour leur société à eux, la société soviétique, où l’élite de la classe ouvrière est au pouvoir. Et c’est pourquoi le travail chez nous a une portée sociale – il est affaire de dignité et de gloire ». En 1936, avant de signer la nouvelle constitution, Staline renchérit : « Comme vous le voyez, la classe ouvrière de l’U.R.S.S. est une classe ouvrière absolument nouvelle, affranchie de l’exploitation, une classe ouvrière comme n’en a jamais connu l’histoire de l’humanité⁵⁴⁵ ».

En littérature, le groupe La Forge, fondé par Michel Hérassimov, en phase avec cette propagande, s’affaira à glorifier le travail et la machine – avant d’être rapidement oublié par l’histoire⁵⁴⁶ :

C’est sous un ciel plein de fumée
Que j’ai forgé mes fleurs de fer,
Non dans la nature embaumée
Parmi ses charmes doux et clairs.

Mes fleurs ne sont point caressées
Par le soleil, et le croissant

temps, pour nos hommes nouveaux. Ce mouvement renverse l’ancienne façon de concevoir la technique, il renverse les anciennes normes techniques, les anciennes capacités de rendement prévues, les anciens plans de production, et il réclame des normes techniques, des capacités de rendement, des plans de production nouveaux, plus élevés. Il est appelé à faire une révolution dans notre industrie [...]. Par quoi les choses ont-elles commencé ? Stakhanov a élevé la norme technique de l’Extraction de charbon de cinq ou six fois, si ce n’est plus. » *Ibid*, p. 667-668 pour les prochaines citations. Dans André Gide, *Retour de l’U.R.S.S.*, *op. cit.* : « Dans une des usines que nous visitons, qui fonctionne à merveille (je n’y entends rien ; j’admire de confiance les machines ; mais m’extasie sans arrière-pensée devant le réfectoire, le club des ouvriers, leurs logements, tout ce que l’on a fait pour leur bien-être, leur instruction, leur plaisir), on me présente un stakhanoviste, dont j’avais vu le portrait énorme affiché sur un mur. Il est parvenu, me dit-on, à faire en cinq heures le travail de huit jours (à moins que ce ne soit en huit heures, le travail de cinq jours ; je ne sais plus). Je me hasarde à demander si cela ne revient pas à dire que, d’abord, il mettait huit jours à faire le travail de cinq heures ? Mais ma question est assez mal prise et l’on préfère ne pas y répondre ».

⁵⁴⁵ Joseph Staline, *op. cit.*, p. 688.

⁵⁴⁶ Le poème *Les Fleurs de fer* de Hérassimov dans *L’Anthologie de la poésie russe*, *op. cit.*, p. 343. Cf. Régine Robin, *Le Réalisme socialiste : une esthétique impossible*, Paris, Payot, 1986.

Ne les aura jamais bercées,
Bouquet sonore, incandescent !

Charmé par l'appel des sirènes,
Par le grondement des moteurs
J'aime vos chansons souveraines,
Ô sapin d'acier de mon cœur !

J'ai quitté les rondes paisibles,
Calleuse est à présent ma main,
Mais sous ma blouse, inextinguible,
Brûle une flamme dans mon sein.

Parmi des chants qui m'enivrèrent,
Ô dur bouquet, je t'ai forgé
Dans la forge de ma colère
De communiste et d'insurgé !

La tradition littéraire retient aujourd'hui les textes qui infirment ce portrait idyllique. Il y en a plusieurs. En langue française, sur le dysfonctionnement des usines, l'incohérence des méthodes, les méfaits de la bureaucratie et l'irrationalité complète du système, on renvoie d'habitude aux livres *J'ai choisi la liberté !* du dissident Viktor Kravchenko et au *Premier Cercle* de Soljenitsyne⁵⁴⁷. Sur la vie dans les camps, à *Une journée d'Ivan Denissovitch* et à *L'Archipel de Goulag*⁵⁴⁸. Je me référerai à *Journey into the Whirlwind* d'Eugenia Semyonovna Ginzburg et aux *Kolyma Tales* de Varlam Shalamov⁵⁴⁹.

⁵⁴⁷ Claude Lefort suit l'ancien haut fonctionnaire de près dans son étude *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Kravchenko, c'est connu, sera accusé, devra défendre ses propos « diffamants » en procès, etc. J'ai lu le livre de Nina Berberova *L'Affaire Kravtchenko* (trad. d'Irène et d'André Markowicz, Actes Sud, 1990) il y a plusieurs années. À moins de vouloir faire l'histoire du Parti communiste en France, ces livres ne sont pas particulièrement intéressants.

⁵⁴⁸ J'ai déjà cité le deuxième à quelques reprises. Le premier a été réédité chez Robert Laffont. Dans un souci de rendre le ton plus authentique, les traducteurs ont choisi de rendre les expressions familières par de l'argot français. Pour un lecteur canadien, ce choix a des effets désastreux.

⁵⁴⁹ Eugenia Semyonovna Ginzburg, *Journey into the Whirlwind*, trad. de Paul Stevenson, New York, Harcourt, 1967 et Varlam Shalamov, *Kolyma Tales*, trad. de John Glad, Londres, Penguin, 1994. Le premier a connu son heure de gloire et est en rupture de stock en français. Le deuxième a été traduit à nouveau en français en 2003, dans une édition qui dépassait mon modeste budget. Les deux ne sont plus connus par le grand public. Shalamov reprochera à Soljenitsyne de peindre la vie des camps en rose. Désormais, les références à ces livres seront indiquées entre parenthèses.

Dans les deux cas, la misère et l'avilissement du Goulag. Ginzburg, prisonnière politique, finit sa peine dans les camps. Dès le premier jour, on leur demande, à elle et aux autres détenues, l'impossible :

My first acquaintance with hard labor was made in a stone quarry. It was a blazing hot July, under the merciless, ultra-violet rays of the Far Eastern sun. Even at a distance, one could feel the infernal heat given off by the stones. And we, who had not seen a ray of sunlight for over two years, who had become unused to any kind of physical work, who suffered from scurvy and pellagra and the effects of the journey in Car Number 7 – we were now to perform labor in the fields and quarries which would have required all the strength and endurance of grown men (p. 341-342).

Le travail est absurde : « I cannot remember, and perhaps I never knew what rational purpose this “improvement” was supposed to serve, I only remember the ferocious wind, the forty-degree frost, the appalling weight of the pick, and the wild, irregular thumping of one’s heart » (p. 367). L'arbitraire des règles, total : « The non-fulfillment of the day’s norm – and practically all the “politicals” were too weak to fulfill it – was treated as sabotage and penalized by confinement in the punishing cell » (p. 408).

Dans ses récits, Shalamov présente tour à tour les différents visages de la vie de camp dans la région reculée de Kolyma. Les nouvelles se suivent les unes après les autres pour dessiner un environnement où règnent la déshumanisation, le désespoir, la cruauté et l'animalité :

We learned one other amazing thing : in the eyes of the state and its representatives a physically strong person was better – yes, better – more moral, more valuable than a weak person who couldn’t shovel twenty cubic meters of dirt out of a trench in a day. The former was more moral than the latter. He fulfilled his “quota”, that is, carried out his chief duty to the state and society and was therefore respected by all. His advice was asked and his desires were taken into consideration, he was invited to meetings whose topics were far removed from shovelling heavy slippery dirt from wet and slimy ditches. Thanks to his physical advantages, such a person was transformed into a moral force in the resolution of the numerous everyday questions of camp life. Of course, he remained a moral force only as long as he remained a physical force (p. 34).

Ce milieu a son aristocratie, ses lois secrètes, sa culture, son marché noir, son réseau de prostitution, etc. En vertu de l'Article 58 du code pénal, seuls les ennemis du peuple pouvaient être exécutés. Contrairement aux civils et aux détenus politiques, l'État estimait pouvoir réformer les voleurs et autres récidivistes. En conséquence, régnaient en parfaite impunité les criminels : « The evil acts

committed by criminals in camp are innumerable. The unfortunates are those from whom the thief steals their last rags, confiscates their last coin. The working man is afraid to complain, for he sees that the criminal are stronger than the camp authorities » ; « In spite of everything, the authorities are still human beings, and the human element in them does survive. The criminals are not humans » (p. 411).

Pendant la Deuxième Guerre mondiale, les soldats qui étaient parvenus à s'enfuir des camps allemands et à réintégrer le pays sont envoyés aux camps : « Your government has long since renounced you. Any prisoner of war is a traitor in the eyes of your government » (p. 248). Pour reprendre la première ligne de la nouvelle *An Epitaph* : « They all died... » (p. 298).

3. Mao

3.1 Quel genre de révolution ? Écrivain sensible à l'arbitraire et aux paradoxes de la guerre, Vassili Grossman notait dans *Vie et Destin*, manuscrit censuré pendant deux décennies, sur la bataille de Stalingrad :

Stalingrad, l'offensive de Stalingrad, a contribué à créer une nouvelle conscience de soi dans l'armée et la population. Les Soviétiques, les Russes, avaient maintenant une autre vision d'eux-mêmes, une autre attitude à l'égard des autres nationalités. L'histoire de la Russie devenait l'histoire de la gloire russe au lieu d'être l'histoire des souffrances et des humiliations des ouvriers et paysans russes. Le national changeait de nature ; il n'appartenait plus au domaine de la forme mais au contenu, il était devenu un nouveau fondement de la compréhension du monde. [...] Ainsi, la logique des événements a fait que, au moment où la guerre populaire atteignit son plus haut point pendant la défense de Stalingrad, cette guerre permit à Staline de proclamer ouvertement l'idéologie du nationalisme étatique⁵⁵⁰.

Double déviation. Au regard de l'effort de guerre et au regard de ce qui passe pour la pensée marxiste. L'internationalisme faisait jusqu'ici partie intégrante des conditions de la bonne réussite de la révolution. La formule la plus synthétique se trouve dans le *Catéchisme* de Bakounine : « Contre cette réaction mondiale, la Révolution isolée d'aucun peuple ne saurait

⁵⁵⁰ Vassili Grossman, *Vie et Destin*, trad. d'Alexis Berelovitch, Paris, Julliard, 1983, p. 626-628.

réussir. Elle serait une folie, par conséquent une faute pour lui-même et une trahison, un crime, contre toutes les autres nations⁵⁵¹ ». Dans *L'Idéologie allemande* de Marx, elle recevait son vernis de scientificité :

Sans cela [l'internationalisme] : 1° le communisme ne pourrait exister que comme phénomène local ; 2° les puissances des relations humaines elles-mêmes n'auraient pu se développer comme puissance universelles, et de ce fait insupportable, elles seraient restées des « circonstances » relevant de superstitions locales, et 3° toute extension des échanges abolirait le communisme local. Le communisme n'est empiriquement possible que comme l'acte « soudain » et simultané des peuples dominants, ce qui suppose à son tour le développement universel de la force productive et les échanges mondiaux étroitement liés au communisme⁵⁵².

L'apport de Lénine est déjà plus ambivalent. Lénine suppose, contrairement à Marx, que la révolution globale n'a pas à être simultanée, ce qui lui permet de défendre la révolution russe, mais il espère que la ferveur révolutionnaire s'emparera des classes prolétariennes de la planète et transformera l'évènement en révolution mondiale :

L'inégalité du développement économique et politique est une loi absolue du capitalisme. Il s'ensuit que la victoire du socialisme est possible au début dans un petit nombre de pays capitalistes ou même dans un seul pays capitaliste pris à part. Le prolétariat victorieux de ce pays, après avoir exproprié les capitalistes et organisé chez lui la production socialiste, se dresserait *contre* le reste du monde capitaliste en attirant à lui les classes opprimées des autres pays, en les poussant à s'insurger contre les capitalistes, en employant même, en cas de nécessité, la force militaire contre les classes d'exploiteurs et leurs États. La forme politique de la société dans laquelle le prolétariat est victorieux, en reversant la bourgeoisie, sera la République démocratique, qui centralise de plus en plus les forces du prolétariat d'une nation ou de nations dans la lutte contre les États qui ne sont pas encore passés au socialisme. La suppression des classes est impossible dans la dictature de la classe opprimée, du prolétariat. La libre union des nations dans le socialisme est impossible sans une lutte opiniâtre, plus ou moins longue, des Républiques socialistes contre les États arriérés⁵⁵³.

Évidemment non. Un seul pays ne peut faire davantage. Toutefois, grâce au pouvoir des Soviets, ce pays à lui seul a tant fait que, même si l'impérialisme mondial venait demain à écraser le pouvoir soviétique russe, mettons par une entente des impérialistes allemands et anglo-français, même dans cette éventualité, la pire de toutes, la tactique bolchévique n'en aurait pas moins été de la plus grande utilité pour le socialisme, et aurait aidé à la croissance de l'invincible révolution mondiale⁵⁵⁴.

⁵⁵¹ Michel Bakounine, *Catéchisme révolutionnaire*, op. cit., [http://kropot.free.fr/Bakounine-catechisme.htm#\(1\)](http://kropot.free.fr/Bakounine-catechisme.htm#(1)).

⁵⁵² Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 52.

⁵⁵³ Vladimir Lénine, *Du mot d'ordre des États-Unis d'Europe*, 1915, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1915/08/vil19150823.htm>.

⁵⁵⁴ *Idem*, *Le Renégat Kautsky*, op. cit.

Dans cette perspective, le léninisme se dotait d'une politique étrangère avec un objectif clair : combattre « l'impérialisme » des pays non communistes et accélérer la propagation de l'étincelle socialiste. Trotski, sur ce point conséquent et fidèle à Lénine, écrivait en 1929 :

L'Armée Rouge s'est arrêtée à la frontière de la Chine parce qu'elle n'était pas assez forte pour passer cette frontière et encaisser le coup qui lui serait inévitablement venu de l'impérialisme japonais. Si l'Armée Rouge avait été assez forte pour mener cette offensive, elle aurait eu l'*obligation* de l'entreprendre. En renonçant à une offensive révolutionnaire contre les forces de l'impérialisme, dans l'intérêt des ouvriers et paysans chinois et de la révolution prolétarienne mondiale, non seulement elle n'aurait pas réalisé la politique de Lénine, mais elle aurait honteusement manqué à l'A.B.C. même du marxisme⁵⁵⁵.

Certains des premiers textes de Staline peuvent se lire dans l'optique de Lénine. On trouve dans *Les Questions du léninisme* des phrases comme « La victoire du socialisme dans un seul pays n'est pas une fin en soi » et « En réalité, ce n'est pas seulement la Révolution d'octobre qui a besoin d'être appuyée par la Révolution des autres pays ; la révolution de ces pays elle aussi a besoin de l'appui de la Révolution d'octobre pour accélérer et pousser en avant l'œuvre de renversement de l'impérialisme mondial⁵⁵⁶ ». Ces concessions servent à ménager les critiques et s'inscrivent dans un certain prosaïsme qui favorise une politique de puissance. Riche de son expérience, comme elle est la seule à avoir accompli la révolution, la Russie a tous les droits, pense-t-on, de prendre en main l'*Internationale*, d'envoyer ses émissaires et de chapeauter la lutte des classes (d'envoyer des directives) dans les autres pays – tant qu'elle se bat contre les « forces capitalistes ». Mais le ton change bien avant la bataille de Stalingrad. En 1934, Staline déclare :

Nous nous orientons dans le passé, et nous nous orientons aujourd'hui sur l'U.R.S.S., et uniquement sur l'U.R.S.S. [...] Et si les intérêts de l'U.R.S.S. commandent un rapprochement avec tels ou tels pays, qui n'ont pas intérêt à voir violer la paix, nous le faisons sans hésitation. [...] Notre politique extérieure est claire. C'est la politique du maintien de la paix et de l'affermissement des rapports commerciaux avec tous les pays. L'U.R.S.S. n'entend menacer personne ni, à plus forte raison, attaquer qui que ce soit. Nous sommes pour la paix et nous défendons la cause de la paix. [...] Qui veut la paix et cherche à nouer des relations d'affaires avec nous trouvera toujours notre appui. Quant à ceux qui tenteront d'attaquer notre pays, ils se

⁵⁵⁵ *Défense de l'U.R.S.S. et l'Opposition* dans Jean Baechler, *Politique de Trotsky*, op. cit., p. 168.

⁵⁵⁶ Joseph Staline, *Les Questions du léninisme*, op. cit., p. 140-143.

verront infliger une riposte foudroyante, qui leur fera à jamais passer l'envie de fourrer leur groin dans notre potager soviétique⁵⁵⁷.

D'où les commentaires désabusés de Simone Weil, parmi d'autres, quand la Russie signe le Pacte de non-agression avec l'Allemagne de Hitler : « Le régime issu d'Octobre, et qui devrait s'étendre ou périr, s'est fort bien adapté, quinze ans durant, aux limites des frontières nationales ; son rôle à l'extérieur consiste à présent, comme les événements d'Allemagne le montrent avec évidence, à étrangler la lutte révolutionnaire du prolétariat⁵⁵⁸ ».

Ce long préambule pour montrer brièvement la lente transition qui s'est faite entre une révolution qui se voulait internationale et une révolution nationale. Elle marque l'entrée de l'altermondialisme. La lutte communiste n'est plus pensée en termes de classe mais de nations. Elle reprend les théories de l'impérialisme de Lénine et Luxembourg et la révolution permanente de Trotski⁵⁵⁹. Il ne revient plus au prolétariat mais aux nations arriérées (sous-développées, etc.) de mener la révolution, non pas contre la bourgeoisie, mais les pays impérialistes. Pour cette raison, batailler pour la libération nationale et la décolonisation (pour que les étrangers partent) est le meilleur moyen pour un peuple de dépasser le féodalisme, de se rapprocher d'une fédération socialiste mondiale et de lutter contre l'opresseur. Mais de manière perverse, ces révolutions qui se disent marxistes, pour des raisons de tactique évidentes (différentes constitutions du pays, économies, etc.) relégueront complètement les quelques préceptes du « marxisme » pour plonger

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 589.

⁵⁵⁸ Simone Weil, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 253.

⁵⁵⁹ Vladimir Lénine, *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, trad. non signée, Pékin, Édition en Langues Étrangères, 1970, p. 150 : « Monopoles, oligarchie, tendances à la domination au lieu des tendances à la liberté, exploitation d'un nombre toujours croissant de nations petites ou faibles par une poignée de nations extrêmement riches ou puissantes : tout cela a donné naissance aux traits distinctifs de l'impérialisme qui le font caractériser comme un capitalisme parasitaire ou pourrissant. C'est avec un relief sans cesse accru que se manifeste l'une des tendances de l'impérialisme : la création d'un "État-rentier", d'un État-usurier, dont la bourgeoisie vit de plus en plus de l'exportation de ses capitaux et de la "tonte des coupons" ».

dans l'aventure révolutionnaire. Elles entament l'ère de la guérilla et du communisme spartiate⁵⁶⁰. Lénine, aux yeux de ses critiques, était un doctrinaire professionnel (et un vampire sanguinaire, quand on veut rajouter de la couleur) qui a usurpé la révolution en s'auto-proclamant son meilleur porte-parole ; un penseur de salon qui attendait le moment opportun. Dans la guérilla, il faut créer le moment, car l'objectif principal consiste à vaincre l'envahisseur : « The moment that his [à l'agent de la guérilla] war of resistance dissociates itself from the masses of the people is the precise moment that it dissociates itself from hope of ultimate victory over the Japanese⁵⁶¹ ». Par conséquent, toutes ces notions abstraites et absurdes sur l'économie et l'aliénation de l'ouvrier ne sont plus importantes. Seul compte désormais le dévouement à l'anti-impérialisme :

First of all, political activities depend upon the indoctrination of both military and political leaders with the idea of anti-Japanism. Through them, the idea is transmitted to the troops. One must not feel that he is anti-Japanese merely because he is a member of a guerilla unit. The anti-Japanese idea must be an ever-present conviction, and it is forgotten, we may succumb to the temptations of the enemy or be overcome with discouragements⁵⁶².

3.2 La course au pouvoir.⁵⁶³ Le Parti communiste chinois prend le pouvoir en 1949, après plusieurs années de guerre contre la présence nippone et contre le Guomindang, le Parti nationaliste chinois mené par Chiang Kai-shek. Frères ennemis jurés, les deux partis se disputent le prestige et la postérité du mouvement de libération nationale lancé par Sun Yat-sen en 1911, mort en 1925.

⁵⁶⁰ L'heureuse expression se trouve dans Jacques Ellul, *De la Révolution aux révoltes*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 146.

⁵⁶¹ Mao Zedong, *Guerilla Warfare*, trad. de Samuel B. Griffith, Praeger, United States, 2017, p. 44.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 88.

⁵⁶³ Jacques Derrida contre Roland Barthes, Simone de Beauvoir, Julia Kristeva, etc. dans *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 120 : « Il y a une tradition, "une spécialité française" des diagnostics péremptoirs au retour d'un voyage éclair dans un pays lointain dont on ne parle même pas la langue et dont on ne sait à peu près rien ». Pour éviter les erreurs grossières et pour tout ce qui relève des données factuelles, je me rapporte aux livres *La République populaire de Chine* (Les Belles Lettres, 2018) de Gilles Guiheux et *La République chinoise* (Les Belles Lettres, 2019) de Paules Xavier. Ces livres sont remplis de détails et je ne peux pas leur rendre justice. Pour une réflexion d'ensemble sur le mouvement révolutionnaire communiste à l'échelle de la planète dans les années 1960-1970, les livres de Jacques Ellul sont encore pleins de lucidité.

De 1917 à 1936, pendant la Décennie de Canton, le Guomindang, héritier direct de Sun Yat-sen, parvient relativement facilement à s'imposer comme le premier acteur sur l'échiquier politique. En fait le Parti communiste chinois sera extrêmement minoritaire et ne pourra vraiment battre l'influence du Guomindang que pendant les années de résistance contre le Japon. Autrement, comme en témoigne le Massacre à Shanghai de 1927 et la Longue Marche de 1934, le parti ne fait pas le poids. N'empêche, en 1925, à partir du Mouvement du 30 mai, les deux partis se montrent capables d'abandonner provisoirement leurs conflits et de faire front commun contre l'occupation étrangère. En 1936, en vertu de l'Accord de Xi'an, face aux troupes japonaises, avec le parrainage de la Russie (Staline préfère négocier avec le parti nationaliste qu'avec le parti communiste), Mao Zedong et Chiang Kai-shek unissent leurs forces contre l'ennemi.

Mao ne prend la direction du parti communiste qu'en 1934, pendant la Longue Marche. Ses premiers écrits se lisent comme le reflet inversé de ceux de Lénine et Staline. En Russie, la question consistait à réprimer les classes réactionnaires paysannes. Pour Mao, en revanche, les paysans forment un prolétariat agricole : « Le terme de prolétariat agricole désigne les salariés agricoles embauchés pour l'année ou travaillant au mois ou à la journée. Dépourvus de terre et de matériel agricole, et aussi de tout moyen financier, ils ne peuvent subsister qu'en vendant leur force de travail⁵⁶⁴ ». Dès 1927, la stratégie est claire : « Nous devons, au plus vite, mettre, un terme à tous les propos contre le mouvement paysan et corriger les mesures erronées prises par les autorités révolutionnaires à l'égard de ce mouvement ». Les communistes doivent se préparer, car dans peu de temps, « on verra dans les provinces du centre, du sud et du nord de la Chine, des centaines de millions de paysans se dresser, impétueux, invincibles, tel l'ouragan, et aucune force ne pourra les retenir. Ils briseront toutes leurs chaînes et s'élanceront sur la voie de la libération ». Puis, Mao

⁵⁶⁴ Mao Zedong, *Textes choisis*, trad. non signée, Chine, Éditions en Langues Étrangères, 1972, p. 15.

donne plusieurs aperçus de sa conception révolutionnaire. Sur la révolution : « La révolution, c'est un soulèvement, un acte de violence par lequel une classe en renverse une autre. La révolution à la campagne, c'est le renversement, par la paysannerie, du pouvoir féodal des propriétaires fonciers ». Sur la violence : « Dans la seconde période du mouvement paysan (celle de l'action révolutionnaire), ces "excès" sont tout à fait nécessaires. [...] Pour le dire carrément, il est nécessaire que s'établisse dans chaque région rurale une brève période de terreur. Sinon, il sera absolument impossible d'y réprimer l'activité des contre-révolutionnaires et de renverser le pouvoir des hobereaux ». Sur le rôle du Parti : « Quand la lutte de classes devient de plus en plus acharnée et prend la forme d'un corps à corps, le prolétariat doit entièrement compter, pour sa victoire, sur la justesse et la fermeté de la tactique de lutte de son parti, le Parti communiste⁵⁶⁵ ».

Pendant les luttes pour la libération du pays, tout change. Passe à l'avant-plan la primauté de l'unité :

Il en est de même du rapport entre la lutte des classes et la lutte nationale. C'est un principe établi que, durant la Guerre de Résistance, tout doit être subordonné aux intérêts de la Résistance. C'est pourquoi les intérêts de la lutte des classes devront être subordonnés à ceux de la Guerre de Résistance et non aller à leur rencontre.

L'oppression la plus cruelle subie par la Chine étant l'oppression étrangère, la bourgeoisie nationale chinoise peut, au cours de certaines périodes et dans une certaine mesure, participer à la lutte contre l'impérialisme et les seigneurs de guerre féodaux. Le prolétariat doit donc, à de tels moments, établir un front uni avec la bourgeoisie nationale et le maintenir aussi longtemps que possible.

[Au regard de la tactique.] A) Exécuter le testament du Dr. Sun Yat-sen en soulevant les masses pour une résistance unanime au Japon.

B) Réaliser le *principe du nationalisme* en combattant résolument l'impérialisme japonais et en travaillant à la libération complète de la nation chinoise et à l'égalité en droits de toutes les nationalités du pays.

C) Réaliser le *principe de la démocratie* en assurant au peuple la liberté pleine et entière de résister au Japon pour le salut de la nation, en faisant élire par le peuple les organes gouvernementaux à tous les échelons et en instaurant le pouvoir démocratique révolutionnaire du front uni national anti-japonais⁵⁶⁶.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 21-46.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 155, p. 180 et p. 205.

En 1946, en meilleure position, presque l'ensemble du pays conquis à sa cause, Mao réitère sa volonté de collaborer avec la bourgeoisie. La presse étrangère croit même à un communisme de façade⁵⁶⁷. Depuis 1940, Mao promettait d'instaurer une nouvelle démocratie. En 1942, pendant la Campagne de rectification de Yan'an, Mao opère une première purge. Environ 10 000 personnes perdent la vie. Commence le culte de Mao. Mais malgré le ton de plus en plus radical de la ligne idéologique, le parti se plie aux nécessités des circonstances et adopte une politique pragmatique. En 1949, le champ est ouvert à toutes les réformes.

3.3 Maoïsme (1). Mao au pouvoir, que se passe-t-il ? Dans un schéma qui devrait être familier aux lectrices et aux lecteurs, le Parti communiste chinois prend en main l'appareil d'État, annonce la dictature du prolétariat et enclenche les premières campagnes contre les contre-révolutionnaires :

« Ne voulez-vous donc pas supprimer le pouvoir d'État ? » Si, nous le voulons, mais pas pour le moment ; nous ne pouvons pas encore le faire. Pourquoi ? Parce que l'impérialisme existe toujours, parce que la réaction intérieure existe toujours, parce que les classes existent toujours dans le pays. Notre tâche actuelle est de renforcer l'appareil d'État du peuple, principalement l'armée populaire, la police populaire et la justice populaire, afin de consolider la défense nationale et de protéger les intérêts du peuple. À cette condition, la Chine pourra, sous la direction de la classe ouvrière et du Parti communiste, passer, d'un pas assuré, de l'état de pays agricole à celui de pays industriel, de la société de démocratie nouvelle à la société socialiste et communiste, supprimer les classes et réaliser la Grande Concorde

Jamais nous n'userons d'une politique de bienveillance envers les activités réactionnaires des éléments et des classes réactionnaires. Nous appliquons la politique de bienveillance uniquement au sein du peuple, et non aux activités réactionnaires des éléments et des classes réactionnaires, qui sont en dehors du peuple⁵⁶⁸.

Après la victoire, le Parti s'empresse de réécrire l'histoire. Le Guomindang devient le bouc émissaire de tous les échecs. Chiang Kai-shek, « un individu des plus cruels et des plus perfides »,

⁵⁶⁷ Paul Xavier, *La République Chinoise*, op. cit., p. 185.

⁵⁶⁸ Mao Zedong, *Textes choisis*, op. cit., p. 413. Voir Yves Chevrier, « De la révolution à l'État par le communisme », *Le Débat*, 2001, n° 117, p. 99 : « N'opposons pas à cet horizon étatique une révolution maoïste qui serait faite contre l'État. Elle fut, dès les années 1940, avant même la prise du pouvoir au niveau central (en 1949), une révolution par l'État, un processus de transformation et d'organisation de la société (d'abord de la société rurale) au cours duquel le noyau révolutionnaire jeta les bases de l'État totalitaire en même temps que les fondements de la politisation forcée de la société ».

est accusé de n'avoir jamais été reconnaissant au peuple, de l'avoir « étendu à terre d'un coup de poing » et de l'avoir « plongé dans le bain de sang de dix années de guerre civile ». La Russie, allié timide et récalcitrant pendant la guerre, est vantée en termes dithyrambiques : « Pourquoi le Japon n'a-t-il pas capitulé quand deux bombes atomiques ont été jetées sur lui, alors qu'il fait sa capitulation aussitôt après l'envoi de troupes par l'Union soviétique ». La Chine se doit de suivre la voie de la Russie, car l'Union soviétique de Lénine et de Staline « a bâti un grand, un magnifique État socialiste⁵⁶⁹ ».

L'idylle avec la Russie ne durera pas. En fait, en 1953, Staline meurt, ce qui fait de Mao le dirigeant communiste avec le plus d'ancienneté dans le pays le plus peuplé du monde. En 1956, Nikita Krouchtchev dénonce certaines dérives du stalinisme (sans jamais parler de l'Holodomor) et préconise une direction plus démocratique. En 1956, le même Krouchtchev envoie l'armée à Budapest faire taire le soulèvement hongrois. Ancien disciple des méthodes staliniennes, Mao en tire la conclusion que toute forme de relâchement menacerait son autorité et la révolution.

Certaines personnes dans notre pays se sont réjouies des événements de Hongrie. Elles ont espéré que des événements semblables se produiraient en Chine, que les gens descendraient par milliers dans la rue et se dresseraient contre le gouvernement populaire. De telles espérances sont contraires aux intérêts des masses populaires et ne sauraient trouver leur appui. En Hongrie, une partie des masses, trompée par les forces contre-révolutionnaires du dedans et du dehors, a eu le tort de recourir à la violence contre le gouvernement populaire, ce dont pâtirent l'État et le peuple

Les événements de Hongrie n'étaient pas une bonne chose, cela, chacun le sait. Cependant, ils ont, eux aussi, un double caractère. Parce que nos camarades hongrois ont pris de justes mesures au cours de ces événements, ceux-ci se sont transformés de chose mauvaise en chose bonne. L'État hongrois est maintenant plus solidement établi que par le passé, et les autres pays du camp socialiste en ont également tiré une leçon⁵⁷⁰.

⁵⁶⁹ Mao Zedong, *op. cit.*, p. 351-353, p. 364, p. 420

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 473 et p. 512. La note explicative de l'édition est amusante et montre la force du jargon de l'époque : « Il s'agit de la rébellion contre-révolutionnaire qui eut lieu en 1956. Vers la fin d'octobre, à l'instigation des impérialistes, un soulèvement contre-révolutionnaire éclata en Hongrie socialiste ; des communistes et d'autres révolutionnaires furent massacrés en grand nombre et Budapest, la capitale, fut occupé pendant un temps. Les impérialistes tentèrent d'ouvrir par la Hongrie une brèche dans le camp socialiste, afin de pouvoir briser les États sociaux un à un. Le 4 novembre, le peuple hongrois constitua le Gouvernement révolutionnaire ouvrier et paysan et, aidé par l'armée soviétique et bénéficiant de la sympathie et du soutien de tout le camp socialiste et des forces progressistes du monde entier, il fit échouer le complot visant à la restauration de la contre-révolution » (p. 519).

Mais sous la pression de Zhou Enlai, Liu Shaoqi et Deng Xiaoping (l'aile économique « libérale » du parti, si on veut, donc « à droite »), Mao consent à assouplir certaines règles. Sous le slogan des Cent Fleurs, le 26 mai 1956, le parti invite les intellectuels et les artistes à s'exprimer et à critiquer le régime. Offre qui est répétée, le 12 mars 1957. Malheureusement le mouvement gagne trop d'ampleur et Mao sévit en ciblant les intellectuels.

Il ne s'agit pas de la purge la plus meurtrière. En 1950, la loi de réforme agraire avait déjà permis l'exécution de 1 à 2 millions de personnes. La campagne des Cent Fleurs a le mérite de montrer ce qui fera l'originalité du maoïsme. Comme le note Gilles Guiheux, « à la différence du régime stalinien où c'est la police politique qui exerce la violence, c'est ici la population dans son entier qui est associé à la chasse aux ennemis du régime. C'est là l'originalité du cas chinois relativement à l'héritage soviétique ou républicain : le recours à l'espace public et à la participation populaire⁵⁷¹ »

La Révolution culturelle de 1966 sera l'ultime moyen pour Mao de purger le parti et protéger son autorité. Contre le « révisionnisme » (bureaucratisation, libéralisation de l'économie), Mao invite les gardes rouges (jeunesse communiste) à prendre d'assaut et à revitaliser les institutions communistes. L'appel à la destruction des « quatre vieilles » est univoque :

The proletarian cultural revolution is aimed not only at demolishing all the old ideology and culture and all the old customs and habits, which, fostered by the exploiting classes, have poisoned the minds of the people for thousands of years, but also at creating and fostering among the masses an entirely new ideology and culture and entirely new customs and habits – those of the proletariat. This great task of transforming customs and habits is without any precedent in human history. As for all the heritage, customs and habits of the feudal and bourgeois classes, the proletarian world outlook must be used to subject them to thoroughgoing criticism. It takes time to clear away the evil habits of the old society from among the people. Nevertheless, our experience since liberation proves that the transformation of customs and habits can be

⁵⁷¹ Gilles Guiheux, *La République populaire de Chine*, op. cit., p. 24. Voir aussi dans Frank Dikötter, *The Tragedy of Liberation*, Londres, Bloomsbury, 2013, p. 259 : « The key to understanding the appeal of communism, despite the grim reality on the ground, lay in the fact that it allowed so many different followers to believe that they were participants in a historic process of transformation, contributing to something much bigger and better than themselves ». Cet argument ressemble beaucoup au « meaningful sense of political participation » de George L. Mosse (voir les indications sur l'idéologie du Chapitre 3). Cf. Stéphane Courtois, *Le Livre noir du communisme*, op. cit., p. 900.

accelerated if the masses are fully mobilized, the mass line is implemented and the transformation is made into a genuine mass movement⁵⁷².

L'historien Frank Dikötter note que l'ambition de Mao est de transformer le peuple chinois en organisation militaire et de pousser l'endoctrinement de sorte que tous les citoyens soient des soldats⁵⁷³. La jeunesse militante cible (bat, torture, tue, humilie, etc.) les éléments « bourgeois » des écoles (professeur, collègue, étudiants, etc. : toute personne qui a une « mauvaise origine de classe »), en particulier à Pékin (la bande noire de Pékin). Lin Biao encourage à son tour les milices à détruire la vieille culture⁵⁷⁴. Mais après une période de quelques mois, Mao change de chapeau : il reviendra au prolétariat ouvrier et à l'armée populaire de punir les débordements de la garde rouge. De 1967 à 1969 la répression est terrible et ne se termine qu'au IX^e Congrès, en avril. La Révolution culturelle, elle, n'est officiellement achevée qu'en 1978, neuf ans plus tard, après une suite de luttes intestines (assassinat probable de Lin Biao, montée et déclin de la Bande des Quatre, etc.) et la mort de Mao. Entre 1962 et 1978, Dikötter estime à 18 ou 20 millions le nombre de déportations d'étudiants dans les campagnes.

3.4 Maoïsme (2). Mao, comme Staline, cherchera à accélérer la collectivisation agricole. En 1958, Mao fournit les lignes directrices du Grand Bond. En quatre ans, cette politique fera au plus bas 25 millions de morts. Le problème est le même : le développement de l'industrie lourde exige de grosses dépenses, lesquelles ne sont possibles que si le rendement agricole augmente. Comment encourager (parfois forcer) les paysans à augmenter leur production et à la livrer à

⁵⁷² Tiré de l'éditorial « Sweep Away All Monsters », paru dans le 3 juin 1966 dans le *Peking Review* : <https://www.marxists.org/subject/china/peking-review/1966/PR1966-23c.htm>. Dès 1963, Mao avait rédigé un document en dix points sur l'éducation socialiste.

⁵⁷³ Frank Dikötter, *The Cultural Revolution*, Londres, Bloomsbury, 2016, p. 59-60. Incontournable.

⁵⁷⁴ *Ibid*, p. 96 : « What precisely constituted “old culture” was vague enough, but it was even less clear how “new culture” should be defined. Soon enough everybody understood that the only acceptable proletarian culture was the cult of Chairman Mao ».

l'État ? De 1954 à 1956, Mao avait déjà entamé le mouvement de collectivisation. Il pense maintenant que l'établissement de communes populaires complètera la construction du socialisme⁵⁷⁵. Il n'y aura pas de dékoulakisation (les paysans riches sont invités à participer à l'effort socialiste), mais une série de mauvaises décisions précipiteront le pays dans une atroce famine. Trop occupés à travailler pour l'industrie locale, les paysans ne peuvent pas cueillir la récolte de 1958. L'État n'hésite pourtant pas à augmenter les estimations et les taux de prélèvement, ce qui contraint chacun à tout vendre à l'État. « En effet, les chiffres gonflés servent de base aux différents quotas de production prélevés, notamment pour l'exportation. En conséquence, la proportion des récoltes saisies est bien plus importante que celle qu'elle aurait dû être, ce qui aggrave *de facto* la famine⁵⁷⁶ ». Peng Dehuai, alors ministre de la Défense, informé des conséquences désastreuses des politiques du Parti, écrit à Mao et le presse d'écouter ses experts. Mao punit « l'opportuniste de droite » Peng ; les débats seront désormais interdits au sein du Parti. Le Grand Bond est envisagé en termes de conquête militaire : il y aura toujours des victimes. Plus malicieusement, on blâme la pression de l'Union soviétique (la Chine est endettée) et les mauvaises conditions météorologiques. En 1962, Liu Shaoqi, qui a vu les ravages causés par les cadres (qui se sentaient dans l'obligation de remplir les quotas) dans son village natal, ajoutera qu'il faut aussi

⁵⁷⁵ Gilles Guiheux, *op. cit.*, p. 223 : « La décision la plus importante est la mise en place des communes populaires [...]. Entité aux fonctions à la fois économiques, administratives et sociales, les vingt-quatre mille communes populaires regroupent chacune plus de cinq mille foyers paysans. Ce n'est plus sur la base du village que la main-d'œuvre agricole est mobilisée, mais sur celle de vastes unités territoriales, parfois supérieures à l'échelle du canton. Les travailleurs sont organisés en brigades spécialisées – cent cinquante à deux cents familles – et envoyés effectuer des tâches agricoles dans des terroirs qu'ils ne connaissent pas ; cette gestion d'unités de production trop vastes conduit à la baisse des récoltes puis à la famine. La vie collective est portée à un degré inouï avec la construction de "grande cantine" où les familles paysannes prennent désormais leur repas. De grands travaux – aménagements hydrauliques, campagnes de reboisement ou de lutte contre les insectes – mobilisent les hommes au détriment des tâches proprement agricoles. Dans les usines, toute invitation matérielle à accroître la production disparaît. Dans les campagnes, les marchés libres sont supprimés ».

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 57. Dikötter a décrit en termes poignants la vie des paysans chinois pendant cette période, dans son livre *Mao's Great Famine*, Londres, Bloomsbury, 2010 : prostitutions, ventes d'enfants, cannibalisme, meurtres, tortures, etc.

excuser l'amateurisme et l'enthousiasme révolutionnaire : « La tragédie est donc le fruit de bonnes intentions⁵⁷⁷ ».

3.5 Et en littérature ? La Chine de Mao connaîtra elle aussi les camps :

Dès les premières années, la construction d'un appareil de coercition constitue une pierre essentielle de l'édifice construit par Mao et le Parti. État totalitaire, la Chine met sur pied un vaste système carcéral dont l'élément principal est un réseau de camps de travaux forcés, équivalent du goulag soviétique : le laogai (劳动改造). La population carcérale aurait constamment dépassé les dix millions durant la période maoïste, et serait toujours supérieure à deux millions dans plus de mille camps [...]. L'originalité du système chinois est qu'il n'a pas pour seule fonction d'enfermer et de faire travailler, c'est aussi un système de « réforme de la pensée » [...]. De ce point de vue, il est plus ambitieux que son homologue soviétique⁵⁷⁸.

Tout au long de ses écrits, Mao définira les contours de sa « théorie du moule⁵⁷⁹ ». Elle suppose qu'il faut amener la minorité réactionnaire à amender son comportement et sa moralité en la persuadant par la logique, le travail et l'éducation. D'où la refonte de sa personnalité, la lutte perpétuelle contre l'égoïsme, l'ambition personnelle et les instincts :

Dans les rangs du prolétariat, beaucoup de gens ont conservé des idées petites-bourgeoises, et chez les paysans comme dans la petite bourgeoisie urbaine se rencontrent des idées arriérées ; c'est un fardeau qui les gêne dans leur lutte. Nous devons, en y mettant le temps et avec patience, les éduquer, les aider à se débarrasser de ce fardeau et à combattre leurs insuffisances et leurs erreurs, afin qu'ils puissent progresser à grands pas. Au cours de la lutte, ils se sont réformés ou sont en train de le faire, et notre littérature et notre art doivent décrire le processus de cette rééducation. A moins qu'ils ne persistent dans leurs erreurs, nous ne devons pas, en portant sur eux un jugement unilatéral, commettre la faute de les ridiculiser ou, pire encore, de nous montrer hostiles à leur égard. Nos productions artistiques et littéraires doivent les aider à s'unir, à progresser et à poursuivre leur combat dans l'unanimité, à se débarrasser de ce qu'ils peuvent avoir d'arriéré et à développer ce qu'ils ont de révolutionnaire ; elles ne doivent en aucun cas avoir l'effet inverse.

Pour remporter de nouvelles victoires, nous devons appeler les cadres du Parti à déposer leur fardeau et à mettre la machine en marche. « Déposer leur fardeau » signifie libérer leur esprit de ce qui l'encombre. Beaucoup de choses peuvent devenir un fardeau, une charge, si nous nous y attachons aveuglément et inconsciemment. [...] Tout cela devient charge ou fardeau quand la conscience critique fait défaut. Une raison importante pour laquelle certains camarades se placent au-dessus des masses, se coupent d'elles et commettent erreur sur erreur, c'est qu'ils portent un tel fardeau. Une condition préalable, indispensable, pour se lier aux masses et commettre moins

⁵⁷⁷ Gilles Guiheux, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 198.

⁵⁷⁹ L'expression est de Jacques Ellul, *op. cit.*, p. 159.

d'erreurs est donc d'examiner les fardeaux qui pèsent sur soi, de s'en défaire et de libérer ainsi son esprit.

La question des intellectuels est avant tout une question d'idéologie, et user de méthodes brutales et contraintes pour résoudre les problèmes idéologiques est nuisible et ne présente aucun avantage. La rééducation des intellectuels, surtout quand il s'agit de transformer leur conception du monde, est un long processus. Nos camarades doivent comprendre que la rééducation idéologique est une affaire de longue haleine, qu'il faut mener patiemment et minutieusement ; il ne faut pas espérer que quelques leçons ou quelques réunions puissent changer une idéologie qui s'est formée au cours d'une vie de plusieurs décennies. On ne peut convaincre que par la persuasion et non par la contrainte. La contrainte aurait pour seul résultat de soumettre sans convaincre. Chercher à soumettre par la force est inadmissible. On peut utiliser cette méthode à l'égard de l'ennemi, mais nullement à l'égard des camarades ou des amis. Que faire si l'on ne sait convaincre ? Il faut alors apprendre. Il nous faut apprendre à surmonter toute idée erronée au moyen du débat et de l'argumentation⁵⁸⁰.

Les lecteurs français ont la chance de pouvoir lire les mémoires de Jean Pasqualini pour se faire une idée juste de la vie en camps⁵⁸¹. L'auteur y décrit en phrases concises et détaillées le « lavage de cerveau » quotidien auquel se prêtent avec bonne volonté les détenus. Chaque prisonnier doit se soumettre à la réunion d'étude, où il est invité à confesser avec *sincérité* ses fautes à un interrogateur. Viennent ensuite l'Épreuve, anticipée par Orwell dans *1984*, et les séances de la haine :

C'est une invention spécifiquement chinoise qui combine l'intimidation, l'humiliation, et l'épuisement pur et simple du prisonnier. Décrivons-la brièvement : il s'agit de sévices intellectuels exercés collectivement contre un seul homme par de nombreux autres, parfois des milliers, sévices contre lesquels la victime n'a aucun moyen de défense, pas même la vérité (vol. 1, p. 86).

Pasqualini raconte les ambitions démesurées du Grand Bond. On lui demande de plier d'immenses feuilles de papiers. Au minimum 6 000 par jour. « Les trainards seront traités comme des saboteurs, et iront goûter un peu de gruau au cachot ». Et son gardien de réenchérir : « [C']est un honneur qu'on vous fait en vous permettant de participer au Grand Bond en avant » (p. 153). Pendant des années, les prisonniers répètent les mêmes exercices d'autocritique :

Pour vous réformer, il ne faut non seulement travailler, mais aussi vous débarrasser de vos mauvaises pensées. Vos mauvaises pensées au sujet du gouvernement, des dirigeants, de la politique du

⁵⁸⁰ Mao Zedong, *Textes choisis*, op. cit., p. 271-272, p. 332-333 et p. 536.

⁵⁸¹ Jean Pasqualini, *Prisonnier de Mao*, trad. d'Alain Delahaye, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1974. Désormais, les références à ce livre seront rapportées entre parenthèses.

gouvernement, des alliés du gouvernement, et du parti communiste. Pour vous débarrasser de ces mauvaises pensées, vous devez parler et les exprimer au grand jour, en sorte que le gouvernement puisse vous éduquer. Il ne faut pas avoir peur d'exprimer vos mauvaises pensées, car de toute façon nous savons que vous en avez – ou bien, en premier lieu, vous ne seriez pas ici (vol. 1, p. 182).

Comme la récolte des patates est médiocre, les journaux s'empressent de soutenir qu'elles sont mauvaises pour la santé. Pour compenser la faim, les séances d'étude s'allongent, durent toute la journée. Contrairement à ce qu'on observe en Russie, « un prisonnier chinois ne dispose pratiquement jamais d'un moment de tranquillité pour penser de manière indépendante » (vol. 2, p. 348). Grâce à l'aide des autres prisonniers, Pasqualini peut survivre. L'ambassade française parvient à le rapatrier en 1964. Son témoignage, un peu comme *L'Archipel* de Soljenitsyne, jette une nouvelle lumière sur une réalité méconnue ou volontairement négligée en France⁵⁸².

4. Nationalisme et historicisme

4.1 Par où commencer ? Les trois dernières sections formaient la première moitié d'une introduction indispensable à l'étude de la violence politique et de la terreur. J'entame maintenant la seconde moitié, qui porte sur le fascisme et le nazisme. D'emblée, un problème d'ordre méthodologique : avec quels textes mener l'enquête ? Le léninisme, le stalinisme et le maoïsme formulent leurs arguments à partir du tandem Marx-Engels. Quand bien même Marx ne serait lui-même que le dernier continuateur génial de plusieurs auteurs (Ricardo, Hegel, etc.), son nom et ce qu'on lui attribue en propre constituent le critère à partir duquel toute pensée qui se veut marxiste (entendu dans le sens le plus large et le plus vague) doit se définir. Dans le cas du fascisme et du

⁵⁸² Marc Angenot, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière*, op. cit., vol. 3, p. 275 : « Je songe au livre hallucinant que publia sur la Chine de Mao l'ineffable Maria Antonietta Macchiochi. Dans *De la Chine*, on peut lire : “la révolution culturelle inaugurerait mille ans de bonheur” – tout un programme... Dans *Des Chinoises*, Julia Kristeva écrivait avec autorité : “Mao a libéré les femmes” et lui seul, il a “résolu la question éternelle des sexes”. La violence des gardes rouges ? Aucunement. Elle “n’a constaté aucune violence”. Dans *La Cause du peuple*, Sartre écrit, péremptoire : “Mao, contrairement à Staline, n’a commis aucune faute” ». Angenot, cela dit, ne mentionne pas Pasqualini et renvoie à un vieux livre de Tom Kerry, *The Mao Myth and the Legacy of Stalinism in China*, écrit en 1977. L'étude du maoïsme est un des rares jalons faibles de sa fresque.

nazisme, les chercheurs sont dans l'embarras. Comme Mussolini l'avouera : « Nous les fascistes, nous n'avons pas de doctrine préétablie : notre doctrine, c'est le fait⁵⁸³ ». Dans des débats que j'évoquerai dans la section sur le totalitarisme, chacun a tendance à privilégier telle source plutôt que telle source, telle définition plutôt que telle définition, tel type plutôt que tel type. Les quelques indications qui suivent, encore une fois, n'ont rien de particulièrement original ou d'érudit et ne cherchent qu'à baliser l'essentiel. À toute fin utile, on précisera qu'il ne faut pas lire cette section et les deux suivantes en cherchant un point d'origine, une sorte d'évènement ou de texte apparu *ex nihilo* auquel on pourrait imputer rétrospectivement l'ensemble des atrocités italiennes et allemandes. Loin de présenter une histoire linéaire, ces sections se superposent l'une à l'autre pour donner, à partir d'idées qui ne se recoupent pas toujours, un tableau extrêmement partiel de ce que furent le fascisme et le nazisme. Car contrairement à ce qu'affirme Mussolini, il existe bel et bien une doctrine du fascisme. L'objectif de ce chapitre, je le rappelle, n'est que de montrer comment, à partir de prémisses différentes, des groupes peuvent sanctionner un crime semblable, et comment la révolte politique semble s'articuler autour d'un nombre restreint d'actes.

Cette section a dans son titre le mot aujourd'hui honni d'historicisme. Une distinction s'impose. Le mot « historicisme » est parfois confondu avec son proche homonyme « historisme ». Le deuxième signifie simplement que l'histoire est une suite d'unités discrètes dont le sens varie en fonction des éléments contingents à celle ou celui qui l'observe. Comme le remarque Jean-Pierre Sironneau, le premier, au contraire, prétend à une rationalité qui transcende les évènements :

[D]ans un sens très général, l'historicisme consiste à amalgamer les faits de l'histoire objective en une totalité substantielle qui prétend seule donner sens à l'action humaine aux dépens de toute révolution transhistorique ; dans un sens plus précis, l'historicisme signifie que l'histoire obéit à des lois inconditionnelles de succession qui lui donnent une direction et un sens⁵⁸⁴.

⁵⁸³ Cité dans Angelo Tasca, *Naissance du fascisme*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003, p. 63.

⁵⁸⁴ Jean-Pierre Sironneau, *Métamorphoses du mythe et de la croyance*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 92. Sironneau suit Karl Popper. Malheureusement pour les lecteurs, plusieurs auteurs utilisent les termes de manière interchangeable. La difficulté tient à ce que l'historisme n'est pas seulement un acquis méthodologique mais aussi et principalement une

L'historicisme ne se réduit pas au racisme. Il existe, bien entendu, un historicisme dans la pensée de Marx, sur lequel nous reviendrons dans le prochain chapitre. Pour l'instant, nous cherchons à comprendre comment on en est venu à concevoir l'individu essentiellement comme le sujet de l'histoire, c'est-à-dire comment l'histoire (le passé, des événements regroupés dans une unité substantielle) en est venue à devenir la matrice principale à travers laquelle le sujet atteint ou est supposé atteindre une compréhension de lui-même⁵⁸⁵. Plus précisément, je vais essayer d'expliquer comment la nation a pu englober l'histoire, puis prétendre en être l'incarnation et l'âme vivante jusqu'à devenir vectrice d'identité et détentrice de la souveraineté. Comprendre le fascisme et le nazisme, en somme, c'est d'abord étudier comment des mouvements peuvent exiger des citoyens d'un territoire (d'une tradition, d'une race, d'une langue, d'un Volk, etc.) donné une fidélité unilatérale en subordonnant leur devenir aux lois immarcescibles de leur histoire nationale.

Pour aller droit au but, je saute plusieurs étapes et je cite Heinrich von Treichke, qui présente de manière succincte tout ce qu'il faut savoir en la matière :

Si les Anglais et les Français étaient, au XVIII^e siècle, les maîtres de la science politique, au XIX^e siècle, c'est à nous Allemands que revient la prééminence. Une doctrine politique nouvelle, essentiellement nationale, est née en Allemagne depuis que Herder nous a appris que tous les peuples n'ont pas le même droit au bonheur. [...] Elle s'oppose résolument aux théories cosmopolites de l'*Aufklärung* et de la Révolution ; de là vient qu'elle est qualifiée de réactionnaire par les Épigones du droit naturel. Elle n'a pas la prétention de régenter l'histoire d'après les principes d'un droit naturel et immuable qui serait écrit en quelque part dans les étoiles, elle cherche à comprendre comment les principes directeurs de l'histoire se manifestent dans la vérité des formes de gouvernement et c'est seulement de cette riche expérience qu'elle dégage des lois scientifiques. [...] Tous les livres et clairs cerveaux de la science allemande se détournent des doctrines à tendances républicaines de l'ancienne école libérale et vont à nouveau vers le positivisme monarchique⁵⁸⁶.

philosophie défendue par les historiens allemands du XIX^e siècle. Et, pour le dire de manière peu élégante, ce qu'on reprochera à l'historisme allemand, au final, c'est bien d'avoir créé une forme d'historicisme.

⁵⁸⁵ *Idem*, *Contributions à une herméneutique du mythe*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 55.

⁵⁸⁶ *Les Origines du pangermanisme*, p. 217 dans la série en cinq volumes de Charles Andler, *Collection de documents sur le pangermanisme*, Paris, Louis Conard, 1915. Je vais l'écrire une autre fois dans le prochain chapitre, mais cette anthologie est de loin la meilleure ressource sur le sujet.

Qu'il soit vrai ou faux, ce passage a le mérite de nous lancer sur plusieurs pistes. Il permet de répondre aux questions élémentaires : qui ? quand ? quoi ? où ? Le nationalisme politique serait une création de l'Allemagne (et d'elle seule) qui aurait pris forme sous la plume de Herder, soit pendant la période de gestation du romantisme, contre les acquis des Lumières. Définition d'autant plus méritoire qu'elle facilite la tâche aux historiens à la recherche d'une ligne droite et d'une cause directe. Pour expliquer le nazisme, dira-t-on, il suffit de lire Herder. Un des efforts de cette section sera de montrer que cette science politique n'est ou plutôt n'a pas toujours été le seul fait de l'Allemagne.

4.2 Contre la Révolution. Comme Treichke l'indique, nous gagnons à situer la réflexion après la Révolution française. Contre les aspirations universelles des valeurs de la Révolution, contre l'idée d'autonomie de la modernité (individualisme exclusif, droit naturel, etc.), Herder et Edmond Burke, avec qui nous commencerons, valoriseront : la coutume, la tradition, l'héritage, les mœurs, les lois, la religion, les instincts, la nature, etc. Dans les deux cas, l'argument est presque le même (Burke parle plus de l'État et du préjugé) : le volontarisme (l'artificialisme) est une imposture, les plus grandes aspirations de l'homme ne lui sont pas dictées par la raison mais par une entité supérieure à laquelle il doit être redevable. En ce sens, la souveraineté populaire est une bêtise immonde et dangereuse. La communauté n'est pas un simple artefact, une création fortuite qu'on peut délaissier à notre bon vouloir ; seul, l'individu moderne est comme un poisson hors de l'eau. Pour survivre, il doit être pris en main par une puissance titulaire : l'État, la famille, la communauté, l'histoire ou Dieu – ce qui, du reste, est souvent la même chose.

Because a nation is not an idea only of local extent, and individual momentary aggregation, but it is an idea of continuity, which extends in time as well as in numbers and in space. And this is a choice not of one day, or one set of people, not a tumultuary and giddy choice ; it is a deliberate election of ages and of generations ; it is a Constitution made by what is ten thousand times better than choice – it is made by the peculiar circumstances, occasions, tempers, dispositions, and moral, civil, and social habitudes of the people, which disclose themselves only in a long space of time. It is a vestment, which accommodates itself to the body. Nor is prescription of

government formed upon blind, unmeaning prejudices—for man is a most unwise, and a most wise being. The individual is foolish ; the multitude, for the moment, are foolish, when they act without deliberation ; but the species is wise, and when time is given to it, as a species it almost always acts right⁵⁸⁷.

La limitation précisément de mon petit coin terrestre, l'aveuglement de mes regards, l'échec de mes desseins, l'énigme de mes penchants et de mes désirs, la défaite de mes forces qui ne sont faites que pour l'ensemble d'un jour, d'une année, d'une nation, d'un siècle – cela précisément me garantit que moi je ne suis rien, mais que l'ensemble est tout ! Quelle œuvre, dont font partie tant de groupes d'hommes de nations et d'époques, figures colossales presque dépourvues de point de vue et de perspective, tant d'instruments aveugles qui tous agissent dans l'illusion de la liberté et pourtant ignorent ce qu'ils font et dans quel but ils agissent, dont le regard ne domine aucun ensemble et qui pourtant se joignent à l'action avec autant de zèle que si leur fourmilière était l'univers – quelle œuvre que cet ensemble⁵⁸⁸.

Peut-on parler d'immobilisme ? Non. Comme l'écrit Marcel Gauchet, la tradition opposée par Burke à la table rase révolutionnaire ne renvoie pas à un point immémorial ou à un passé imperméable : elle cumule les expériences, elle s'enrichit du changement, le reconnaît et l'admet, « elle est moderne⁵⁸⁹ ». Quant à Herder, il estime que les cultures concourent à leur propre façon au grand projet la Providence :

Toutes les œuvres de Dieu ont leur raison d'être en elles et leur belle cohérence avec elles-mêmes ; car elles reposent toutes dans leurs nettes limites sur l'équilibre de forces antagonistes réalisé par une force intérieure qui leur imprima la direction de l'ordre⁵⁹⁰.

Dans un livre d'une déconcertante érudition (écrit au vitriol), l'historien Zeev Sternhell observe avec raison que ces auteurs ne sont pas seulement contre-révolutionnaires ; ils se lisent au contraire comme porteurs de nouvelles valeurs, chefs de file inconscients d'un mouvement intellectuel qui sera instrumentalisé en politique pendant plusieurs siècles : les anti-Lumières⁵⁹¹.

⁵⁸⁷ Edmond Burke, *Reflections on the Revolution in France and Other Writings*, éd. de Jesse Norman, Everyman's Library, 2015, p. 395-396.

⁵⁸⁸ Johann G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, trad. de Max Rouché, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, p. 172.

⁵⁸⁹ Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, op. cit., vol. 2, p. 133.

⁵⁹⁰ Johann G. Herder, op. cit., p. 195.

⁵⁹¹ Zeev Sternhell, *Les Anti-Lumières. Une tradition du XVIII^e siècle à la guerre froide*. Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2010, p. 28 : « Le mouvement intellectuel, culturel et politique associé à la révolte contre les Lumières ne constitue pas une contre-révolution, mais une autre révolution : ainsi naît non pas une contre-modernité mais une autre modernité, fondée sur le culte de tout ce qui distingue et sépare les hommes – l'histoire, la culture, la langue –, une culture politique qui refuse à la raison aussi bien la capacité que le droit de façonner la vie des hommes [...]. C'est

Outre les indications déjà énoncées plus haut, on retrouve dans cette « nouvelle modernité » le refus de tout universalisme, de toute « commune nature humaine », « d'une raison universelle d'où émanerait une loi de nature⁵⁹² ». En conséquence, déduit Sternhell, dans cette pensée, l'humanité disparaît, la personne n'a plus de qualité propre, elle devient le produit des circonstances : de la culture et de la nation. Pour le dire autrement, il n'y a plus *une* humanité mais une pluralité de cultures, donc des groupes sédimentés qui ont toutes les chances de devenir antagonistes l'un à l'autre⁵⁹³. L'irrationalisme qui dévastera le XX^e siècle, c'est la thèse de Sternhell, s'explique en partie par le pluralisme historiciste de Burke et de Herder (et de quelques autres).

On lit par exemple dans les *Idées pour la philosophie de l'avenir* de Herder le passage suivant :

Il serait d'un orgueil insensé de prétendre que les habitants de toutes les parties du monde devraient être des Européens pour vivre heureux ; car serions-nous devenus nous-mêmes ce que nous sommes hors d'Europe ? [...] Rendons grâce donc à la Providence, puisque la santé est la base de toute notre félicité, de l'avoir répandue si largement sur terre. Les peuples dont nous croyons qu'elle les a traités en marâtre étaient peut-être ses enfants chéris⁵⁹⁴.

Ouverture à l'autre ? Pour Sternhell, ce serait complètement se méprendre. D'abord, Herder se livre à la Providence, ce qui signifie « la dépendance totale de l'individu : dépendance à l'égard de la transcendance, tout comme à l'égard de la communauté historique, naturelle et

bien cette autre modernité qui engendre la catastrophe du XX^e siècle ». Ce livre est à la fois génial et exaspérant, pour des raisons rapportées dans la section sur le totalitarisme.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 52.

⁵⁹³ On trouve ces idées dans beaucoup de textes. Voir par exemple, Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, trad. de M. Tazerout, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées », 1948, vol. 1, p. 33 : « Mais "l'humanité" n'a pas plus que le genre papillon ou orchidée un but, une idée, un plan. Ou bien "l'humanité" est un concept zoologique, ou bien elle est un mot vide de sens. Chassez ce fantôme de la région des problèmes formels de l'histoire et vous verrez surgir une abondance surprenante de formes réelles. [...] Il y a une croissance et une vieillesse des cultures, des peuples, des langues, des vérités, des dieux, des paysages, comme il y a des chênes, des pins, des fleurs, des branches, des feuilles, jeunes et vieux, mais il n'y pas d'"humanité" vieillissante. Chaque culture a ses possibilités d'expression nouvelles qui germent, mûrissent, se fanent et disparaissent sans retour. [...] Ces cultures, natures vivantes de rang suprême, croissent dans une noble insouciance de leur but, comme les fleurs des champs. Elles appartiennent, comme les plantes et les animaux, à la nature vivante de Goethe, non à la nature morte de Newton ».

⁵⁹⁴ Johann G. Herder, *op. cit.*, p. 179.

culturelle⁵⁹⁵ » ; c'est nier qu'une personne puisse construire sa propre histoire. Ensuite, il ne faut pas se laisser abuser : ce pluralisme (reconnaissance d'une diversité des cultures) cache une nouvelle hiérarchie des valeurs. S'il est vrai que Herder admet que « les nations se modifient selon le lieu, le temps et leur caractère interne », il milite surtout au nom des valeurs allemandes et de l'autonomie culturelle. Et pour exalter les valeurs allemandes – valeurs mais aussi : manières de sentir, de penser, etc. –, il faut admettre, condition minimale, qu'il y a bien quelque chose comme l'Allemagne qui peut, tel un individu, tel un organisme vivant (telle une âme), incorporer et perpétuer ces valeurs. Ces valeurs allemandes, définies par Herder en continuité avec le piétisme de Martin Luther, sont le courage et la fidélité, la sincérité, le refus du mensonge. Seule l'Allemagne a fait sienne ce goût inconditionnel de la vérité. En vertu de quoi on en déduit que seule l'Allemagne est morale et qu'il est indispensable qu'elle ne se laisse pas contaminer par les influences étrangères. Si l'Allemagne se distingue de toutes les autres nations, nous dit Herder, selon Sternhell, c'est parce qu'elle est la seule qui ne peut pas être immorale, elle est la seule contre qui l'immoralité est un fait contre-nature. À ce titre, comme l'affirmera peu de temps après le philosophe Johann Gottlieb Fichte et avec lui le romantisme allemand, elle a une mission, et un jour viendra où elle sera appelée à jouer son rôle sur la scène du monde. Il reviendra à l'Allemagne de guider les peuples du monde⁵⁹⁶.

⁵⁹⁵ Zeev Sternhell, *op. cit.*, p. 198.

⁵⁹⁶ *Idem*, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Pluriel, 2016, p. 22.

4.3 La nation.⁵⁹⁷ Pour Herder, la nation relève de la nature, elle est une « sécrétion spirituelle endogène d'un peuple⁵⁹⁸ ». Comme toute chose naturelle, comme tout organisme, elle connaît le cycle de la vie. Ce qui reste à élucider est la nature du lien qui unit la nation à l'individu. Ces modalités sont multiples. Dans un bref essai, Ernest Renan avait identifié cinq critères, pour mieux les rejeter : la race, la langue, la religion, les intérêts et la géographie. On ne saurait fonder une nation sur la race, car « la vérité est qu'il n'y a pas de race pure et que faire reposer la politique sur l'analyse ethnographique, c'est la faire porter sur une chimère ». L'histoire de la culture ne coïncide pas avec l'histoire de l'hominisation : « Dans le groupe humain qui créa les langues et la discipline aryennes, il y avait déjà des brachycéphales et des dolichocéphales ». La langue ne peut pas être davantage retenue parce qu'elle est parlée par plusieurs nations différentes et qu'elle n'a aucun caractère contraignant⁵⁹⁹. D'ailleurs, « l'homme est un être raisonnable et moral, avant d'être parqué dans telle ou telle langue, avant d'être un membre de telle ou telle race, un adhérent de telle ou telle culture ». La religion, quant à elle, tire ses origines de « l'existence d'un groupe social » et « ne saurait non plus offrir une base suffisante à l'établissement d'une nationalité moderne ». Les intérêts forment des associations, mais ils aboutissent à signer des contrats, pas à créer une nation.

⁵⁹⁷ Aller plus loin me ferait changer de sujet. Disons que cette lecture de Herder est loin de faire l'unanimité. Aux pages 48-52 et 268-271 des *Anti-Lumières. Une tradition du XVIII^e à la guerre froide*, Sternhell critique les analyses de Charles Taylor et de Alain Renaut qui sont considérablement moins sévères. On s'étonne, cela dit, de ne trouver aucune référence aux longues analyses de Louis Dumont qui figurent dans le deuxième volume de *Homo aequalis* (Gallimard, 1977) et qui mettent à l'avant-plan la notion de *Bildung*.

⁵⁹⁸ Jean-Yves Heurtebise, *Orientalisme, occidentalisme et universalisme*, Paris, MA, 2020, p. 66.

⁵⁹⁹ La langue était pour Herder (et plusieurs autres) le critère unitaire au centre de la nation. Zeev Sternhell, *Les Anti-Lumières. Une tradition du XVIII^e siècle à la guerre froide*, op. cit., p. 541 : « La langue est le legs que chaque génération hérite de la précédente et qu'il lui revient d'enrichir, c'est le capital qu'il appartient à chaque nation de faire fructifier. Mais elle n'est pas seulement le réservoir, elle est aussi contenu : le dépôt, les pensées d'une littérature passée que la littérature à venir se doit de retravailler. L'histoire de la langue n'est rien d'autre que le travail de la tradition. Il s'ensuit que, pour Herder, les langues ne sont pas des produits de l'Art humain, la langue d'un peuple, c'est l'âme même de ce peuple, devenue visible et tangible. Chaque nation pense comme elle parle et parle comme elle pense. Sa langue est un tout organique qui vit et se développe comme un être vivant. En elle s'expriment le caractère, le tempérament, les façons de sentir et de penser, la spécificité et l'originalité d'un peuple. Elle ne reste jamais immobile, elle vit la vie même de la nation et son évolution donne la clé de l'histoire nationale. Toutes les particularités d'une langue ont une raison d'être ».

Enfin, tout découpage géographique engendre une multitude de misères : « Je ne connais pas de doctrine plus arbitraire ni plus funeste. Avec cela, on justifie toutes les violences ». Après avoir expliqué pourquoi il ne trouvait pas ces critères satisfaisants, Renan donne sa définition :

Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. L'homme, messieurs, ne s'improvise pas. La nation, comme l'individu, est l'aboutissant d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements. Le culte des ancêtres est de tous le plus légitime ; les ancêtres nous ont faits ce que nous sommes. Un passé héroïque, des grands hommes, de la gloire (j'entends de la véritable), voilà le capital social sur lequel on assied une idée nationale. Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent ; avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple. On aime en proportion des sacrifices qu'on a consentis, des maux qu'on a soufferts. On aime la maison qu'on a bâtie et qu'on transmet. Le chant spartiate : « Nous sommes ce que vous fûtes ; nous serons ce que vous êtes » est dans sa simplicité l'hymne abrégé de toute patrie.

Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé ; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. L'existence d'une nation est (pardonnez-moi cette métaphore) un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie. Oh ! je le sais, cela est moins métaphysique que le droit divin, moins brutal que le droit prétendu historique. Dans l'ordre d'idées que je vous soumets, une nation n'a pas plus qu'un roi le droit de dire à une province : « Tu m'appartiens, je te prends. » Une province, pour nous, ce sont ses habitants ; si quelqu'un en cette affaire a droit d'être consulté, c'est l'habitant. Une nation n'a jamais un véritable intérêt à s'annexer ou à retenir un pays malgré lui. Le vœu des nations est, en définitive, le seul critérium légitime, celui auquel il faut toujours en revenir⁶⁰⁰.

La nation comme culte des ancêtres et aptitude au sacrifice. Non pas une appartenance qui découlerait d'un statut juridique ou d'une éducation (d'une propédeutique, d'une pédagogie, d'un apprentissage), mais une attitude psychologique qui relie l'individu à la grande chaîne du passé par état de grâce. De manière candide et lucide, Renan reconnaît ce que cette configuration scotomise : « L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la formation d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un

⁶⁰⁰ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, 1882, https://fr.wikisource.org/wiki/Qu%E2%80%99est-ce_qu%E2%80%99une_nation_%3F. Sur l'ambivalence du racisme de Renan, son antisémitisme, etc., voir les livres de Sternhell.

danger⁶⁰¹ ». On peut, de fait, définir la nation comme un bricolage, l'ensemble hétéroclite d'éléments rassemblés la plupart du temps de manière arbitraire (légendes inventées de toutes pièces, religion tombée dans l'oubli, etc.) par des groupes (érudits, politiciens, journalistes, etc.) qui offrent spontanément des repères existentiels (qui je suis, qui je ne suis pas, etc.) aux individus éligibles et prêts à l'endosser. Marc Angenot insiste sur l'aspect revanchard de cette identité nationale :

De façon idéal-typique, le discours nationaliste va avant tout prolixement dire ce qu'il redoute, ce qu'il rejette et qu'il hait, se définir en énumérant et ressassant ses haines et ses peines, – la domination subie, jadis ou naguère, l'oppression et le mépris subis, le ressentiment remâché, les griefs accumulés contre les Autres, contre un Ennemi héréditaire et ses menées indéfiniment malveillantes, la vengeance qu'il entend exercer sur lui, la Revanche ultime promise. [...] L'identité nationale n'est pas, à sa source, plénitude conquérante, elle est d'abord ressentiment, rancune, souci, frustration, crainte du « déclin », crainte qu'une partie du peuple ne trahisse la Cause, angoisse devant le présent et l'avenir. La face positive de l'identité nationale sans contenu verbaliste autre que celui d'un sentiment intense et vague, n'a d'autre réalité que son absence même de contenu tangible qui la fait osciller entre deux modes de l'indémontrable, l'ineffable et la chimère⁶⁰².

Dans son étude de l'historisme allemand, Hans Robert Jauss, lui, réduit, ces traits à trois illusions : illusion de la série close, du premier commencement et de la fin définitive et illusion de l'image objective du passé. La première « s'approprie cette loi de la fiction narrative qui veut que, même disparates, les éléments d'une histoire s'ordonnent pour le lecteur avec toujours plus de cohérence, et consistent pour finir l'image d'une totalité achevée ». La deuxième, encore en phase avec la fiction, suppose qu'il existe bel et bien une origine et une fin déterminée. La troisième, enfin, prétend qu'il est possible à l'historien de « garantir les images qu'il évoque⁶⁰³ ».

⁶⁰¹ *Ibid.* Les livres *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Verso, 2006) de Benedict Anderson, *La Création des identités nationales : Europe XVIII^e-XX^e siècles* d'Anne-Marie Thiesse (Seuil, 1999) et les études d'Eric Hobsbawm ne disent pas autre chose.

⁶⁰² Marc Angenot, *L'Histoire des idées*, op. cit., p. 174-175.

⁶⁰³ Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, trad. de Claude Maillard, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978, p. 101-102.

4.4 Maurice Barrès. Il vaut la peine de s'attarder au cas de Maurice Barrès, non pas parce qu'on peut lui imputer la paternité du mouvement de Mussolini ou de Hitler (proposition vague et absurde), mais parce qu'il montre avant plusieurs autres comment l'identité nationale, l'affiliation et le sacrifice aux ancêtres de Renan, en multipliant les actes de sommation et les appels à l'autorité, peuvent se transformer en une idéologie normative. Le parcours de Barrès est d'autant plus intéressant que ses premiers récits semblent défendre le culte du Moi : « Notre morale, notre religion, notre sentiment des nationalités sont choses écroulées, constatais-je, auxquelles nous ne pouvons emprunter de règles de vie, et, en attendant que nos maîtres nous aient refait des certitudes, il convient que nous nous en tenions à la seule réalité, au Moi⁶⁰⁴ ». *cœur*

Il s'agit, bien entendu, d'un leurre. La trilogie *Sous l'œil des barbares*, *Un homme libre* et *Le Jardin de Bérénice* est l'histoire d'un protagoniste indigeste à la recherche de son égoïsme qui s'initie peu à peu (mais sans succès concluant) à l'idolâtrie de la collectivité. Toujours selon Sternhell : « [O]n discerne déjà dans la toute première période de Barrès les germes du nationalisme futur⁶⁰⁵ ». Pour s'en tenir à *Un homme libre*, où la révélation de la force collective se solde par la métaphore de l'arbre :

J'eus raison de rechercher où se passait l'instinct de mes ancêtres ; l'individu est mené par la même loi que sa race. À ce titre, Lorraine, tu me dis un miroir plus puissant qu'aucun des analystes où je me contemplai. Mais Lorraine, j'ai touché ta limite, tu n'as pas abouti, tu t'es desséchée. Je t'ai une infinie reconnaissance, et pourtant tu justifies mon découragement. Jusqu'à toi, j'avais sur moi-même des idées confuses ; tu m'as montré que j'appartenais à une race incapable de se réaliser. Je ne saurai qu'entrevoir. Il faut que je me dissolve comme ma race. Mes meilleures parcelles ne vaudront qu'à enrichir des hommes plus heureux (p. 143).

Comme les arbres qui poussent et comme la nature entière, je me soucie seulement de mon Moi futur. [...] Les individus, si parfaits qu'on les imagine, ne sont que des fragments du système plus complet qu'est la race, fragment elle-même de Dieu. Échappant désormais à la stérile analyse de mon organisation, je travaillerai à réaliser la tendance de mon être. Tendance obscure ! Mais pour

⁶⁰⁴ Maurice Barrès, *Romans et Voyages*, éd. de Vital Rambaud, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1997, p. 18. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

⁶⁰⁵ Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme*, op. cit., p. 70. Pour la vie de Barrès, tout ce qui l'a influencé, ses écrits contre Dreyfus, se rapportent à ce même ouvrage.

la satisfaire je me modèle sur ceux que mon instinct élit comme analogues et supérieurs à mon être (p. 148)⁶⁰⁶.

L'apport de l'interminable *Roman de l'énergie nationale* sera de montrer, de l'aveu de Barrès lui-même, comment la recherche initiée dans sa première trilogie aboutit logiquement à l'homme libre qui accepte son déterminisme. C'est le fameux chemin parcouru par François Sturel, le protagoniste des *Déracinés*. Les funérailles de Hugo, le boulangisme, la crise de Panama lui dévoilent peu à peu le sens de sa mission historique :

En conséquence, ce qui fait question, c'est la substance française. Qu'entendons-nous par-là ? En principe, la personnalité doit être considérée comme un pur accident. Le véritable fonds du Français est une nature commune, un produit social et historique, possédé en participation par chacun de nous ; c'est la somme des natures constituées dans chaque ordre, dans la classe des ruraux, dans la banque et l'industrie, dans les associations ouvrières, ou encore par les idéaux religieux, et elle évolue lentement et continuellement. Si nous admettons que nos forces constitutives sont dissociées et contradictoires, le fonds de notre vie, notre vraie réalité, notre énergie, ne sont-ils pas gravement atteints ? Ce qui nous confirme dans cette vue, c'est de constater que la puissance de reproduction est en baisse, que la résistance faiblit sur les frontières de l'Est, d'où l'esprit allemand fuse dans tous les sens sur notre territoire et dans nos esprits (p. 619).

Ce qui détermine nos actes est plus antérieur à nos acquisitions d'étudiants. Quand il s'agit de prendre une décision, ce que nous appelons la « vérité », c'est une façon de voir que nous tenons de nos parents, de notre petite enfance, de notre maîtresse, et qui par-là possède une telle force sentimentale que nous lui attribuons le caractère d'évidence (p. 716).

[Pendant les funérailles de Hugo.] Entraîné parmi ces ondes humaines dans le sillage du génie, il s'est aperçu que leur bon ordre et leur honneur ne lui étaient pas des choses indifférentes, extérieures, et qu'en les supprimant on eût, ce lundi 31 mai, anéanti son âme même. Une circonstance si belle et si rare, qui faisait évidente l'unité de ce pullulement Français, lui permit encore de saisir d'autres lois : dans ce cortège, chacun maintenait une discipline, en exigeait une, parce que c'était l'intérêt de chacun (p. 737).

Le voyage de la Moselle effectué par Sturel, en visite pour retrouver son ami d'enfance Saint-Phlin, s'avère d'une importance capitale dans sa quête du moi qui se nie. Il y découvre pour la première fois la race à son état pur, loin de l'air nauséabond des villes. Sturel reçoit la révélation qu'on retrouvera dans *La Terre et les morts*, qui ne l'abandonnera plus et lui servira de credo :

⁶⁰⁶ Voir aussi, dans *Le Jardin de Bérénice*, op. cit., p. 251 : « Étendu sur la grève, je m'abandonnais aux forces de la terre : il me semblait que son contact, sa forte odeur, sa belle santé me renouvelleraient mieux qu'aucun système ». Herder utilise lui aussi abondamment la figure de l'arbre.

Si l'histoire de Lorraine n'était pas entrée pour rien dans sa culture classique, cependant il portait les marques d'une société dont ses ancêtres (plus humblement toutefois qu'il ne croyait) avaient partagé les fortunes. Chaque jour il prenait mieux connaissance de sa formation (p. 894).

Alors je sens diminuer, disparaître la nationalité française, c'est-à-dire la substance qui me soutient, et sans laquelle je m'évanouirais. Il faut reprendre, protéger, augmenter cette énergie héritée de nos pères (p. 901).

Comme nous serions ordonnés et plus puissants, se disaient-ils, si nous comprenions que les concepts fondamentaux de nos ancêtres forment les assises de notre vie ! Mis à même de calculer les forces du passé qui nous commandent, nous accepterions, pour en tirer profit, notre prédestination. Tout médecin admet que pour connaître un homme il ne suffit pas de l'examiner à trente ans : il faut savoir quel enfant il fut, les maladies qu'il traversa, et son père et sa mère (p. 911).

[Dans une lettre de Saint-Phlin.] Mon fils, si Dieu favorise mes soins, héritera ces vertus de notre nation. Il possédera la tradition lorraine. *Elle ne consiste point en une série d'affirmations décharnées, dont on puisse tenir catalogue, et, plutôt qu'une façon de juger la vie, c'est une façon de la sentir : c'est une manière de réagir commune en toutes circonstance à tous les Lorrains.* Et quand nous avons cette discipline lorraine – disons le mot, cette épine dorsale lorraine –, oui, quand une suite d'exercices multipliés sur des cas concrets a fait l'éducation de nos réflexes, nous a dressés à l'automatisme pour quoi nous étions prédisposés, nous pouvons alors quitter notre canton et nous inventer une vie. Sortis du sol paternel, nous ne serons pourtant pas des déracinés. Où que nous allions et plongés dans les milieux les plus dévorants, nous demeurerons la continuité de nos pères, nous bénéficierons de *l'apprentissage séculaire que nous fîmes dans leurs veines avant que d'être nés et tandis qu'ils nous méditaient* (p. 1175).

Ma tâche est nette : c'est de me faire de plus en plus lorrain, d'être la Lorraine pour qu'elle traverse intacte cette période où la France décérébrée et dissociée semble faire de la paralysie générale. Un petit monde posé à l'Est comme un bastion du classicisme reçut son rôle d'une antiquité reculée : qu'il garde conscience de lui-même, au moins par ses meilleurs fils, et qu'en dépit de maladies de l'ensemble cette partie demeure capable de fournir des fruits austrasiens (p. 1211).

Il faut rester fidèle à la patrie et ne jamais dévier du sentiment tracé par nos ancêtres. Soit.

Mais Barrès va plus loin. L'ensemble de ses livres ne cherche pas seulement à exalter la nation, mais à la protéger contre le déclin, contre le mal qui la ronge et risque de l'annihiler. *Le Roman de l'énergie* n'est pas une simple épiphanie, mais une attaque en règle contre les influences néfastes qui menacent la cohésion de l'inconscient national et de la phylogénèse. Parmi ces menaces : l'influence des villes, l'enseignement du philosophe Bouteiller, le cosmopolitisme, les Allemands, les étrangers et les Juifs :

Tout le malheur est que cette enfant a pris dans son cosmopolitisme la dangereuse faculté d'emprunter le ton et l'allure de chaque milieu. Elle y sacrifie sa manière propre (p. 529-530).

[Quand Sturel est séduit par l'exotique Astiné.] Dans ce premier instant, il peut supposer un accroissement de sa force intérieure. Son énergie cessait de sommeiller, bouillonnait dans ses

veines. Cependant, les paroles d'Astiné laissaient diffuser leurs dangereux éléments étrangers dans cet organisme en désordre. Sturel, qui subit l'invasion énervante de l'Asie, en croit d'abord sa clairvoyance plus étendue. Quelle erreur ! Ce n'est pas une plus-value que lui laisseront ces grands mouvements : les vagues sentiments qui l'envahissent ou qui, déjà présents en lui, s'y développent, ne valent que pour le détourner de toutes réalités ou du moins des intérêts de la vie française (p. 553).

Le lycée de Nancy avait coupé leur lien social naturel ; l'Université ne sut pas à Paris leur créer les attaches qui eussent le mieux convenu à leurs idées innées, ou, plus exactement, aux dispositions de leur organisme. Une atmosphère faite de toutes les races et de tous les pays les baignait. Des maîtres éminents, des bibliothèques énormes leur offraient pêle-mêle toutes les affirmations, toutes les négations. Mais qui leur eût fourni en 1883 une méthode pour former, mieux que des savants, des hommes de France ? Chacun d'eux porte en son âme un Lorrain mort jeune et désormais n'est plus qu'un individu. Ils ne se connaissent pas d'autre responsabilité qu'encore soi-même ; ils n'ont que faire de travailler pour la société française, qu'ils ignorent, ou pour des groupes auxquels ne les relie aucun intérêt (p. 557).

[Sur des Juifs.] Avec ceux-là, comment avoir un lien ? Comment me trouver avec eux en communauté de sentiments ?... Moins instruits que ces nomades, moins liseurs de journaux, moins renseignés sur Paris, les bourgeois de Neufchâteau, qui sont en train de périr, submergés sous leurs bandes, avaient une façon de sentir la vie, de goûter le pittoresque, de s'indigner et de s'attendrir, enfin, qui faisait qu'avec eux je m'accordais et je profitais. Nous avions, ce qui ne s'analyse pas, une tradition commune : elle nous avait fait une même conscience (p. 660).

Racadot et Moucherin, deux amis d'école de Sturel, restent fidèles à l'enseignement de Bouteiller, leur professeur de jeunesse qui deviendra député et qui trahira la France en participant au scandale de Panama. Ils adorent Paris, conchient la campagne et les régions, vivent en bohèmes, etc. Dans une symbolique peu subtile, ils se transforment en criminels et tuent Astiné.

Une mission, des ennemis. Il ne manque que le programme. Pour Barrès, malgré l'échec de l'entreprise, ce sera le boulangisme et le militarisme. L'avenir de la France dépend de la politique d'un homme fort qui parviendra à prendre sur ses épaules, contre les manigances des députés et contre la mièvrerie des idéaux humanitaires qui mettent en péril la nation le fardeau des habitants et à canaliser l'énergie du peuple vers de nouvelles grandes entreprises et la préservation de l'honneur :

Il [Boulangier] est né de notre instinct du danger national. Il n'a pas à choisir entre les passions particulières qui nous animent, signes nécessaires de nos divers tempéraments ; il doit les absorber dans une passion plus vaste, et recréer ainsi l'énergie nationale. Qu'il prenne connaissance du haut rôle qui lui semble réservé d'être un des expédients de la France dans une des périodes les plus critiques de notre histoire (p. 961).

L'idée fondamentale de Boulangier fut, dès son premier jour, de mettre l'autorité de la patrie au-dessus de tous les partis. Cette idée, il l'entendait dans des sens très divers. Ministre de la Guerre,

c'était la revanche ; chef d'un parti politique ? La révision de la Constitution ; aujourd'hui, on le prendrait pour un chef démocratique poursuivant simplement le bien-être des déshérités, la justice contre les exploiters. Il n'y a pas contradiction, ni même évolution : toutes ces pensées existent à la fois dans sa conscience, mais chacune le domine selon les circonstances (p. 1019).

Ultimement, le boulangisme échouera, en partie à cause du manque d'ardeur de son chef. Pas de soucis, écrit Barrès : « Boulanger n'est qu'un incident. Nous retrouverons d'autres boulangismes » (p. 968). Le nationalisme trouvait un de ses meilleurs idéologues.

5. Fascisme, corporatisme, prussianisme et étatisme

5.1 Un programme. En 1932, dix ans après la marche sur Rome, un article signé par Mussolini (co-écrit par Giovanni Gentile), depuis six ans confortablement au pouvoir, paraît dans le quatorzième volume de l'*Enciclopedia italiana*. L'auteur a l'ambition de définir le fascisme. Y figurent notamment :

Le rejet de l'individualisme :

Anti-individualiste, la conception fasciste prône l'État ; elle est aussi pour l'individu, en tant qu'il fait corps avec l'État, conscience et volonté universelle de l'homme dans son existence historique. Elle est contre le libéralisme classique, qui est né du besoin de réagir contre l'absolutisme et qui a épuisé sa fonction historique depuis que l'État s'est transformé et possède la même conscience, la même volupté que le peuple. Le libéralisme met l'État au service de l'individu ; le fascisme réaffirme l'État comme la véritable identité de l'individu. Si la liberté doit être l'attribut de l'homme réel, et non de ce pantin abstrait qu'envisageait le libéralisme individualiste, le fascisme est pour la liberté. Il est seulement pour une liberté qui puisse être une chose sérieuse, la liberté de l'État et de l'individu dans l'État. Et cela parce que pour le fasciste tout est dans l'État et que rien d'humain ou de spirituel, pour autant qu'il ait de la valeur, n'existe en dehors de l'État. Dans ce sens le fascisme est totalitaire et l'État fasciste, synthèse et unité de toute valeur, interprète, développe et donne puissance à la vie tout entière du peuple.

Le primat de l'État sur la nation :

Cette personnalité supérieure est cependant nation du fait même qu'elle est État. Ce n'est pas la nation qui crée l'État comme dans la vieille conception naturaliste qui a servi de base à la théorie populaire des États nationaux au XIX^e siècle. Au contraire, c'est l'État qui donne au peuple, conscient de sa propre unité morale, une volonté et par conséquent une existence effective. Le droit à l'indépendance d'une nation ne dérive pas de la conscience – plus ou moins littéraire ou idéale – de son existence propre, et moins encore d'une situation de fait plus ou moins inconsciente : il dérive d'une conscience active, d'une volonté politique agissante et disposée à démontrer son droit ; c'est-à-dire qu'il dérive d'une sorte d'État déjà *in fieri*. L'État, en effet, considéré comme volonté éthique universelle, est le créateur du droit.

Le rôle éducateur (en ce sens moral) de l'État :

La conception de l'État, de son essence, de ses tâches, de ses buts, est la pierre angulaire de la doctrine fasciste. Pour le fascisme l'état est un « absolu » devant lequel les individus et les groupements n'occupent qu'une place relative. Individus et groupements ne sont concevables que dans l'État. L'État libéral ne dirige ni le jeu, ni le développement matériel et intellectuel des collectivités, il se borne à en enregistrer les résultats : l'État fasciste a sa conscience, sa volonté, et se considère en raison de cela comme un État « éthique » [...]. L'État n'est pas seulement le présent, mais il est aussi le passé et surtout l'avenir. Dépasant la brève limite des existences individuelles, l'État représente la conscience immanente de la nation. Les formes par lesquelles l'État s'extériorise changent, mais la nécessité reste. C'est l'État qui apprend aux citoyens la vertu civique, les rend conscients de leur mission, les engage à l'unité ; c'est l'État qui harmonise équitablement leurs intérêts, transmet les conquêtes de la pensée dans les sciences, les arts, le droit, la solidarité humaine ; c'est l'État qui porte les hommes, de la vie élémentaire de la tribu, à cette expression humaine de puissance, la plus haute de toutes : l'empire.

Ses prétentions totalitaires :

L'État fasciste, qui est la forme la plus haute et la plus puissante de la personnalité, est une force, mais une force intellectuelle et morale, qui résume toutes les formes de la vie humaine. Il ne peut donc se limiter à de simples fonctions de surveillance et de tutelle comme l'eût voulu le libéralisme. L'État n'est pas un simple mécanisme destiné à limiter les libertés individuelles. Il est une forme et une règle intérieure, une discipline totale : il pénètre la volonté aussi bien que l'intelligence. Son principe, inspiration directrice de la personnalité humaine vivant dans la société civile, pénètre dans l'âme et demeure dans le cœur de l'homme d'action aussi bien que dans celui de l'artiste, du penseur ou du savant : âme de l'âme⁶⁰⁷.

En 1930, Mussolini avait rejeté publiquement les théories racistes et l'antisémitisme, mais à partir de la guerre d'Éthiopie (1936) et du rapprochement avec Hitler avant la Deuxième Guerre mondiale (1938), l'attitude du régime change et Mussolini, qui cherchait à revitaliser la race italienne par la guerre et qui avait fini par croire au mythe antisémite de l'Internationale juive, met en place une série de lois contre les Juifs afin de protéger la cohérence raciale de l'Italie (1938)⁶⁰⁸. Cette simple indication pour montrer que l'antisémitisme n'est pas une composante essentielle du fascisme (à ses débuts), alors que, comme nous le verrons dans la prochaine section, il est central dans le nazisme.

⁶⁰⁷ Dans Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*. Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2001, p. 126, p. 127-128, p. 133-134, p. 128. Excellente anthologie.

⁶⁰⁸ Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétations*, trad. de Pierre Emmanuel, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », p. 57-58. Voir la revue *La Difesa della razza*.

Les définitions du fascisme sont innombrables. Dans son premier volume de *Fascisme et totalitarisme, religion séculière : trois concepts pour le XX^e siècle. Notes d'histoire conceptuelle*, Marc Angenot en passe plusieurs en revue. Comme l'histoire du concept est en partie liée avec celle de totalitarisme, je réserve pour plus tard certaines polémiques et je rapporte directement celle d'Emilio Gentile :

Une expérience de domination politique, mise en œuvre par un mouvement révolutionnaire, organisée en un parti militairement discipliné, avec une conception intégriste de la politique, qui aspire au monopole du pouvoir et qui, après l'avoir conquis, par des voies légales ou extralégales, détruit ou transforme le régime préexistant et construit un État nouveau, fondé sur le régime de parti unique, avec pour objectif principal de réaliser la conquête de la société, c'est-à-dire la subordination, l'intégration et l'homogénéisation des gouvernés sur la base du principe du caractère intégralement politique de la vie, tant individuelle que collective, interprétée suivant les catégories, les mythes et les valeurs d'une idéologie palingénésique, sacralisée sous la forme d'une religion politique, avec pour ambition de façonner l'individu et les masses à travers une révolution anthropologique pour régénérer l'être humain et créer un homme nouveau, vouée corps et âme à la réalisation de projets révolutionnaires et impérialistes du parti totalitaire dans le but de créer une civilisation nouvelle à caractère supranational⁶⁰⁹.

Cette définition nous accompagnera pour le reste de la thèse. Tout en reconnaissant à la critique le récent mérite d'avoir pu enfin étudier le fascisme en tant qu'idéologie et culture propres, Gentile déplore que ces mêmes historiens soient tentés de négliger les dimensions sociales du mouvement et les aspects institutionnels du régime, quitte à faire du fascisme un transcendantal, un fascisme générique aux contours élastiques susceptible de se présenter subrepticement dans toutes les sociétés et quitte à négliger les événements historiques qui ont permis son émergence⁶¹⁰.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 114.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 102-103. Gentile a en tête la définition du fascisme de Zeev Sternhell dans *Ni gauche ni droite*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2011, p. 207-208 : « C'est ainsi qu'émerge de la réalité historique du demi-siècle qui précède la Seconde Guerre mondiale l'essence du fascisme : une synthèse de nationalisme organique et de socialisme antimarxiste, une idéologie révolutionnaire fondée sur le refus à la fois du libéralisme, du marxisme et de la démocratie. Pour l'essentiel, l'idéologie fasciste est un refus du "matérialisme" – le libéralisme, le marxisme et la démocratie ne représentent que les différentes facettes du même mal "matérialiste" – et elle se veut génératrice d'une révolution spirituelle totale. L'activisme fasciste coiffe l'élitisme, préconise un pouvoir politique fort, libre des entraves de la démocratie : émanation de la Nation, l'État représente la société dans toutes ses classes rassemblées ». Les nombreuses critiques qu'ont suscitées ce livre sont résumées dans *L'Histoire des idées*, op. cit., de Marc Angenot, p. 297-302. Pour un aperçu sur les différentes études du fascisme en tant qu'idéologie, mouvement et institution – Sternhell, Stanley Payne, Roger Griffin – voir « On Defining the "Fascist Minimum": The Centrality of Ideology » de Roger Eatwell dans *Journal of Political ideologies*, 1996.

5.2 La guerre. Selon l'historien George Lachmann Moss, la Première Guerre mondiale, elle-même le produit des guerres coloniales et de la course à l'armement, aurait enclenché une « brutalisation de l'Occident », brutalisation qui culminera avec la Deuxième Guerre mondiale et les génocides⁶¹¹. Elle marque le retour de la barbarie et la fin du progrès. Comme l'a remarqué Élie Halévy, la guerre a servi d'occasion aux pays industrialisés de reconstruire leur organisation sociale. Non seulement elle a montré qu'une collaboration des classes étaient possible, mais de plus en plus de personnes ont commencé à faire confiance aux interventions de l'État. La fin de la guerre n'a donc pas été suivie par la restauration du passé, mais par une augmentation des prérogatives allouées à l'appareil étatique⁶¹².

En Allemagne, les meilleurs témoignages viennent de l'écrivain Ernst Jünger, qui portera le flambeau de la révolution conservatrice allemande⁶¹³. L'idée de l'essai sur *La Mobilisation totale*

⁶¹¹ George Lachmann Moss, *De la Grande Guerre au totalitarisme*, trad. d'Edith Magyar, Paris, Fayard, 2015. Sur la militarisation, les cinq volumes de Gerhard Ritter, *The Sword and the Scepter. The Problem of Militarism in Germany*, trad. de Heinz Norden, University of Miami Press, 1969 [1954] restent la référence par excellence je crois.

⁶¹² Élie Halévy, *L'Ère des tyrannies*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1938, p. 95. Voir aussi le commentaire de Hermann Rauschning, *La Révolution du nihilisme*, trad. d'Albert Lehman, Paris, Gallimard, 1980, p. 177 : « En outre, la deuxième partie de la guerre révéla la supériorité absolue des actions préparées jusque dans la plus petite unité et répétées jusqu'à la mécanisation. Cette supériorité s'avéra nettement à l'égard du style ancien des opérations militaires conçues comme un système d'expédients soumis dans une large mesure à l'inspiration du moment. En excluant le plus possible le hasard et l'improvisation créatrice, on comptait aboutir à un nouvel ordre rationnel. On pensait qu'il n'existe aucun domaine dans lequel un mécanisme fonctionnant avec précision ne puisse obtenir des résultats dépassant tout ce que l'on avait vu. Des actes élémentaires qui procédaient de la spontanéité humaine avec ses insuffisances acquerraient, par la mécanisation, la perfection de fonctionnement d'une machine. La guerre parut confirmer, dans une large mesure, qu'une organisation appropriée était la condition primordiale pour la solution de tous les problèmes. Déjà, le grand Moltke avait dit que dans la guerre on ne pouvait rien improviser. Il semblait désormais qu'une méthode précise de calcul permettait d'établir d'avance des solutions limitant strictement l'initiative des chefs dans l'exécution. Le principe de la mécanisation totale, allant jusqu'à l'exactitude d'une machine de précision, sortit de la sphère militaire. Autrefois on le considérait comme un procédé inférieur. On estima qu'on pouvait l'appliquer également pour transformer la situation politique, la situation sociale et pour dominer les masses. La politique comme la stratégie, les mouvements de masse de même que les actions révolutionnaires cesseraient d'être le champ où se heurtent des forces de la nature, imprévisibles et spontanées ».

⁶¹³ Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism*, New York, Cambridge University Press, 1984, p. 21 : « Within the German Right after World War 1, there were a number of writers who argued for a nationalist ideology more in keeping with modern times and less restricted by traditional Prussian conservatism. Known collectively as the "conservative revolution," they were vehement opponents of the Weimar Republic, identifying it with the lost war, Versailles, the inflation of 1923, the Jews, cosmopolitan mass culture, and political liberalism. They envisaged a new reich of enormous strength and unity, rejected the view that political action should be guided by rational criteria, and idealized violence for its own sake. They denounced what they believed were the boredom and complacency of bourgeois life

est simple. La Première Guerre mondiale a montré que l'image de la guerre (batailles, escarmouches, héroïsme de l'attaque, etc.) « s'estompe de plus en plus au profit de la représentation bien plus large qui la conçoit comme un gigantesque processus de travail ». À la fin, comme le prévoyait le programme de Hindenburg (1916), « il n'y a plus aucune activité – fût-ce celle d'une employée domestique travaillant à sa machine à coudre – qui ne soit une production destinée, à tout le moins indirectement, à l'économie de guerre ». Comme tout indique que les pays ne sauront indéfiniment rester en paix, comme la paix n'est elle-même qu'une continuation de la guerre, l'Allemagne se doit de préparer dans l'immédiat « une mobilisation qui ne soit ni partielle ni générale, mais bien *totale*, et embrigade[r] même l'enfant au berceau ; car il est menacé, comme toute le monde, et plus encore que tout autre ». Et Jünger d'annoncer l'ère du travailleur : « Chaque existence individuelle devient alors, sans que la moindre équivoque puisse subsister longtemps, une existence de Travailleur ; à la guerre des chevaliers, à celle des souverains, succède la guerre des travailleurs⁶¹⁴ ».

En 1932, dans *Der Arbeiter*, Jünger poursuit son analyse en rendant compte cette fois-ci de la puissance potentielle de la technologie moderne⁶¹⁵. Le texte doit être replacé dans le contexte de l'époque. En 1932, Franklin D. Roosevelt promet le *New Deal* et Staline prépare le premier plan quinquennal. Le raisonnement est le même : pour rester compétitive, pour assurer sa propre survie, l'Allemagne doit se doter d'une politique nationale, elle doit se débarrasser des mièvreries de la

and searched for renewal in an energizing “barbarism” ». Voir aussi le livre d'Alain de Benoist, *Quatre figures de la révolution conservatrice allemande*, Paris, Association des amis d'Alain de Benoist.

⁶¹⁴ Ernst Jünger, *L'État universel* suivi de *La Mobilisation totale*, trad. de Marc de Launey et Henri Plard, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 107-112. Dans *L'État universel*, on trouve, p. 36 : « D'une manière analogue, l'État universel n'est pas seulement un but prescrit par la raison, et que la volonté permettrait d'atteindre de manière systématique. S'il en était ainsi, s'il n'était postulé que par la logique ou la morale, notre avenir serait bien compromis. C'est aussi un évènement en marche. [...] L'évènement en marche rompt avec ses normes ; il s'annonce par d'autres images et d'autres principes, et aussi par un droit nouveau ».

⁶¹⁵ Alistair Hamilton, *L'Illusion fasciste*, trad. de Magdelaine Praz, Paris, Gallimard, coll. « La Suite des temps », 1973, p. 143.

république de Weimar, du traité de Versailles, et embrasser le « type » du travailleur annoncé par l'Histoire⁶¹⁶. Le travailleur n'est pas le salarié ou le capitaliste qui se résigne à la tâche matérielle. Le travail n'est pas une activité mais une force historique, une Figure, un destin : « Work is the rhythm of the fist, of thoughts, of the heart ; it is life by day and night, science, love, art, faith, religion, war ; work is the oscillation of the atom and the force that moves stars and solar systems⁶¹⁷ ». Le prochain État sera possible quand chaque Allemand consentira à soumettre sa personnalité aux exigences de l'ethos du travailleur :

We are on the threshold of a new ordering of the great structures of life, embracing more than culture, as the very premise of culture. This new ordering requires the integration of all individual domains that an increasingly abstract spirit has made even more independent and removed from the general context. We live in conditions that depend on specialization, yet the question is not one of eliminating this specialization. Much more is the question of seeing every specialized effort as a part of a total effort, and understanding the treacherous character of every effort that seeks to evade this process. This total effort is nothing other than work in the highest sense: that is, representation of the form of the worker. Only when this conception has been accepted, only when work is raised to a full metaphysical level and this relationship has been expressed in the reality of the state, will it be possible to speak of an age of the worker⁶¹⁸.

Sous l'égide de cette nouvelle discipline, contre toute forme de libéralisme et de démocratie, l'Allemagne est destinée à dominer le monde : « There are numerous signs that we stand before the gates of an age in which it will be possible to speak of real dominion, order and subordination, command and obedience⁶¹⁹ ».

⁶¹⁶ Ernst Jünger, *The Worker*, trad. de Bogdan Costea et Laurence P. Hemming, Illinois, Northwestern University Press, 2017, p. 73 : « Rather, it is within contexts of a different kind that the new types, this new breed of the twentieth century, begins to emerge. We see it appearing within what seems to be quite distinctive formations, which for the moment we would describe very generally as organic constructions ».

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 130-131.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 152. Pour l'Italie, voir Angelo Tasca, *La Naissance du fascisme*, op. cit., p. 259-260 : « Le fascisme, c'est le campement de la horde contre la cité, mais un campement d'un genre nouveau, où il y aura une discipline de fer, où personne n'échappera à la mobilisation des corps et des esprits. Une horde qui sera une armée, une armée moderne, et devant laquelle la cité libre paraîtra, elle, horde et confusion. La guerre moderne est une guerre de masses, elle engage toutes les ressources d'un pays. La dictature devient une nécessité, car il faut faire marcher les masses par la contrainte, ou en isolant et en exaspérant des instincts, des réflexes que la vie sociale, la démocratie, la cité avaient atténués, refoulés et bridés. C'est pourquoi la lutte pour entraîner un peuple à ne plus subir et à ne plus connaître que la loi de la guerre exige la destruction matérielle des institutions, points d'appui d'une évolution lente, difficile et qui se consolide avec elles. Priver le peuple de ses communes, de ses syndicats, de ses coopératives, en un mot de ses libertés réelles,

L'Allemand jouit de cette richesse intérieure qui lui permet de comprendre que la plus grande liberté est dans l'obéissance :

A trait considered above all others as the hallmark of the German, namely order, will always be undervalued if we cannot recognize in it the steely reflection of freedom. Obedience is the art of listening and order: readiness for the word, readiness for the command, traveling like lightning from the top to the roots. Everyone and everything stand in this feudal order, and the leader is recognized as such because he is the first servant, the first soldier, the first worker. Both freedom and order relate, therefore, not to society but to the state, and the model of each structure is the structure of an army, and not the social contract. This is why we are at our strongest when there is no doubt about leadership and allegiance⁶²⁰.

L'individualisme est conçu à travers le prisme du holisme. Le dépassement et l'abolition du moi deviennent les étapes nécessaires grâce auxquelles la personne pourra s'accomplir elle-même.

L'État inculque la possession de soi en laissant ses membres se lever à lui⁶²¹.

5.3 La question sociale et le nouveau socialisme. La guerre a aussi pour effet inattendu de montrer au grand jour la caducité de la lutte des classes. Dans les tranchées, les soldats accèdent au statut de masses, chacun est inclus dans une « cohérence englobante », la guerre s'avère « une expérience de solidarité morale sans précédent⁶²² ». La guerre terminée, cette nouvelle élite (les Arditi italiens, etc.) poursuivra son œuvre d'épuration contre les ennemis de l'intérieur. En Italie,

signifie le faire glisser en arrière sur une pente dont a arraché tout ce qui pouvait le retenir dans sa chute. Pour garder la plus grande liberté de mouvement, le fascisme doit supprimer toutes les libertés, remplacer les cadres créateurs de coutumes par des cadres garantissant une passivité totale. Mussolini a bien compris que pour imposer à l'Italie une "mentalité guerrière", il lui fallait détruire la démocratie, et, avant tout, son seul et son plus sérieux soutien : le mouvement ouvrier et socialiste ».

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 6. On retrouve dans les *Considérations d'un apolitique* de Thomas Mann, trad. de Louise Servicen et Jeanne Naujac, Paris, Grasset, 1918, une profession de foi de ce genre : « Je me déclare profondément convaincu que le peuple allemand ne pourra jamais aimer la démocratie politique, pour la simple raison qu'il ne peut aimer la politique en soi et l'« État autoritaire » si décrié est, et reste, je le crois, la forme gouvernementale adéquate, dévolue au peuple allemand et au fond voulue par lui » (p. 34).

⁶²¹ Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, op. cit., vol. 3, p. 504. Aussi dans Angelo Tasca, op. cit., p. 361 : « Mais en réalité le fascisme n'est "anti-individualiste" que pour mieux supprimer dans chaque conscience ce qu'elle porte de profondément humain, son besoin d'universel et d'absolu. Il ne la dépouille de ses inhibitions que pour ne pas avoir à compter avec ses exigences. Dans la conscience individuelle, ce qu'il sacrifie, ce n'est pas l'attribut individuel, c'est le sujet conscient. Apparemment tout est sauvé, puisque la vie morale est transférée en bloc à l'État ».

⁶²² *Ibid.*, p. 43-44. Comparer avec les « Nouveaux noirs » des États-Unis. Voir aussi les Minute Men dans *It Can't happen here* de Sinclair Lewis.

le squadrisme et le fasciste, éduqués par les armes du vitalisme pendant la Première Guerre mondiale, chercheront à débarrasser leur pays de l'engance parlementaire au nom d'une Italie nouvelle⁶²³. Le pays, de fait, sort grand perdant de la guerre. D'abord peu enclin à s'engager et à honorer la Triple-Alliance sous Giovanni Giolitti (la neutralité), il négocie son entrée dans l'Entente au prix de concessions territoriales, avec le Traité de Londres, en 1915. Mais en 1919, pendant la Conférence de Paris, le président américain Wilson refuse de céder les terres promises, ce qui cause l'indignation des nationalistes. Naît ainsi le mythe de l'Italie trahie et vaincue, que Mussolini exploitera à satiété et qui constituera « l'une des prémisses psychologiques – peut-être la plus importante – du succès fasciste⁶²⁴ ». En mars 1919, Mussolini fonde les Faisceaux italiens de combat. Contre la corruption des civils, la « tranchéocratie » devra défendre les acquis de la victoire. En septembre, le poète Gabriele D'Annunzio s'empare de Fiume avec ses légionnaires au nom de l'irrédentisme. Chef indépendant, sa propension à la théâtralité et au cérémoniel influencera grandement Mussolini, qui parviendra à surclasser le maître. La Constitution du Carnaro de Fiume, qui regroupe les mots liberté, nation et syndicalisme, annonce le programme fasciste : « Au lieu de se mettre à la remorque des conservateurs, du Vatican [récemment entré dans l'arène politique sous la bannière du *Partito Popolare Italiano*], ou du réformisme socialiste, le fascisme doit devenir l'animateur d'une nouvelle démocratie nationale, d'une démocratie syndicale, qui permettra de faire adhérer les masses à l'État national⁶²⁵ ».

Entre 1919 et 1920, l'Italie est secouée par une crise économique et une crise politique sans précédent, les deux années rouges (*Biennio Rosso*) : révoltes paysannes, révoltes ouvrières, troupes

⁶²³ Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme ? Essais d'histoire et d'interprétations*, op. cit., p. 374.

⁶²⁴ Angelo Tasca, *La Naissance du fascisme*, op. cit., p. 59. Et de continuer : « C'est faux, car peut-être aucun pays ne tire, ou ne peut tirer, de la guerre autant d'avantages que l'Italie. Non seulement elle achève, avec son unité nationale, l'œuvre du Risorgimento, mais elle voit s'écrouler son ennemi héréditaire, son antagonisme direct, la monarchie des Habsbourg ».

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 189.

du Royaume d'Italie, faillites des partis, changements des gouvernements – la chronique figure dans *La Naissance du fascisme* d'Angelo Tasca, déjà cité⁶²⁶. À l'issue de cette lutte contre le « péril bolcheviste », le fascisme, d'abord hors-la-loi et criminel (meurtres, incendies, etc.), s'auto-déclare et est reconnu comme gardien de l'ordre. Mussolini négocie son entrée et celle de son mouvement dans la légalité (quitte à être accusé de trahison par d'autres fascistes) et se hisse dans les coulisses du pouvoir. L'économie en lambeaux, les capitalistes et la classe moyenne cherchent un allié sous la tutelle duquel ils auront carte blanche.

Le corporatisme italien est une tentative de résorber les contradictions de l'industrie capitaliste et de la révolution industrielle. À une société de classes marquée par la division et le mécontentement entre les individus, au morcellement de la stratification sociale, l'État fasciste substitue l'association de métier. Les membres d'un même secteur (métallurgie, laine, etc.) sont invités à se réunir et à travailler ensemble, ils participent en tant qu'unité à l'édification de l'économie et au salut collectif. L'État fasciste corporatiste et dirigiste est le seul État réellement achevé parce que lui seul accomplit pour de bon l'unité sociale en fédérant l'énergie de tous les secteurs au nom de la morale. Attachée à son métier, la personne délaisse ses intérêts de classe et participe aux grands projets nationaux, elle devient soi-même à travers le travail consacré au bien de l'État⁶²⁷.

⁶²⁶ Ce livre se lit comme la *Guerre du Péloponnèse*. Tasca blâme surtout la logique maximaliste des socialistes et l'impuissance du Parti communiste : « Ce peuple qui ne veut pas se résigner à l'esclavage, ces cheminots qu'on arrache de chez eux par la force, revolver au poing, pour les contraindre à reprendre le travail, tandis qu'on brûle leurs maisons, ces ouvriers qui ont fait depuis la fin de la guerre tant de "grèves générales" pour des raisons de principe et de solidarité, et qui recommencent encore une fois, parce qu'on leur a dit qu'on va ainsi enrayer l'offensive fasciste, ces masses qu'on laisse s'épuiser dans des efforts qui ne trouvent aucun point d'application, eussent mérité d'autres guides et un autre sort » (p. 238). Sur la notion de crise économique, il est intéressant de noter que Tasca en fait une condition *sine qua non* du fascisme : « Parmi les conditions générales qui ont préparé "le terrain de culture" du fascisme, il faut placer au premier plan la crise économique. *Sans crise économique, pas de fascisme* ».

⁶²⁷ Plus concrètement dans Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 50 : « Dans les années 1930, le corporatisme allait être célébré comme la réponse originale du fascisme à la crise du système capitaliste, par opposition au communisme. En réalité, cependant, le système corporatiste ne fut qu'un appareil bureaucratique nouveau peu fonctionnel, bien incapable de réaliser concrètement la collaboration paritaire des travailleurs et du patronat et, *a fortiori*, de donner vie à une nouvelle économie. Sur le plan économique, après le libre-échange des premières années de gouvernement, le fascisme

On retrouve des idées similaires dans le prussianisme d'Oswald Spengler. Ce prussianisme est un nouveau socialisme, un socialisme national qui porte non pas sur l'exploitation économique, mais qui se veut éthique, l'éthique entendue ici comme « le maximum, accessible en général, d'un sentiment de la vie vue sous l'aspect de la finalité⁶²⁸ ». L'État socialiste éthique en ce sens complète l'État prussien, car chaque Allemand aspirera à servir et à se sacrifier pour l'État :

Mais une noblesse authentique et ancienne s'identifie avec l'État et se soucie de tous comme de sa propriété. C'est là un de ses devoirs les plus distingués et dont elle prend le plus profondément conscience. Elle sent même qu'elle a un *privilege* inné de ce devoir et considère le service dans l'armée et l'administration comme sa profession propre.

Tout ce qui s'est accumulé de tradition dynastique, de vieille noblesse pour l'avenir, de coutume supérieure élevée au-dessus de l'argent ; tout ce qui est vigoureux en soi pour être, selon le mot de Frédéric le Grand, un *serviteur* de l'État, dans un effort âpre, désintéressé, soucieux, tout en possédant justement un pouvoir illimité ; tout ce que j'ai opposé au capitalisme sous le nom de socialisme : tout cela deviendra subitement le point de concentration de formidables énergies vitales⁶²⁹.

Cette perfection serait le seul fait de l'Allemagne. Pour Spengler, il n'y a pas un État à la structure permanente et exportable, mais une multitude d'États attachés à des traditions nationales. L'État est « la forme intérieure, l'«être en forme», d'une nation, et l'histoire, au sens sublime, est la pensée que cet être n'est pas mobilité, mais mouvement⁶³⁰ ». Dans le deuxième tome de son étude, Spengler renchérit : « L'État réel est la physionomie d'une unité d'existence historique ; seul l'État construit par les théoriciens est un système⁶³¹ ».

adopta une politique protectionniste, accroissant toujours plus, surtout après la crise économique de 1929, le contrôle public des finances et de l'industrie avec des initiatives telles que la création de l'Institut mobilier italien (1931) et de l'Institut pour la reconstruction industrielle (1933), qui augmentèrent l'intervention de l'État dans l'économie, mais hors du système corporatiste ». Voir le concept de « révolution passive » dans Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement, guerre de position*, trad. de Razmig Keucheyan, Paris, La Fabrique, 2011, p. 58-59 : « la révolution passive résiderait en ce que, en vue d'accentuer l'élément "plan de production", l'intervention législative de l'État et l'organisation corporative introduiraient des modifications [...] dans la structure économique du pays. On accentuerait ainsi la socialisation et la coopération de la production sans toucher [...] à l'appropriation individuelle et de groupe du profit ».

⁶²⁸ Cité dans Zeev Sternhell, *Ni Gauche ni droite*, op. cit., p. 388.

⁶²⁹ Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, op. cit., vol. 2, p. 338 et p. 429. Il faut remarquer, dans la première citation, que ce sont les aristocrates qui font la politique et non la bourgeoisie et encore moins les ouvriers.

⁶³⁰ *Ibid.*, vol. 1, p. 139.

⁶³¹ *Ibid.*, vol. 2, p. 331.

L'Allemagne sera donc celle qui aura perfectionné l'organisation rationnelle de la société et celle qui remplit les aspirations de son essence historique. Il lui revient de droit, dès lors, de s'imposer à l'univers et de soumettre les nations inférieures⁶³². Le socialisme prussien, en somme, comme le remarque Aron, « n'est plus discernable de l'impérialisme, il se confond avec le despotisme d'une bureaucratie étrangère, chargée de gouverner et d'exploiter, pour le compte du peuple maître, les peuples inférieurs⁶³³ ».

6. Le fantasme de l'unité et le nazisme

6.1 Le primat de la race. Les auteurs allemands que j'ai cités dans les sections précédentes, ces mêmes auteurs qui militent au nom d'un nouvel État total, quand ils ne critiquent pas directement le racisme et l'antisémitisme (Jünger, par exemple), seront discrédités par les idéologues du nazisme. Ce rejet porte à confusion, car il induit à penser qu'il existe une démarcation claire entre la révolution conservatrice et le nazisme, comme si les horreurs du deuxième pouvaient exonérer l'ambition démesurée de la première. Dans les faits, certains auteurs de la révolution conservatrice, d'abord critiques de Hitler, chercheront à se rallier au régime nazi, quitte à renier leur engagement plus tard. Le juriste Carl Schmitt, antisémite notoire, qui a donné la version juridique la plus aboutie de l'État total en 1930, sera accusé par Otto Kröllreuter de ne pas avoir placé les intérêts du peuple au cœur de sa philosophie. De la même manière, en 1933, Alfred Rosenberg reprochera à Ernst Forsthoff (disciple de Schmitt) de négliger le « Volk ». Cela

⁶³² Voir par exemple, dans Ernst Niekisch, « *Hitler – une fatalité allemande* » et autres écrits nationaux-bolcheviks, trad. de Imke Mieulet, Puisseau, Pardès, 1991, p. 97 : « C'est la volonté d'existence et de puissance de l'État à travers laquelle se manifeste la volonté de vie du peuple. Cette volonté de s'affirmer et d'étendre son pouvoir est quelque chose d'élémentaire. C'est un fait fondamental qui porte en lui son droit et sa loi. S'imposer, se faire valoir est le seul commandement auquel elle obéit. Certes, ce commandement ne lui vient pas de l'extérieur. Il est la formule qui résume ce besoin et cette force qui, en soi, caractérisent sa nature ».

⁶³³ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, op. cit., p. 148.

n'empêchera ni Schmitt ni Forsthoff d'être provisoirement à la tête de certaines institutions académiques sous le règne de Hitler⁶³⁴. Viennent ensuite les explications posthumes pour excuser tel ou tel écart et ramener le tout à une sorte d'innocente erreur de parcours – ces considérations nous entraînent dans d'interminables querelles d'histoire intellectuelle (stériles – lire la section 7.4.2 du chapitre) sur le bon ou le mauvais usage de la pensée de tel ou tel maître⁶³⁵. Dans l'ensemble, on serait prêt à soutenir – comme les spécialistes en la matière le font d'ailleurs –, avec l'écrivain Karl Kraus, qu'avant 1933, il était déjà impossible de se faire d'illusions sur la nature du régime nazi : « For what has happened is truly designed to restore mankind to its condition before the Fall (albeit retaining the apparatus responsible for its degeneracy) and to reduce the life of the state, the economy, and cultural practices to its simplest formula, namely annihilation⁶³⁶ ».

Mais revenons en arrière et essayons de mettre un peu d'ordre dans les textes. Ernst Jünger et Oswald Spengler auront chacun leur idée sur la notion de race. Jünger lui dénie toute valeur biologique. Spengler en fera une notion « spirituelle » :

However, over this population, embodying not a universal right but a total obligation, there already looms a different, more active breed, in which race proper acquires sharper relief. Let us repeat here that within the landscape of work race has nothing to do with biological concepts of race. The form of the worker mobilizes the entire population without distinction. If it succeeds in bringing forth, especially in certain regions, higher and the highest forms, this changes nothing with respect to its independence⁶³⁷.

Pour moi, le « peuple » est une unité de *l'âme*. Tous les grands événements de l'histoire n'ont pas été proprement l'œuvre des peuples, *mais ils ont d'abord produit ces peuples*. [...] Le mot peuple n'a pas d'autre contenu. Ni l'unité de langue ni celle de la descendance physique ne sont décisives. Ce qui distingue un peuple d'une population, ce qui l'en dégage et l'y fait dissoudre ensuite, c'est toujours l'avènement intérieur du « nous ». Plus ce sentiment est profond, plus vigoureuse la force vitale de l'association. Il y a des formes de peuples énergiques, languissants, volages, imperturbables. Ils peuvent changer de langue, de race, de nom, de pays ; tant que leur âme persiste, ils s'adaptent

⁶³⁴ Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, op. cit., p. 137-150.

⁶³⁵ On pense à Martin Heidegger. Les lecteurs français conçoivent parfois difficilement ce qui ne relève pas de la controverse en Allemagne et ailleurs : que son antisémitisme n'était pas un simple effet de mode. Pour une analyse succincte et accablante, voir Pierre-André Taguieff, *Hitler, les Protocoles des Sages de Sion et Mein Kampf*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020, p. 122-129.

⁶³⁶ Karl Kraus, *The Third Walpurgis Night*, trad. de Fred Bridgham et Edward Timms, New Haven, Yale University Press, 2020, p. 5.

⁶³⁷ Ernst Jünger, *The Worker*, op. cit., p. 94.

intérieurement aux hommes de toutes les provenances imaginables et ils les transforment. [...] Que si l'on associe toutefois, avec beaucoup de raison, les notions de peuples et de races, on n'entend point par là ce concept, aujourd'hui courant, de race de la période darwinienne. N'allez donc pas croire que jamais peuple restât uni par la simple unité de descendance corporelle, ni qu'il ait pu conserver cette forme même à travers dix générations seulement. On ne saurait trop répéter que cette origine physiologique n'existe que pour la science, jamais pour la conscience du peuple, et qu'aucun peuple ne s'est jamais enthousiasmé pour *cet* idéal du « sang pur »⁶³⁸.

D'où le jugement rapporté (inventé ?) de Hitler par Rauschning :

Je conçois aussi le plaisir que prennent les ingénieurs à dresser des échafaudages « planistes ». Mais là non plus, le problème n'est simple ; on ne le résoudra pas uniquement par un troc de matières premières contre des capacités techniques. Non, l'idée d'un État travailliste super-national avec le travail infligé comme un pensus dans un réseau d'industries savamment groupées, tout cela n'a pu naître que dans l'esprit délirant et super-rationaliste d'une coterie d'intellectuels dépourvus de tout instinct national. Tout ce « socialisme prussien » n'est que rêverie et duperie⁶³⁹.

Même ambiguïté des rapports entre fascisme et nazisme. Dans ses *Propos intimes et politiques*, Hitler avoue que « [s]ans la chemise noire, il n'y aurait peut-être pas eu la chemise brune »⁶⁴⁰. Mais d'un autre côté, encore chez Rauschning, on lit :

Depuis de nombreuses années, Mussolini travaille à mettre debout son État corporatif. Mais il n'est arrivé à rien. Cela signifie qu'il cherche en vain la substance, le fond, le couronnement, la clé de voûte du système. Je vais vous dire une chose. Dans ce domaine-là, il ne faut jamais rien forcer, il ne faut jamais construire. Comprenez-vous ? Ces choses-là doivent se développer toutes seules et de bas en haut. Si vous construisez de haut en bas, suivant un schéma, vous n'avez plus qu'un échafaudage de papier : l'artifice et non la vie. Ne savez-vous pas comment travaille un artiste⁶⁴¹?

Ces quelques passages suggèrent à tout le moins que pour certains acteurs de l'époque le nazisme ne se réduit pas au fascisme ou à la révolution conservatrice. Dans *La Révolution du nihilisme*, Rauschning, ancien conservateur, emploie de grands moyens pour montrer la radicalité du national-socialisme. Le triomphe de Hitler à Postdam en 1933 (ce même Hitler qui avait participé à et raté un putsch en 1923) n'a été rendu possible que par les illusions et la naïveté des conservateurs qui

⁶³⁸ Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, op. cit., vol. 2, p. 152.

⁶³⁹ Hermann Rauschning, *Hitler m'a dit*, trad. d'Albert Lehman, Paris, Coopération, 1939, p. 155. Les livres de Rauschning sont brillants mais on peut légitimement remettre en question la véracité des discours rapportés.

⁶⁴⁰ Adolf Hitler, *Propos intimes et politiques*, éd. de François Delpla, Paris, Nouveau monde, 2018, vol. 1, p. 32.

⁶⁴¹ Hermann Rauschning, op. cit., p. 200.

se sont alliés à lui avec le fragile espoir de rétablir la monarchie⁶⁴². Le nazisme est de nature révolutionnaire, soutient Rauschnig, il apporte avec lui la destruction de l'ordre ancien et le triomphe d'une nouvelle élite⁶⁴³.

Cette élite avait-elle un programme ? Au nom de quelles valeurs menait-elle sa révolution ? Cette question nous oblige à étudier l'idéologie du nazisme. Avant de relever l'apport personnel de Hitler, on peut déjà esquisser l'essentiel. Le nazisme est l'ultime rejeton d'un darwinisme social appliqué à l'humanité qui mélange et projette dans une série de propositions hétéroclites et contradictoires le destin victorieux de la race arienne (ou nordique⁶⁴⁴), entendue comme communauté ethnique de sang et de valeurs solidaires à travers l'histoire contre laquelle se dresse le judaïsme. Pour définir ces valeurs, je me tourne vers *La Loi du sang* de Johann Chapoutot :

⁶⁴² Hermann Rauschnig, *La Révolution du nihilisme*, op. cit., p. 158 : « C'est en ce point précis que consiste la tentation à laquelle avaient cédé les anciens conservateurs : ils avaient capitulé devant les forces réelles, devant l'efficacité d'une tactique dénuée de scrupules. Avant même d'avoir pu éclaircir ses propres idées politiques, le jeune conservatisme contracta cette alliance qui décomposa toutes les valeurs : loin de transformer son partenaire en l'enrichissant, il se décomposa lui-même ». Voir aussi p. 220- 221 : « C'est ainsi que le national-socialisme se présentait au printemps 1933 : il paraissait compter au service des forces de restauration, intégré dans une constructive politique s'inspirant de l'idée de Potsdam et du grand roi de Prusse Frédéric II. Les tacticiens du parti national-allemand semblaient triompher. Non seulement l'aboutissement de la restauration de la monarchie était proche, pouvaient-ils se dire, mais une autre tâche de plus en plus urgente depuis plusieurs années paraissait être accomplie : le parti nationaliste radical avec ses dangereuses tendances révolutionnaires et qui pouvait à chaque instant passer de l'extrême-droite à l'extrême-gauche paraissait gagner à une collaboration positive dans l'État [...]. La journée de Potsdam n'est pas la renaissance mais l'enterrement solennel du rétablissement de l'ordre par des principes prussiens. C'est le fantôme de la veille Prusse que l'on évoquait ce jour-là : par une ironie profonde qui se manifeste de plus en plus au cours des années suivantes, ce que l'on prenait pour une victoire décisive, c'était, en réalité, la fin de la restauration, écrasée par le dynamisme révolutionnaire ».

⁶⁴³ Pour plusieurs écrivains traditionalistes et conservateurs de l'époque (Spengler, Julius Evola, etc.), en fait, la faute de Hitler est de s'appuyer sur/d'être mené par la masse et de militer au nom d'une politique plébéienne et démagogique, contre toute forme d'aristocratie : de « croire » en la démocratie moderne. Voir Alain de Benoist, *Quatre figures de la révolution conservatrice allemande*, op. cit., p. 273. Pour Ernst Niekisch, la leçon est claire : Hitler est le dernier avorton de la pourriture démocratique, op. cit., p. 223 : « La machinerie démocratique avait été mise en marche sur le territoire allemand afin d'anéantir le pays. Hitler réussit à renverser sa marche de façon qu'elle commençât à fonctionner au détriment de son créateur, l'esprit occidental. [...] Le démagogue, qui faisait la guerre à la démocratie, était une variété de "l'homme démocratique" dans lequel la démocratie avait atteint sa dernière limite. En cet homme-là, elle rageait contre elle-même, poussait à sa propre perte et préparait son suicide ».

⁶⁴⁴ Léon Poliakov, *Le Mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, p. 278 : « Notons par ailleurs que, sous le III^e Reich, c'est surtout le concept de nordicité qui ralliait les suffrages au détriment de ceux d'aryanité et de germanité ; au point que la surestimation des dolichocéphales blonds en vint à paraître inopportune aux autorités du parti, qui prescrivirent par circulaire de ménager les susceptibilités des Allemands bruns ou des Allemands à la tête ronde ».

Les « valeurs substantielles » du peuple allemand sont « la race, le sol, le travail, la communauté, l'honneur », les cinq piliers de la foi dont la liste et les termes peuvent varier, mais qui restent assez stables d'un auteur et d'un discours à l'autre. Il est notable qu'aucun de ces termes ne fait jamais l'objet d'une réelle définition chez les juristes : censés être signifiants en et par eux-mêmes, ils font l'objet d'une répétition incantatoire rhétoriquement efficace et intellectuellement commode. Leur définition vague, voire absente, laisse la plus grande latitude à l'interprétation, tout comme, dans la pratique judiciaire, les clauses générales – si générales qu'elles ne sont jamais spécifiées – sont promues alpha et oméga de la jurisprudence. Peu importe leur contenu, au fond. Leur valeur réside dans la puissance d'évocation qu'elles déploient. Race, honneur, travail, sol et communauté du peuple sont des réalités concrètes, non des « abstractions anémiques⁶⁴⁵ ».

La spécificité du nazisme consiste en partie à avoir pu subordonner toutes les questions politiques et sociales aux exigences du mythe de la race. L'État, l'économie, la culture, la diplomatie, la médecine et l'histoire n'ont été que des moyens pour pousser à terme l'impératif racial. Contrairement au fascisme de Mussolini, le nazisme n'a rien d'englobant. Il ne cherche pas à soumettre l'ensemble des peuples dans une forme d'hégémonie (à la romaine) ; il nie que les autres races aient le droit d'exister : « Sa logique l'entraîne bien au-delà des antiques sujétions, qui n'allaient pas sans reconnaissance élémentaire d'un statut aux peuples soumis [...]. Ici l'asservissement du peuple-maître ne connaît pas de limites. Il tend à la négation pure et simple des assujettis⁶⁴⁶ ».

Il existe tellement de théories raciales différentes qu'il est impossible pour un amateur comme moi d'offrir une vue d'ensemble⁶⁴⁷. Comme Alfred Rosenberg et Hitler se réfèrent à *La Genèse du XIX^e siècle* de Houston Stewart Chamberlain et aux thèses de Arthur de Gobineau, on peut commencer par ici. Gobineau supposait, entre autres, que les divers groupes ethniques

⁶⁴⁵ Johann Chapoutot, *La Loi du sang*, Paris, Gallimard, 2014, coll. « Tel », p. 155. Sur le nazisme, en langue française, imbattable, je crois.

⁶⁴⁶ Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, op. cit., vol. 3, p. 642.

⁶⁴⁷ On trouve dans *The Genesis of Racism*, trad. de John Bruce Leohnard, Londres, Arktos, 2020, de Julius Evola (lui-même raciste), une première présentation didactique et érudite. La maison d'édition Arktos sert de tribune pour d'anciens (morts, comme Evola) ou de nouveaux auteurs de la droite radicale. En français, les volumes de Poliakov et les sommes écrites ou dirigées par Taguieff restent les ouvrages de référence. Pour une réfutation du racialisme, voir Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986 [1935], p. 246.

découlaient d'une tripartition originelle – Cham, Sem et Japhet – et qu'il revenait aux descendants de Japhet, la race blanche aryenne, de jouer un rôle providentiel dans l'histoire de l'humanité. Chaque race s'opposait instinctivement aux croisements, mais à force de conquérir le monde et en vertu de ses grandes qualités, la race blanche aurait fini par développer une tendance inverse. La mixité raciale menace tous les progrès de la civilisation et l'existence de la race elle-même. Jusqu'à maintenant, les fils de Japhet avaient su se protéger, mais tout semble indiquer qu'elle sombrera à son tour dans la déchéance. En effet, la démocratie, écrit Gobineau, en niant les inégalités naturelles, en abolissant toutes les hiérarchies, favorise la mixité et menace l'ordre, la noblesse, etc. L'égalitarisme se répand dans le sang, la justice et le droit : la race s'efface, à moins qu'elle ne soit sauvée par une élite⁶⁴⁸. Gobineau a essayé de peindre la vie de ces derniers hommes : l'histoire a perdu son principe dynamique ; la paix règne sur terre mais l'énergie vitale n'en n'est pas moins disparue ; l'humanité décrépît, puis meurt⁶⁴⁹.

Chamberlain, lui, contrairement aux auteurs racialisés de son époque, n'était pas intéressé à trouver l'origine de la race aryenne. La supériorité de cette race, affirmait Chamberlain, ne découle pas de ses origines, elle n'est pas innée ; sans une bonne éducation, le sang ne suffit pas. Une race s'élève comme une plante : c'est un fait de science naturelle qui peut constituer un objet d'étude et former les prémisses d'un projet politique. Elle doit répondre à un certain nombre de conditions avant d'aspirer à la conquête du monde. Sa suprématie sera seulement garantie par : la qualité ethnique de ses membres, la pureté de la race, les lois de la reproduction, une certaine mixité⁶⁵⁰, etc. Seule la race supérieure a le droit de se considérer libre et seule la race capable de

⁶⁴⁸ Johann Chapoutot, *Le Nazisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2012, p. 515 : « La démocratie égalitaire est donc l'idéologie politique des peuples métissés, qui élève et sublime son caractère impur et mélangé en norme politique universelle. L'égalitarisme et la démocratie sont les idées nécessaires d'une humanité mélangée et dégénérée ».

⁶⁴⁹ Ernst Cassirer, *Le Mythe de l'État*, trad. de Bertrand Vergely, Paris, Gallimard, 2020, coll. « Tel », p. 333.

⁶⁵⁰ Houston Stewart Chamberlain dans *Les Origines philosophiques du pangermanisme* (de la collection *Collection de documents sur le pangermanisme*), Paris, Louis Conard, 1915, dirigée par Charles Andler, *op. cit.*, p. 309 : « Même

construire des États est digne de liberté⁶⁵¹. L'Aryen, comme l'atteste l'histoire, est le seul créateur. De toutes les souches aryennes, les Germains s'avèrent les plus fidèles à leur héritage, car ils incarnent l'union de l'idéal et de la pratique : « Le Germain se choisit son maître, et sa fidélité est donc fidélité envers lui-même ; c'est la morale de l'homme "né libre". Or, le monde n'avait jamais encore connu cette vertu telle qu'elle se manifeste chez le Germain⁶⁵² ». Le Germain fait de la religiosité une nécessité intérieure (illimitée) et immédiate, sans recourir à l'institution. Il a en lui le sentiment de sa communauté. Par contraste, la religion du Juif, soutenait Chamberlain, n'est que de l'ordre du réflexe animal, elle ne procède d'aucune volonté, elle s'impose par des décrets du Créateur. En ce sens, le Juif ne connaît que le joug et n'a jamais rien découvert. Il est abstrait⁶⁵³. Le catholicisme n'a fait qu'aggraver cette servilité. Depuis l'avènement de l'Église chrétienne, une lutte séculaire oppose Germains et Romains, et le destin de l'Europe dépend du triomphe des premiers.

les Doriens primitifs, qui nous apparaissent comme un tout particulièrement homogène, savaient, dans l'ancien temps, qu'ils étaient composés de trois races différentes dont l'une s'appelait, du reste, la race des "Pamphyles", c'est-à-dire la race des "gens de toute origine". [...] Il apparaît avec évidence que le croisement de deux types très différents ne contribue à la formation d'une race noble que s'il ne se produit que très rarement, et s'il est suivi d'une rigoureuse sélection au sein même de la race, sans nouvelle adultération. D'ordinaire, le croisement ne réussit que lorsqu'il se produit entre proches parents, entre représentants du même type primitif. [...] Dès qu'au contraire ces États s'ouvrent à tout venant, c'en est fait de la race ».

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 319.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 324. Voir Tacite, *Vie D'Agricola. La Germanie*, trad. d'Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2010, p. 95 : « Pour moi, je me range à l'opinion de ceux qui pensent que les peuples de la Germanie, pour n'avoir jamais été souillés par d'autres unions avec d'autres tribus, constituent une nation particulière, pure de tout mélange et qui ne ressemble qu'à elle-même ».

⁶⁵³ Johann Chapoutot, *La Loi du sang*, *op. cit.*, p. 94 : « C'est bien le Juif qui est l'être de l'abstraction, car il hait le réel. Cette haine le conduit à créer l'artifice et à se réfugier dans ce qui n'existe pas, dans les fantasmagories produites par sa pauvre tête de malade. Ce sont les Juifs qui ont formulé des lois : ils forment le "peuple de la Loi", car ils sont incapables de penser et de vivre le droit, qui est la pure expression d'une nature dont ils se défont. [...] Incapables de vivre heureux dans la nature et dans ses lois, ils ont créé et formulé des lois artificielles qui sont une négation de la nature. Par ailleurs, êtres mélangés et instables, ils se sont imposé le corset d'une lettre contraignante et morte car ils se défiaient de cette vie anarchique, nerveuse et malade qui ne leur offrait ni essence, ni constance. Incapables de se régir, les Juifs se réfugiaient dans une lettre fixe qui est leur seul pôle de stabilité ».

6.2 Élargissement et application du modèle. *Le Mythe du XX^e siècle* d'Alfred Rosenberg

(1930) est une interminable brique qui reprend et développe ces thèses de manière éclectique. Sont affirmés avec forte conviction l'absolutisme de la race, le danger de la mixité, la nécessité d'agir pour protéger la pureté raciale, etc. Je retranscris quelques extraits pour qu'on se fasse une idée juste du ton incantatoire et monotone du livre.

Mais aujourd'hui, une génération entière commence à pressentir qu'on ne peut créer et conserver de vraies valeurs que là où la loi du sang détermine les idées et les actes des hommes, consciemment ou inconsciemment. Au niveau du subconscient, l'homme accomplit dans son culte et dans sa vie, les commandements du sang quasiment en rêve « natursichtig » (naturosensoriel), mot bien senti désignant parfaitement cette harmonie entre la nature et les sentiments. Jusqu'au jour où les coutumes, suivant l'activité subconsciente, adoptent de plus en plus un caractère intellectuel, pour finir non pas par une tension créatrice mais par un conflit. Ainsi la raison et l'intelligence s'éloignent de la race et de l'espèce. Détaché des liens du sang et des générations, l'individu est victime de conceptions abstraites, absolues et sans représentation du réel ; il se sépare toujours davantage de l'environnement de son espèce pour se mélanger à du sang ennemi. La personnalité, le peuple ; la race et la civilisation meurent de cette profanation.

On dit depuis longtemps que les Germains ont engendré tous les États de l'Occident et leurs valeurs créatrices. Mais avant H.S Chamberlain, personne n'en avait tiré les conclusions naturelles. Celles-ci rendent évident le fait que si le sang germanique disparaissait complètement d'Europe (et donc si s'éteignaient aussi peu à peu les forces créatrices et civilisatrices), cette dernière disparaîtrait. [...] Nous avons pris conscience que nous sommes confrontés à une décision capitale : ou bien nous sentons couler en nous le sang de nos plus lointains ancêtres et sommes donc résolus à lutter pour sa régénération, ou bien les dernières valeurs germano-occidentales de la morale et de la politique sombreront dans les flots pollués de la populace des grands centres urbains, s'étioleront sur l'asphalte brûlant et stérile d'une sous-humanité bestialisée ou s'écouleront goutte à goutte comme des germes pathogènes, selon le même processus de dégénérescence que l'on a suivi en Amérique du sud, en Chine, dans les Indes hollandaises ou en Afrique.

Les civilisations ne sont pas simplement venues d'un lointain passé nébuleux, apparaissant tantôt à un endroit on ne sait pourquoi, tantôt à un autre, mais elles sont au contraire des créations débordantes de sang, qui sont là chacune à sa manière (rationnelle ou irrationnelle), métaphysiquement enracinées, groupées autour d'un centre perceptible, se référant à une valeur suprême et possédant toutes, même après une altération ultérieure, une valeur intrinsèque, génératrice de vie. CHAQUE RACE A SON ÂME, CHAQUE ÂME SA RACE, sa propre architecture interne et externe, une apparence et des gestes exprimant un type de vie caractéristique, un rapport propre à elle seule entre les forces de la volonté et de la raison. CHAQUE RACE N'ENGENDRE, EN FIN DE COMPTE, QU'UN SEUL IDÉAL SUPRÊME. D'autres systèmes d'endoctrinement, l'inspiration exagérée d'un sang et d'idées étrangères peuvent modifier ou même détrôner cet idéal, et la conséquence de ce changement intérieur est alors extérieurement marquée par un chaos, par des époques de catastrophes ; car une valeur suprême exige une organisation certaine, déterminée, des autres préceptes vitaux, c'est-à-dire qu'elle conditionne le style d'existence d'une race, d'un peuple, d'un groupe de peuples apparentés à cette nation. Son abolition entraîne de ce fait la dissolution de tout le potentiel intérieur organique et créateur de l'ensemble.

Le jour où le sang nordique se tarit complètement, l'Allemagne tombera en décadence et sombrera dans le chaos. Les nombreuses forces travaillant consciemment dans ce sens ont déjà été dénoncées. Elles reposent, en premier lieu, sur une sous-couche alpine qui, sans valeur propre

malgré la germanisation, est restée pour l'essentiel superstitieuse et servile. Alors que le lien formel représenté par l'ancienne idée d'empire était tombé, ce sang se mélange à d'autres phénomènes bâtards pour se mettre au service d'une croyance magique ou du chaos démocratique, qui trouve ses prophètes dans la juiverie parasitaire, mais fortement instinctive. [...] Si une renaissance allemande veut adapter à la vie les valeurs de notre âme, elle doit aussi maintenir et renforcer les conditions physiques préalables de ces valeurs. La protection, la culture et l'hygiène de la race sont donc les exigences indispensables d'un temps nouveau. Mais la culture de la race signifie, avant tout, dans l'esprit de nos plus profondes recherches, la protection des éléments constitutifs raciaux nordiques de notre peuple. Un État allemand a, pour premier devoir, la promulgation de lois correspondant à cette exigence fondamentale⁶⁵⁴.

Tout ça étalé et répété sur des centaines de pages. Mais Rosenberg va plus loin. Avec l'aide des thèses de Hans Günther, son livre prend des allures d'épopée. Contrairement aux autres races, l'Aryen est viril, créateur, noble et naturellement apte à dominer. Ce don se manifeste dans ses actions, dans son ardeur à la guerre et dans ses traits physiques. La différence entre l'Aryen et le Juif s'observe dans le corps⁶⁵⁵. Le premier Aryen était beau, parfait. Comme dans le mythe adamique, cette perfection ne pouvait que dégénérer à partir du moment qu'elle s'éloignait du « centre » de la région polaire, et qu'elle déviait de son instinct⁶⁵⁶. En témoignent l'histoire de l'Inde, de la Grèce ou de Rome : la pureté nordique, soutenait Rosenberg, a été corrompue par la magie frauduleuse asiatique et la bâtardise chrétienne.

Appliquées à l'Histoire, les digressions de Rosenberg multiplient les assertions confondantes. L'Histoire du monde se lit comme une titanomachie entre les Aryens et les Juifs. Dès son apparition, le judaïsme a pour vocation de combattre l'héroïsme allemand : « Dans les mensonges et dans le parasitisme des peuples de la “Terre Promise” apparaît aussi tout autre chose qu'une attitude héroïque ». Le judaïsme est un parasite qui phagocyte l'organisme arien :

⁶⁵⁴ Alfred Rosenberg, *Le Mythe du XX^e siècle*, trad. d'Alder von Scholle, Paris, Avalon, 1986, p. 24, p. 70, p. 107 et p. 541-542.

⁶⁵⁵ Johann Chapoutot, *Le Nazisme dans l'Antiquité*, op. cit., p. 253 : « La race, c'est fondamentalement un sang pur de tout mélange, une couleur, et un corps, un corps qui est le témoin candide et nécessaire de la piété ou de la mixité raciale. Le mélange racial, le crime racial, se lit sur la phénoménalité du corps. Le corps l'exprime et donne à le voir : un *Mischling* porte nécessairement sur son corps les stigmates de l'infamie raciale (*Rassenschande*) et de la dégénérescence ».

⁶⁵⁶ Jean-Pierre Sironneau, « Eschatologie et décadence dans les “religions politiques” », *Cahiers Figures*, n° 1, p. 95.

Dès que quelque part la volonté de puissance de l'esprit nordique commence à diminuer, l'essence d'Ahasvérus, le juif éternel, lourd et matérialiste, se met à sucer les muscles qui se paralysent ; lorsque s'ouvre une blessure sur le corps d'une nation, le démon juif mord toujours l'endroit malade et exploite les heures de faiblesse des grands de ce monde. Son dessein n'est pas de conquérir héroïquement la souveraineté, mais d'asservir le monde par la finance. Ne pas combattre, mais obtenir par ruse ; ne pas servir des valeurs, mais tirer profit de la dépréciation de celles-ci : tel est le rêve de ce gros parasite. Il obéit à cette loi et ne peut s'y soustraire, aussi longtemps qu'il existe⁶⁵⁷.

Comme il a pour principe de ne rien affirmer, de ne pas avoir de valeur, il est la seule anti-race ; et comme le monde ne saurait vivre sans race, il menace le monde :

Si on approfondit cet aveu ou d'autres déclarations semblables, on dégage un principe unique : le parasitisme. Cette notion n'est pas, ici, un jugement moral ; mais le signe caractéristique d'un fait biologique, exactement comme nous parlons de phénomènes parasitaires dans le monde animal ou végétal. Quand un crustacé s'introduit insidieusement dans le corps d'un tourteau, grandit en lui et suce ses dernières forces vitales, le processus est identique à celui du juif s'infiltrant dans la société par une plaie ouverte dans le peuple, se nourrissant de sa force raciale et créatrice, jusqu'à la ruine totalement.

Schickel découvrit ici le principe très pertinent d'une contre-race juive, dans laquelle il ressort que l'activité vitale parasitaire produit aussi une certaine sélection du sang qui, dans sa manifestation extérieure seulement, demeure toujours la même, et qui est le contraire du travail constructeur de la race nordique. Inversement, partout où se sont développées des cellules parasitaires, celles-ci se sont toujours senties attirées par la juiverie, par exemple, la lie de l'Égypte qui autrefois quitta avec les Hébreux, la terre des Pharaons

On voit ici une contrepartie intéressante qui peut s'observer dans tous les autres domaines : si le mensonge volontaire et organique entraîne automatiquement la mort du Nordique, il est l'élément vital du juif. Pour cultiver le paradoxe : le mensonge permanent est la "vérité" organique de la contre-race juive. Sa pensée reste très loin de la notion d'honneur⁶⁵⁸.

En se dressant contre la menace juive, le nazisme ne fait qu'obéir à la nature. Mais à la différence de la politique Hobbes, où règne la lutte à mort de tous contre tous, le nazi ne s'en prend qu'aux ennemis de sa *Volksgemeinschaft*. L'extériorité et l'inhumanité de ses ennemis justifie toutes les licences⁶⁵⁹.

⁶⁵⁷ Alfred Rosenberg, *op. cit.*, p. 127 et p. 435.

⁶⁵⁸ *Ibid.* p. 436-438 et p. 639.

⁶⁵⁹ Johann Chapoutot, *La loi du sang*, *op. cit.*, p. 208.

6.3 Hitler. Hitler avait-il une doctrine ? Cette question a longtemps embêté les savants.

Rauschning a soutenu dans ses deux livres que les révolutionnaires nazis étaient des nihilistes dépourvus de principes. Aron, inspiré par la sociologie des élites de Vilfredo Pareto, décrivait les dictateurs Hitler et Mussolini comme de nouveaux Machiavel. Dans les deux cas, sont soulignés l'opportunisme, l'absence de scrupules et la politique du fait⁶⁶⁰. Sur Hitler et son entourage, Rauschning est univoque : « Le dessin véritable d'Hitler, qu'il entend réaliser par le moyen du national-socialisme, on ne le trouvera pas dans *Mein Kampf*, car ce livre est écrit pour la masse ». Plus loin : « Selon mon expérience la majorité des camarades du parti n'a jamais pris au sérieux les mots d'ordre antisémites du national-socialisme ». Frappé par les talents d'improvisation du Führer, il note : « Tel est l'homme dont on disait que sa politique était faite de principes inflexibles et qui, dès son entrée sur la scène du monde, a renié tout son passé avec cynisme ». Dans un passage cité par tout le monde, il rapporte cet aveu déconcertant de Hitler : « “Non, répondit Hitler, au contraire, si le Juif n'existait pas, il nous faudrait l'inventer. On a besoin d'un ennemi visible et non pas seulement d'un ennemi invisible”⁶⁶¹ ». Dans *La Révolution nihiliste*, Rauschning répète sa thèse : « Le fait essentiel, c'est que le mouvement révolutionnaire a dépassé ses origines racistes et qu'il est sur le point sinon de rejeter toute l'armature idéologique de sa doctrine primitive, du moins d'en faire uniquement la façade nécessaire à sa propagande. Le racisme n'est qu'un décor » ; « On se tromperait en croyant qu'un homme aussi subtil que le ministre de la Propagande ne sait pas que

⁶⁶⁰ Un commentaire parmi tant d'autres, dans Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1983, p. 165 : « En second lieu, peut-on parler de l'idéologie nazie comme ayant été davantage qu'une série de thèmes de propagande (au besoin contradictoires et fluctuants), peut-on parler d'un ensemble de représentations comme ayant été réellement celles d'Adolf Hitler ? On pourrait soutenir qu'il n'y avait pas d'idéologie nazie en ce sens que parmi ces gens la primaire n'allait pas à l'idée mais à l'action, l'action étant le plus souvent destructrice que tournée vers la réalisation d'un idéal. À la différence du stalinisme, il n'y avait pas ici de doctrine obligée dans le langage de laquelle les conflits intérieurs à la clique dirigeante s'exprimeraient : un chef nazi n'a jamais été condamné au nom des principes du parti. On a dit aussi qu'il y avait autant d'idéologies différentes que de chefs, et aussi que les plus enclins à l'idéologie, tel Rosenberg, étaient favorisés par rapport aux cyniques ».

⁶⁶¹ Hermann Rauschning, *Hitler m'a dit*, op. cit., p. 15, p. 201, p. 158 et p. 265.

la campagne de violences contre les Juifs [...] est une élucubration idiote ; ou bien qu'il ne discerne pas [...] l'imposture des théories racistes. Il serait naïf de supposer qu'un membre de l'élite croit vraiment et sincèrement aux axiomes de l'idéologie⁶⁶² ». Enfin, certains propos de Hitler le montrent détaché et moqueur : « *Le Mythe* de Rosenberg ne doit pas être considéré comme un écrit officiel du Parti » ; « Je me réjouis toujours quand je peux constater que ce sont nos adversaires qui ont de ce livre une connaissance précise. Pour ma part, comme beaucoup de Gauleiters je n'en ai lu qu'une petite partie, car pour moi aussi son langage est trop dur à comprendre⁶⁶³ ».

Dans un livre très utile, l'historien Ian Kershaw a résumé les termes du débat⁶⁶⁴. La critique libérale a eu tendance à réduire la pensée de Hitler à une folie démoniaque, ce qui n'explique rien. La critique marxiste, elle, la rapportait à des effets de structures et tendait à faire de Hitler le pantin des grands industriels, ce qui n'explique encore rien. Viennent ensuite les critiques qui veulent faire de l'hitlérisme un avorton des mouvements völkisch, du fascisme ou des courants antisémites, les critiques qui nient ou s'offusquent qu'on puisse même y trouver une pensée, etc. Le court essai *Hitler idéologue* (1969) marque un point de rupture dans la recherche parce que l'auteur, Eberhard

⁶⁶² *Idem*, *La Révolution du nihilisme*, op. cit., p. 61 et p. 108.

⁶⁶³ Adolf Hitler, *Propos intimes et politiques*, op. cit., vol. 2, p. 134. Dans *Mein Kampf*, trad. de J. Gaudefroy-Demombynes et A. Calmettes, Nouvelles Édition latines, 1934/1979, p. 359 : « Car ceux-là même qui brandissent dans tous les sens des sabres de bois, soigneusement copiés sur d'anciennes armes allemandes et qui recouvrent leur tête barbue d'une peau d'ours naturalisée, surmontée de cornes de taureau, ceux-là n'attaquent, quant au présent, qu'avec les armes de l'esprit et s'enfuient en toute hâte dès qu'apparaît la moindre matraque communiste. La postérité ne s'avisera certainement pas de mettre en épopée leurs héroïques exploits. J'ai trop bien appris à connaître ces gens-là pour que leur misérable comédie ne m'inspire pas le plus profond dégoût ». Le premier tome de *Mein Kampf* paraît en 1925. Hitler ne sera pas toujours aussi sévère et prendra goût aux spéculations ésotériques les plus absurdes. Voir le commentaire de Chapoutot dans *La Loi du sang*, p. 502 : « Le nazisme est une vision du monde, c'est-à-dire, d'abord, une vision de l'Histoire, un récit singulier, qui ne cesse, partout, à chaque instant et sous toutes les formes, de raconter le passé de la race, sa geste, ses épreuves, ses gloires et ses malheurs. Ce récit n'est pas premièrement d'essence poétique – ce n'est pas pour le plaisir de la narration que les amères nazis se remémorent les âges glacés, les Germains des forêts et l'épopée d'Henri le Lion. Cette histoire, incessamment racontée, est d'essence normative : le récit décrète de la norme, une norme qui dicte comment agir, et pourquoi. Que faire devant la détresse millénaire de la race nordique et l'urgence du temps présent ? Procréer et combattre pour, enfin, régner ».

⁶⁶⁴ Ian Kershaw, *Hitler*, trad. de Jacqueline Carnaud et Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 1995. À se fier aux notes des experts, Kershaw a vraisemblablement écrit la meilleure biographie de Hitler. Je n'ai malheureusement pas eu le temps de la lire.

Jäckel, a cherché à prouver que Hitler, à défaut d'être un philosophe sérieux, avait bel et bien mis en place un programme, lequel avait à son tour délimité un champ d'action : « Certes, il y avait bien une idéologie, mais non pas pour faire de la politique à partir d'elle, mais seulement pour en faire grâce à elle, pour se servir d'elle et l'utiliser au renforcement du pouvoir⁶⁶⁵ ».

Comme le résume Taguieff, il y a quatre moyens d'approcher *Mein Kampf* : en tant que conception du monde, en tant que programme politique, en tant que stratégie et modèle d'organisation du parti et en tant que vision géopolitique⁶⁶⁶. Sans prétendre tout expliquer (en dépit des apparences, tout cela devient rapidement extrêmement redondant), on peut essayer de fournir quelques indications de base. La conception du monde de Hitler est résumée dans le passage suivant :

Au contraire, la conception « raciste » fait place à la valeur des diverses races primitives de l'humanité. En principe, elle ne voit dans l'État qu'un but qui est le maintien de l'existence des races humaines. Elle ne croit nullement à leur égalité, mais reconnaît au contraire et leur diversité, et leur valeur plus ou moins élevée. Cette connaissance lui confère l'obligation, suivant la volonté éternelle qui gouverne ce monde, de favoriser la victoire du meilleur et du plus fort, d'exiger la subordination des mauvais et des faibles. Elle rend ainsi hommage au principe aristocratique de la nature et croit en la valeur de cette loi jusqu'au dernier degré de l'échelle des êtres. Elle voit non seulement la différence de valeurs des races, mais aussi la diversité de valeurs des individus. De la masse se dévoile pour elle la valeur de la personne, et par cela elle agit comme une puissance organisatrice en présence du marxisme destructeur. Elle croit nécessaire de donner un idéal à l'humanité, car cela lui paraît constituer la condition première pour l'existence de cette humanité. Mais elle ne peut reconnaître le droit d'existence à une éthique quelconque, quand celle-ci présente un danger pour la survie de la race qui défend une éthique plus haute ; car, dans un monde métissé et envahi par la descendance de nègres, toutes les conceptions humaines de beauté et de noblesse, de même que toutes les espérances en un avenir idéal de notre humanité, seraient perdues à jamais. La culture et la civilisation humaines sont sur ce continent indissolublement liées à l'existence de l'Aryen. Sa disparition ou son amoindrissement feraient descendre sur cette terre les voiles sombres d'une époque de barbarie⁶⁶⁷.

⁶⁶⁵ Eberhard Jäckel, *Hitler idéologue*, trad. de Jacques Chavy, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1995, p. 12. Il s'agit de la meilleure entrée en matière pour s'orienter dans *Mein Kampf*. Voir aussi, Ian Kershaw, *op. cit.*, p. 33 : « L'idéologie de Hitler apparaît moins comme un "programme appliqué" avec détermination que comme un cadre général d'action qui ne prend que peu à peu la forme d'objectifs réalisables ».

⁶⁶⁶ Pierre-André Taguieff, *Hitler, les Protocoles des Sages de Sion et Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 22.

⁶⁶⁷ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 380-381.

Ces idées ne devraient plus surprendre. Plus intrigantes s'avèrent les vues de Hitler sur l'antisémitisme. *Mein Kampf*, le premier tome du moins, est le récit d'une révélation. Hitler tente de raconter en termes émouvants comment il en est finalement venu à comprendre qu'il devait lutter pour la race contre le judaïsme⁶⁶⁸. Les Juifs sont partout (dans les journaux, au gouvernement, etc.) et l'Allemagne, à l'époque la République de Weimar, a signé son arrêt de mort avec le traité de Versailles⁶⁶⁹. Inspiré par les écrits du grand industriel Henry Ford, Hitler cherche à montrer que l'Internationale juive est encore plus influente qu'avant et que l'urgence est de mise⁶⁷⁰. Contre l'internationalisme du judaïsme, Hitler veut mobiliser une coalition internationale antisémite. Pour lutter à force égale contre l'adversaire pervers (le Juif ignore l'honneur germanique), tous les moyens sont bons.

Pour bien comprendre ses ennemis, Hitler, comme bon nombre de ses contemporains, étudie de près les *Protocoles des sages de Sion*, qu'il découvre en 1920⁶⁷¹. Le document (un faux) prouve l'étendue du mal et la radicalité du complot juif :

Les « Protocoles des sages de Sion », que les Juifs renient officiellement avec une telle violence, ont montré d'une façon incomparable combien toute l'existence de ce peuple repose sur un mensonge permanent. [...] Ils exposent clairement et en connaissance de cause ce que beaucoup de Juifs peuvent exécuter inconsciemment. C'est là l'important. Il est indifférent de savoir quel cerveau juif a conçu ces révélations ; ce qui est décisif, c'est qu'elles mettent au jour, avec une précision qui fait frissonner, le caractère et l'activité du peuple juif et, avec toutes leurs ramifications, les buts derniers auxquels il tend. [...] Si l'on passe en revue les faits historiques

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 71 : « Ce fut l'époque où se fit en moi la révolution la plus profonde que j'aie jamais eu à mener à son terme. Le cosmopolite sans énergie que j'avais été jusqu'alors devint un antisémite fanatique. [...] Le droit que nous estimons avoir de lutter pour notre conservation est-il réellement fondé, ou n'existe-il que dans notre esprit ? Le destin me donna lui-même la réponse pendant que je m'absorbais dans l'étude de la doctrine marxiste et que j'observais impartialement et à loisir l'action du peuple juif. [...] *En me défendant contre le Juif, je combats pour défendre l'œuvre du Seigneur* ».

⁶⁶⁹ Peter Gay, *Le Suicide d'une république*, trad. de Jean-François Sené, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993, p. 32 : « La demande d'une abrogation du "diktat" et le châtimement des "criminels" de novembre qui l'avaient accepté devinrent les leitmotifs de la rhétorique de la droite et, avec l'antisémitisme, les points les plus importants de la propagande nazie. Si Versailles était un fardeau pour Weimar, ce fardeau était tout autant d'origine inférieure qu'étrangère ».

⁶⁷⁰ Pierre-André Taguieff, *op. cit.*, p. 71 : « À la peur de la "corruption" du peuple américain par les Juifs de la finance et de la culture populaire, s'ajoute chez Ford celle de la subversion des États-Unis par un ennemi intérieur, le révolutionnaire communisme, le "nomade" juif. Le "Juif international" devient la base de réduction de l'internationale financière et de l'internationale révolutionnaire, destructrice de l'ordre social ».

⁶⁷¹ Alistair Hamilton, *L'Illusion fasciste*, *op. cit.*, p. 125.

des cent dernières années à la lumière de ce livre, on comprend immédiatement pourquoi la pression juive pousse de tels cris. Car, le jour où il sera devenu le livre de chevet d'un peuple, le péril juif pourra être considéré comme conjuré⁶⁷².

Que disent les *Protocoles* ? En gros, le manuscrit prétend apporter la preuve qu'il existe une conspiration maçonnique et que les sages de Sion préparent dans l'ombre – en fidélité avec la tradition biblique des anciens prophètes – l'ultime cataclysme avant de prendre en mains le contrôle du monde. Le régime parlementaire, les valeurs démocratiques, la presse, le capital et la finance sont tous des artifices pour confondre la masse superstitieuse des Gentils. Le Juif organise des crises économiques, diffuse de la propagande et multiplie les coups d'États. Le monde entrera dans un tel chaos qu'il ne pourra accueillir qu'avec bienveillance la venue du souverain Juif :

Nous fûmes les premiers, jadis, à crier au peuple : « Liberté, Égalité, Fraternité », ces mots si souvent répétés, depuis lors, par d'ignorants perroquets, venus en foule de tous les points du globe autour de cette enseigne. À force de les répéter, ils ont privé le monde de sa prospérité et les individus de leur vraie liberté personnelle si bien protégée naguère contre la populace qui voulait l'étouffer.

Aujourd'hui, je puis vous assurer que nous ne sommes plus qu'à quelques pas de notre but. Encore une courte distance à franchir, et le cercle du Serpent Symbolique – le signe de notre peuple – sera complet. Quand ce cercle sera fermé, il entourera tous les États de l'Europe comme de chaînes indestructibles.

Cette haine sera encore accrue par l'effet que produiront les crises économiques qui arrêteront les marchés et la production. Nous créerons une crise économique universelle par tous les moyens détournés possibles et à l'aide de l'or qui est entièrement entre nos mains. Simultanément, nous jetterons à la rue, dans toute l'Europe, des foules énormes d'ouvriers. Ces masses seront alors heureuses de se précipiter sur ceux que, dans leur ignorance, elles ont jaloués dès l'enfance ; elles répandront leur sang et pourront ensuite s'emparer de leurs biens.

Nous gouvernons par la force puissante parce que les restes d'un parti, puissant jadis, sont entre nos mains ; ce parti nous est aujourd'hui assujéti. Nous avons des ambitions illimitées, une convoitise dévorante, une vengeance impitoyable et une haine intense.

Les Gentils sont comme un troupeau de moutons – nous sommes les loups. Et savez-vous ce que font les moutons lorsque les loups pénètrent dans la bergerie ? Ils ferment les yeux. Nous les amènerons à faire de même, car nous leur promettrons de leur rendre toutes leurs libertés, après avoir asservi tous les ennemis du monde et obtenu la soumission de tous les partis. J'ai à peine besoin de vous dire combien de temps ils auront à attendre le retour de leurs libertés.

⁶⁷² Adolf Hitler, *Mein Kampf*, op. cit., p. 307.

Ainsi le sentiment de respect envers le souverain pénétrera si profondément dans la nation qu'elle ne pourra plus se passer de sa sollicitude et de sa direction. Elle pourra vivre en paix sans lui et, finalement, le reconnaîtra comme son maître absolu⁶⁷³.

L'apport de Hitler à l'antisémitisme consiste à faire de la révolution russe de 1917 le dernier bouleversement ourdi par la loge maçonnique. Le judaïsme, le christianisme de Paul et le bolchevisme sont tous des ferments d'anarchie qu'il faut éradiquer :

Sous couvert de religion le Juif a apporté l'intolérance, là où ne régnaient que tolérance et vraie religion : d'un côté une merveilleuse compréhension humaine, un comportement souverain, de l'autre une humble reconnaissance des limites de toute la connaissance et de tous les pouvoirs des hommes, qui allait jusqu'à bâtir des autels au dieu inconnu !

Le même Juif qui autrefois a inoculé le christianisme à l'antiquité et ruiné cette réalité merveilleuse a maintenant trouvé un nouveau point faible : la mauvaise conscience de notre monde. Cela se produit moyennant un changement de noms : comme autrefois Saül est devenu Paul, Mardochée s'est appelé Marx. Il s'est glissé dans la brèche de la question sociale pour fomenter quelques révolutions⁶⁷⁴.

Pour se protéger, le Parti national-socialiste doit édifier le Reich, élargir son espace vital, c'est-à-dire « assurer les moyens d'existence sur cette planète de la race que groupe l'État, en établissant un rapport sain, viable et conforme aux lois naturelles entre le nombre de l'accroissement de la population d'une part, l'étendue et la valeur d'autre part⁶⁷⁵ ». Le Troisième Reich dispose de deux

⁶⁷³ *Les Protocoles des sages de Sion*, sur *Political Extremism and Radicalism*, https://link.gale.com/apps/doc/DIJWHH785617998/PLEX?u=otta77973&sid=gale_marc&xid=9e757565&pg=3, p. 8, p. 12, p. 17, p. 33, p. 46 et p. 70 (l'accès au document est réservé aux membres de l'Université d'Ottawa). Aujourd'hui voir, le Pizzagate et QAnon, les accusations contre George Soros, etc. En général, les conspirationnistes mélangent influence et contrôle unilatéral. Il n'existe plus de hasard, plus d'incompétence, etc. Le mal dénoncé est absolument partout et absolument caché à la fois. Toute la complexité sociale est réduite à une cabale d'individus malveillants. Pour une bonne analyse de cas, voir de Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, New York, Alfred A. Knopf, 1966. Je développe cela dans le Chapitre 3.

⁶⁷⁴ Adolf Hitler, *Propos intimes et politiques*, op. cit., vol. 1, p. 584. Voir aussi, p. 28 : « Le coup le plus dur qui ait frappé l'humanité, c'est l'avènement du christianisme. Le communisme est un enfant illégitime du christianisme. L'un et l'autre sont des inventions du Juif. C'est par le christianisme que s'est insinué dans le monde le mensonge délibéré en matière religieuse ». Enfin, vol. 2, p. 710-712 : « Jésus combattait le matérialisme corrompeur de son temps et, ce faisant, combattait les Juifs – d'abord un des adversaires les plus implacables des chrétiens – comprit soudain quelles immenses possibilités offrait l'utilisation exacte d'une idée fascinante. Paul comprit que l'utilisation exacte d'une idée maîtresse auprès des non-Juifs recelait un potentiel très supérieur à la promesse d'une récompense matérielle auprès du Juif. Et alors Saül-Paul falsifia l'idée chrétienne avec finesse : la remise en question de la divinisation de l'argent, la remise en question de l'égoïsme juif, du matérialisme juif, se mua en idée maîtresse des sujets de race inférieure, des esclaves, des opprimés, des pauvres d'argent et de biens contre la classe dominante, contre la race supérieure, > contre les opprimés < [sic] ! La religion de Paul et le christianisme ainsi représenté, ce n'était rien d'autre que du communisme ».

⁶⁷⁵ *Idem*, *Mein Kampf*, op. cit., p. 640.

modèles historiques : la Grèce spartiate, où règnent l'honneur, la discipline et le sens absolu du sacrifice, et Rome, qui a su maintenir un empire, avant que le christianisme marxiste le corrompe et le ruine en faisant la promotion de la mixité raciale⁶⁷⁶. La guerre est la fin ultime de la vie et la nature a pour lois la force et la dureté. Tout obstacle sera éliminé. L'avenir est à l'élevage. Le Reich soumettra les peuples inférieurs et les gardera dans un état d'abrutissement⁶⁷⁷. La population non aryenne servira d'esclave à la race des maîtres. Seulement alors l'Allemagne pourra-t-elle survivre.

6.4 Histoire. Après les querelles sur la pensée de Hitler, celles sur le rôle du dictateur dans l'évolution de la catastrophe finale et du génocide. Sur ce sujet, on retrouve les « intentionnalistes » contre les « fonctionnalistes ». Les premiers estiment que le nazisme était une dictature autocratique au sommet de laquelle Hitler régnait en chef dans la plus grande prescience. Les deuxièmes jugent au contraire que Hitler n'était qu'un guide médiocre et faible qui se faisait manipuler par différentes factions (Himmler, Goebbels, Göring ont tous leurs hommes liges). Un des problèmes auxquels se butent les historiens est de déterminer si le génocide se trouvait, en

⁶⁷⁶ Le livre *Le Nazisme dans l'Antiquité* de Chapoutot étudie avec minutie ces deux figures tutélaires.

⁶⁷⁷ Adolf Hitler, *Propos intimes et politiques*, op. cit., vol. 2, p. 142 : « En ce qui concerne l'hygiène des populations soumises, nous ne pouvons trouver aucun intérêt à leur faire partager nos connaissances, et leur donner par là une base tout à fait indésirable pour une augmentation énorme de la population. J'interdis donc de faire là-bas des actions de nettoyage à notre manière. Même la vaccination devra y être réservée aux Allemands. Il y aura des médecins allemands seulement pour s'occuper des Allemands dans les zones d'implantation allemandes. Ce serait aussi un non-sens de faire profiter les populations soumises de nos connaissances dans le domaine des soins dentaires. Il faudra cependant procéder avec prudence, pour éviter que notre tendance se remarque. Si quelqu'un souffre des dents et veut absolument voir un dentiste, il faudra faire une exception ». *Ibid.*, p. 470 : « Il est encore d'une extraordinaire importance d'éviter d'éveiller chez eux, par une mesure quelconque, une conscience de maître. À cet égard il faut être spécialement prudents, car il importe précisément, pour notre travail, qu'ils aient le contraire d'une telle conscience. C'est pourquoi il ne faut en aucun cas donner à la population non allemande une éducation de haut niveau. Si nous tombions dans cette faute, nous susciterions nous-mêmes la formation d'une résistance à notre domination. On doit certes leur donner des écoles, avec une entrée payante. Mais il ne faut y laisser autre chose que, au plus, la signification de la signalisation routière. Le contenu de l'enseignement de la géographie doit se borner à dire que la capitale du Reich s'appelle Berlin et que tout homme doit dans sa vie avoir vu une fois Berlin. En dehors de cela, il suffira amplement d'apprendre à la population non allemande, par exemple aux Ukrainiens, à lire et à écrire quelque chose en allemand : l'enseignement du calcul et du reste est superflu ».

quelque sorte, virtuellement, dès le départ, dans le nazisme, ou s'il est le fruit médité et planifié des circonstances⁶⁷⁸. Angenot, comme d'habitude, a très bien résumé le débat en question :

Le concept de « radicalisation cumulative » dont j'ai fait état semble contribuer à réfuter les thèses intentionnalistes, il va dans le sens des fonctionnalistes : alors même que la haine des Juifs était au cœur de l'idéologie hitlérienne, il n'y a jamais eu de *Führerbefehl* pour engager l'Holocauste, mais un engrenage sanguinaire fait d'une cumulation d'improvisations et de décisions locales. Il convient alors non de s'obnubiler sur un seul homme, mais de prendre en bloc la criminalité nazie et ses vagues de violence annihilatrice. Depuis vingt ans, des études nouvelles ont renforcé l'horreur – s'il se pouvait – en étendant les enquêtes aux autres crimes de masse, naguère laissés dans l'ombre, contre les Roms et les Sinti, les « asociaux », les homosexuels, les handicapés, les aliénés, l'intelligentsia polonaise, les prisonniers de guerre soviétiques, les travailleurs forcés de tous les pays⁶⁷⁹.

Les chronologies les plus détaillées figurent dans les livres, je ne rapporte que les grandes lignes⁶⁸⁰.

Le 30 janvier 1933, la coalition conservatrice et national-socialiste, à l'aide de l'article 48 de la Constitution, décrète l'état d'urgence, supprime le parlementarisme et chasse l'opposition (avocats, professeurs juifs, etc.). Le 28 février, à la suite de l'incendie du Reichstag, un décret avancé par Himmler (combattu par Frick, le ministre de l'Intérieur) habilite la police à recourir à la détention préventive. Le 20 mars, Eicke, qui travaille pour Himmler, ouvre un premier camp de

⁶⁷⁸ Taguieff renvoie à ces passages de *Mein Kampf*, *op. cit.*, pour soutenir la première option : « Par l'institution du contrat de vente, le Juif a donné une forme juridique à ses tromperies, ce qui a plongé notre commerce des deux derniers siècles, à de rares exceptions près, dans un état qu'il faut absolument supprimer [...]. La suppression de la Juiverie en est la condition préalable » (p. 42) ; « Le fait d'abattre ces quelques centaines de milliers d'hommes composant la vermine ferait apparaître comme inutiles d'autres mesures, car ainsi la mutinerie, faute de mutins et de suiveurs, s'éteindrait d'elle-même. La justification morale de ces exécutions, je la trouve dans le fait que tous les Allemands idéalistes ou bien exposent leur vie au front, ou bien vouent toutes leurs forces à la victoire de l'Allemagne soit dans les usines d'armement, soit dans d'autres lieux de travail de leur région » (p. 110). « Si l'on avait, au début et au cours de la guerre [la Première Guerre], tenu une seule fois douze ou quinze mille de ces Hébreux corrupteurs du peuple sous les gaz empoisonnés que des centaines de milliers de nos meilleurs travailleurs allemands de toute origine et de toutes professions ont dû endurer sur le front, le sacrifice de millions d'hommes n'eût pas été vain » (p. 677-678). Ian Kershaw, dans *op. cit.*, p. 34 : « [Sans la présence de Hitler] [l]a persécution des Juifs aurait-elle culminé dans un génocide ? Cela semble fort peu probable. On peut donc affirmer d'entrée de jeu que Hitler joua un rôle décisif dans ces évènements. Cependant, une explication historique doit aussi prendre en compte les conditions objectives qui favorisent ou contrarient les intentions, les motivations et les buts des principaux acteurs ». Un historien comme Chapoutot regrette que le nazisme soit réduit à un hitlérisme et invite les historiens à creuser les questions d'histoire sociale.

⁶⁷⁹ Marc Angenot, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière : trois concepts pour le XX^e siècle. Notes d'histoire conceptuelle*, *op. cit.*, vol 1, p. 254.

⁶⁸⁰ On peut aussi trouver des dossiers complets sur le *United States Holocaust Memorial*, disponible sur <https://encyclopedia.ushmm.org/en/a-z/landing>

concentration, à (près de) Dachau⁶⁸¹. Y logeront des communistes et des socialistes, avant tout. En 1934, pendant la nuit des Longs Couteaux, Hitler fait assassiner Röhm, meneur des SA qui préparait vraisemblablement une purge, et certains opposants politiques conservateurs. Un deuxième plébiscite lui permet de posséder à la fois les fonctions de chancelier et de président. La Reichwerh jure fidélité au Führer. En 1935, avant les lois de Nuremberg, l'adjoint de Himmler, Reinhard Heydrich, publie une série d'articles intitulée « Métamorphose de notre combat » dans *Das Schwarze Korps*, l'organe de presse de la SS. Heydrich soutient que l'ennemi, à l'aide de forces spirituelles, sévit encore partout, quand bien même l'opposition a été éliminée, et qu'il faut maintenir le règne de la terreur pour dénicher les spécialistes qui se camouflent dans l'ombre :

Quatre points en particulier étaient mis en exergue : premièrement, pour réussir, la lutte contre les ennemis politiques – Juifs, francs-maçons, prêtres politisés – devait être globale et préventive ; deuxièmement, le travail de la police ne pouvait souffrir aucune limitation légale ; troisièmement, la Gestapo, la SD et l'Allgemeine SS devaient être amalgamées en un « corps de protection de l'État » ; et quatrièmement il faudrait faire preuve de dureté et d'implacabilité⁶⁸².

Les lois de Nuremberg privent les citoyens de leurs droits politiques. On interdit les mariages mixtes. Le nazisme persécute le clergé pour son double discours moral⁶⁸³. Le 17 juin 1936, Hitler octroie à Himmler le poste de chef de la police d'État. La police criminelle et la police politique sont regroupées dans une nouvelle organisation, la Police de sûreté. Himmler songe à

⁶⁸¹ Peter Longerich, *Himmler*, trad. de Raymond Clarinard, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2013, vol. 1, p. 218 : « Eicke ne décevrait pas son supérieur. En très peu de temps, il mit en place à Dachau une forme de gestion des camps qui fut ensuite imitée dans les autres camps de concentration des premiers temps du nazisme : le “modèle de Dachau”. Les points clés de ce système étaient une fermeture totale du camp vis-à-vis de l'extérieur, en particulier, l'interdiction absolue de toute fuite, mais aussi la séparation entre les gardes et le commandement, la mise au travail des prisonniers, la systématisation de la violence par l'imposition d'un catalogue de châtimement, “l'ordonnance disciplinaire et pénale”, ainsi qu'une gestion plus stricte du personnel de garde, réglementée par des consignes précises. Le but en était de donner l'illusion qu'au règne de l'arbitraire s'était substitué un régime certes rigoureux, mais répondant à des règles. En réalité, l'arbitraire était toujours de mise dans les camps ».

⁶⁸² *Ibid.*, p. 277.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 312. : « En 1935, l'État nazi déclencha un raz-de-marée de procès contre les ordres catholiques, en même temps que se déclenchait une formidable campagne de presse contre l'Église. Les enquêtes se focalisèrent sur deux points : d'une part les violations de législation sur les devises (avec au départ les transactions internationales de divers ordres), d'autre part les problèmes de mœurs supposés de membres des ordres ».

construire de nouveaux camps élargis et « modernes ». En 1937, paraissent des centrales de recherche qui ont pour mission de lutter contre la délinquance biologique et génétique. Après l'Anschluss, les nazis intensifient leurs persécutions contre les Juifs. Le 26 octobre, Himmler ordonne la déportation des Juifs polonais habitant dans le Reich. 18 000 personnes sont arrêtées et rapportées à la frontière, dans des conditions inhumaines⁶⁸⁴. On projette une expulsion générale des Juifs. Du 9 au 10 novembre 1938, pendant la Kristallnacht, la terreur passe à un nouveau stade de rationalisation, 30 000 Juifs deviennent victimes d'un pogrome. Le 30 janvier 1939, Hitler, jouant au prophète, déclare : « S'il devait arriver que la finance juive internationale [en Europe et hors d'Europe] réussisse encore une fois à précipiter les peuples dans une nouvelle guerre mondiale, cela n'aurait pas pour effet d'amener la bolchévisation du globe et le triomphe des Juifs, mais bien au contraire l'anéantissement de la race juive en Europe⁶⁸⁵ ». Hitler et son entourage se référeront à ces phrases en 1941 et en 1942, pendant la mise en place de la solution finale. Le 12 décembre 1939, on présente à Himmler une nouvelle façon d'assassiner des prisonniers, en les asphyxiant avec du monoxyde de carbone. Pour l'instant, on songe à déporter massivement les Juifs polonais dans un territoire à l'est, dans une « réserve polonaise ». Au début de 1940, les plans changent, on envisage de déporter l'ensemble de la population juive du territoire allemand au Madagascar et les garder en otage, pour tempérer l'action américaine⁶⁸⁶. L'opération Barbarossa mettra officiellement fin à cette version du projet. La construction des camps se poursuit. À la fin de 1940, Hitler ordonne à Heydrich de rédiger un plan de la solution finale, pour l'après-guerre. On choisira alors la Russie.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, vol. 2, p. 42.

⁶⁸⁵ Cité dans Ian Kershaw, *Hitler, op. cit.*, p. 245. Il répètera sa prophétie une dernière fois, en 1944.

⁶⁸⁶ Peter Longerich, *op. cit.*, vol. 2, p. 177

La guerre contre la Russie radicalise encore davantage l'horreur. En fin mai 1941, devant la Wehrmacht, le Führer déclare que les crimes commis par les soldats contre les civils à l'Est ne relèveront pas de la justice militaire. Les tribunaux militaires se doivent d'être expéditifs. Le massacre est préconisé et encouragé. Avant, plus tôt le même mois, Heydrich avait expliqué aux Einsatzgruppen, les unités policières de la mort, qu'ils auraient pour tâche de liquider les éléments extrémistes du parti communiste et juif ennemi. Le 21 mai, Himmler avait confirmé à des unités SS et de la police qu'ils massacreraient la population des territoires occupés. Sous l'initiative de Himmler, la guerre contre la Russie est présentée par la propagande comme une guerre contre les Juifs. Peu à peu, pendant l'été 1941, il devient manifeste que la solution finale ne se fera pas après la guerre et n'est plus conçue en termes territoriaux, mais qu'il importe d'éliminer dans l'immédiat l'ennemi⁶⁸⁷. En fin août, les massacres commencent à inclure les femmes et les enfants.

Début 1942, Himmler et Heydrich rassemblent les premiers éléments d'un programme qui compte exterminer la majorité des Juifs en moins d'une année. Le 13 ou 17 janvier débutent les gazages au camp de Chelmno. Le 20 janvier, lors de la conférence de Wannsee, certains membres haut placés du régime sont informés des projets du Parti. Le 13 mars, les assassinats commencent au camp de Belzec, le premier camp d'extermination. En mai, Heydrich est victime d'un attentat et mourra un mois plus tard. Pour venger la mort de son ami, pendant l'Action Reinhardt, Himmler intensifie une fois de plus la persécution contre les Juifs, les Roms, les Tziganes, d'autres groupes

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 221 : « On pense souvent que ce processus a été engendré par un unique ordre d'Hitler, ce que contredit la réalité. Certes, dans les cercles dirigeants du régime, mais aussi chez de nombreux hauts fonctionnaires dans les territoires occupés, le consensus régnait sur la "solution" de la "question juive" par des moyens radicaux, mais la réalisation de cet objectif fut le résultat d'une interaction entre des ordres venus d'en haut et des initiatives prises par la base ». Voir aussi Christopher R. Browning, *Ordinary Men*, New York, HarperCollins, 2017, p. 203 : « In this regard, it is important to note that before the Final Solution was implemented (beginning on Soviet territory in the second half of 1941 and in Poland and the rest of Europe in the spring of 1942), the Nazi regime had already found willing executioners for 70,000 to 80,000 mentally and physically handicapped Germans, tens of thousands of Polish intelligentsia, tens of thousands of noncombatant victims of reprisal shootings, and more than 2 million Russian POWs. Clearly, as of September 1939, the regime was increasingly capable of legitimizing and organizing mass murder on a staggering scale that did not depend on the anti-Semitic motivation of the perpetrators and the Jewish identity of the victims ».

ethniques et « les partisans⁶⁸⁸ ». À Treblinka, jusqu'au 12 septembre 1942, plus de 5 000 personnes sont exécutées chaque jour. Himmler décide d'étendre l'Holocauste à toute l'Europe au nom du futur grand Empire germanique. Après la révolte des déportés le 14 octobre 1943 à Sobibor, il ordonne de liquider les camps dans le district de Lublin. La rupture italienne, le convainc de redoubler ses efforts, encore. Himmler parle ouvertement du génocide⁶⁸⁹. L'attentat du 20 juillet 1944 contre Hitler lui permet d'accumuler encore plus de pouvoir. Anticipant la défaite de l'Allemagne, Himmler entame des pourparlers secrets avec les Alliés. Pour préserver sa monnaie d'échange (les prisonniers deviennent des otages), il ordonne aux commandants des camps la fin des exterminations et les invite à lutter contre la mortalité des déportés⁶⁹⁰. Le 20 et le 21 avril 1945, en conférence avec Norbert Masur, Himmler défend les choix du régime et excuse le génocide en blâmant l'escalade de la guerre et la propagation des épidémies⁶⁹¹. Le 8 mai 1945, l'Allemagne signe sa reddition. Environ six millions de Juifs ont été tués pendant le génocide.

6.5 Et en littérature ? L'horreur. On est tenté, soit de tout dire, comme dans *Les Bienveillantes*, soit de réduire la poésie au néant (Adorno), soit de faire de la poésie une parole, comme chez Paul Celan⁶⁹². Pour cette sous-section, j'hésitais entre des poèmes de Bertolt Brecht

⁶⁸⁸ Peter Longerich, *Himmler, op. cit.*, vol. 2, p. 353.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 429 : « Avec en toile de fond les déportations en cours en Hongrie, Himmler, à l'occasion d'une "instruction idéologique et politique" de plusieurs mois, parle de plus en plus ouvertement de l'assassinat des Juifs d'Europe devant des généraux de la Wehrmacht, et reconnut le génocide. Par le biais de toute une série de discussions, le Reichsführer comptait clairement faire comprendre aux officiers généraux, dans les rangs desquels des rumeurs couraient sur l'Holocauste depuis des années, que dans l'éventualité d'une défaite militaire ils ne pourraient pas prétendre qu'ils ne savaient pas que le massacre des Juifs d'Europe était l'un des buts de guerre du régime ».

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 471.

⁶⁹¹ Vassili Grossman, *Vie et Destin, op. cit.*, p. 181 : « Les chefs nazis mentent quand ils affirment que seule la tension de la lutte les oblige à être aussi barbares. Bien au contraire, le danger les rend raisonnables, le manque de confiance en leurs forces les oblige à se modérer. Le monde sera noyé dans son sang lorsque le fascisme sera parfaitement sûr de sa victoire. Si le fascisme n'a plus d'adversaires armés sur terre, ses bourreaux ne connaîtront plus de limites. Car c'est l'homme qui est le principal ennemi du fascisme ».

⁶⁹² Voir le collectif *Probing the Limits of Representations* (1992, Harvard University Press) de Saul Friedlander (dir.).

et de Nelly Sachs. J'ai fini par choisir *Le Chant de Dachau* de Jura Soyfer, en partie parce que l'auteur et le texte sont inconnus du lectorat francophone d'aujourd'hui et qu'ils servent de parfaite entrée en matière pour penser le totalitarisme.

Le Chant de Dachau⁶⁹³

(Au-dessus de l'entrée du camp de concentration de Dachau, il y avait une inscription : « Le travail rend libre ».)

Des barbelés chargés de mort
Entourent notre univers.
Au-dessus, un ciel sans pitié
Dispense gel et soleil brûlant.
Toutes les joies sont loin de nous,
Et le pays et les femmes,
Quand nous partons travailler, sans un mot,
Par milliers dans l'aube grise.
 Mais nous avons appris la devise de Dachau,
 Elle nous a durcis comme l'acier.
 Demeure un homme camarade,
 Sois un homme camarade,
 Fais ton boulot, vas-y, camarade :
 Car le travail rend libre,
 Car le travail rend libre !

Sous la bouche des fusils,
Nous vivons le jour et la nuit.
La vie nous devient un apprentissage,
Bien plus dure que nous n'avions cru.
Plus personne ne compte les jours,
Ni les semaines, ni même les années souvent.
Et tant d'entre nous sont brisés
Et ont perdu leur visage.
 Mais nous avons appris la devise de Dachau,
 Elle nous a durcis comme l'acier.
 Demeure un homme camarade,
 Sois un homme camarade,
 Fais ton boulot, vas-y, camarade :
 Car le travail rend libre,
 Car le travail rend libre !

Lève la pierre et tire la charrette,
Aucune charge ne doit te résister.
Il y a bien longtemps que tu n'es plus
Celui que tu étais aux jours lointains.
Enfonce ta bêche dans la terre,
Enfouis-y profond ta pitié.
Et dans ta propre sueur deviens
Toi-même caillou et acier.

⁶⁹³ *Anthologie bilingue de la poésie allemande*, éd. de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, p. 1163-1165.

Mais nous avons appris la devise de Dachau,
Elle nous a durcis comme l'acier.
Demeure un homme camarade,
Sois un homme camarade,
Fais ton boulot, vas-y, camarade :
Car le travail rend libre,
Car le travail rend libre !

Un jour la sirène sonnera :
Debout pour le dernier appel !
Alors tu seras, camarade, dehors,
Avec nous présent, au rassemblement.
La liberté nous fera un clair sourire,
Il faudra bosser avec bien du courage.
Et le travail que nous ferons,
Ce travail-là deviendra bon.

Mais nous avons appris la devise de Dachau,
Elle nous a durcis comme l'acier.
Demeure un homme camarade,
Sois un homme camarade,
Fais ton boulot, vas-y, camarade :
Car le travail rend libre,
Car le travail rend libre !

7. Une parenthèse : le totalitarisme

7.1 Éléments de comparaison. La série d'Angenot *Fascisme, totalitarisme, religion séculière : trois concepts pour le XX^e siècle. Notes d'histoire conceptuelle* fait 1 200 pages. *Le Totalitarisme* d'Enzo Traverso, 900 pages. Le livre de Bernard Brunetau, *Le Totalitarisme – Origines d'un concept, genèse d'un débat 1930-1942*, atteint presque les 500 pages. En comparaison, je ne crois pas que je dépasserai 20 pages. Les débats que suscite la notion de totalitarisme ne sont pas terminés et ne se termineront sans doute jamais, bien que la majorité des savants, réticente ou non, en accepte l'usage. Elle reste importante parce qu'elle s'offre comme point de fuite à celles et ceux qui veulent penser l'oppression politique, quitte à monopoliser l'imaginaire et à être utilisée à tort et à travers pour dénoncer toute forme d'empiètement étatique. Personnellement, je crois qu'elle a été, qu'elle est et qu'elle continuera à être instrumentalisée à des fins partisans, qu'en conséquence il est possible qu'elle ne veuille plus rien dire et qu'elle

détourne peut-être de l'essentiel, comme l'ont remarqué plusieurs⁶⁹⁴. N'empêche, elle est indispensable pour montrer comment des régimes révolutionnaires peuvent aboutir au même désastre et pour comprendre le XX^e siècle. J'aurais préféré la contourner mais trop de livres l'utilisent. Les quelques points soulevés ne prétendent évidemment pas à l'exhaustivité et, en temps normal, j'aurais sans doute gagné à accumuler les lectures pendant plusieurs années. Comme cette paisible éventualité ne m'est pas offerte, je rapporte les points qui me semblent les plus intéressants.

Traverso offre le meilleur résumé :

J'ai ici essayé, à la lumière de sa genèse, de ses métamorphoses théoriques, de sa réception et de son usage public, de distinguer quelques étapes dans le débat intellectuel que ce concept a suscité : a) 1923-1933. L'adjectif « totalitaire » est créé par l'antifascisme pour être ensuite approprié et réélaboré, jusqu'à acquérir le statut d'un véritable concept, par le fascisme italien (*Stato totalitario*) et par la « révolution conservatrice » allemande (*total Staat*) ; b) 1933-1947. L'idée de totalitarisme connaît une large diffusion au sein de la culture antifasciste en exil, tant italienne qu'allemande, puis commence à apparaître chez les premiers critiques de gauche du stalinisme. Dès 1939, son usage se généralise dans une perspective comparative pour qualifier l'URSS et l'Allemagne nazie ; c) 1947-1968. À l'apogée de la guerre froide, grâce à un retournement radical, le « totalitarisme » devient un mot d'ordre anticomuniste visant à désigner l'ennemi du « monde libre » ; d) 1968-1989. Le concept est vivement contesté dans les pays où il avait été auparavant dominant (les États-Unis et l'Allemagne). Il réapparaît néanmoins en France, suite à la traduction de *L'Archipel du Goulag* de Soljenitsyne, tandis qu'il est découvert par plusieurs dissidents est-européens exilés ; e) Après 1989. La réunification de l'Allemagne, la chute de l'URSS et le démantèlement du pacte de Varsovie ont renouvelé le débat. Le « totalitarisme » devient une clé de lecture du siècle désormais achevé et outil de légitimation de l'Occident triomphant. À chacune de ces étapes, ce mot a été une sorte de boîte que l'on a remplie de contenus très différents. Tout au long de son itinéraire, de Mussolini à Gorbatchev, il a été à la fois une catégorie analytique et une arme de combat. Pendant les deux premières phases indiquées plus haut, son trait dominant a été celui de l'antifascisme ; pendant les trois suivantes, celui de l'anticommunisme. Lus aujourd'hui, de nombreux textes qui ont marqué ce débat apparaissent beaucoup plus comme des documents révélateurs des mentalités, des valeurs et des phobies du monde occidental après la Seconde Guerre mondiale que comme des analyses pertinentes du *fait totalitaire*⁶⁹⁵.

⁶⁹⁴ Plusieurs textes – mémoires, essais – partent de l'axiome que le lectorat connaît bien les écrits et les politiques de Lénine, Staline, Mao, Mussolini, Hitler, etc., ce qui n'est presque jamais le cas. Les auteurs – quand ils savent de quoi ils parlent – reconduisent alors les grandes généralités d'usage (beaucoup de gens sont morts, c'est mal, il faut se méfier, j'étais enthousiaste, nous avons appris, l'individu est important, etc.) sans jamais rien élucider. Enfin, il ne faut pas sous-estimer le nombre de personnes (journaux, internet, etc.) qui tonnent contre le totalitarisme sans jamais avoir lu Lénine, Staline, Mao, Mussolini, Hitler, etc. et qui donnent en spectacle leur propre valeur dans le jeu de dénonciation. Si je me réfère souvent à Angenot dans ce chapitre c'est, au-delà de sa maîtrise exemplaire des enjeux, parce qu'il sait maintenir une certaine neutralité axiologique.

⁶⁹⁵ Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, op. cit., p. 105-106.

Il serait absurde de chercher à décrire en longueur toutes ces étapes. Essayons d'aller aux faits. En 1965, dans *Démocratie et totalitarisme*, un de ses derniers essais sur le problème, Aron définissait le totalitarisme en cinq points : (1) « un régime qui accorde à un parti le monopole de l'activité politique » ; (2) un parti monopolistique animé « d'une idéologie à laquelle il confère une autorité absolue et qui, par suite, devient la vérité officielle de l'État » ; (3) un État qui « se réserve à son tour un double monopole, le monopole des moyens de force et celui des moyens de persuasion », c'est-à-dire qui dirige et commande la radio, la télévision, la presse ; (4) une économie dirigiste où les activités participent à l'essence de l'État ; « [c]omme l'État est inséparable de son idéologie, la plupart des activités économiques et professionnelles sont colorées par la vérité officielle » ; (5) un climat où « une faute commise dans une activité économique ou professionnelle est simultanément une faute idéologique », ce qui conduit « au point d'arrivée, [à] une politisation, [à] une transfiguration idéologique de toutes les fautes possibles des individus et, en conclusion, [à] une terreur à la fois policière et idéologique⁶⁹⁶ ».

En mettant à l'avant-plan la dimension idéologique et la structure de l'État, Aron luttait contre deux fausses équivalences : celle qui ramène au même plan différents régimes (nazisme = stalinisme parce que monopole étatique) et celle qui rapporte la naissance du totalitarisme à une cause unique de nature économique⁶⁹⁷. Aron, intellectuel libéral consacré pendant la guerre froide, voulait défendre l'ordre démocratique, qu'il définissait en termes de pluralisme politique. Les partis à la tête des régimes totalitaires étaient par essence révolutionnaires, c'est-à-dire qu'ils projetaient

⁶⁹⁶ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, op. cit., p. 1407.

⁶⁹⁷ On pense aux divers écrits marxistes sur la domination bureaucratique dont j'ai déjà parlé dans le premier chapitre. Voir Trotsky *The Revolution Betrayed*, op. cit., p. 210 : « In the last analysis, Soviet Bonapartism owes its birth to the belatedness of the world revolution. But in the capitalist countries the same cause gave rise to fascism. We thus arrive at the conclusion, unexpected at first glance, but in reality inevitable, that the crushing of Soviet democracy by an all-powerful bureaucracy and the extermination of bourgeois democracy by fascism were produced by one and the same cause : the dilatoriness of the world proletariat in solving the problems set for it by history. Stalinism and fascism, in spite of a deep difference in social foundations, are symmetrical phenomena. In many of their features they show a deadly similarity ».

transformer de fond en comble la société. Une fois au pouvoir, ils utilisaient l'armée et la police pour construire leur utopie. Comme l'unanimité n'est pas un état naturel, il revenait au parti de faire la révolution permanente et de prolonger la terreur. Toute chose considérée, écrivait Aron, d'un simple point de vue énergétique, le totalitarisme est voué à l'échec, on ne saurait pas maintenir indéfiniment l'enthousiasme⁶⁹⁸, mais il a obligé les démocraties à repenser les notions de tolérance et d'ouverture qu'elles devraient avoir à cœur. Les anciennes républiques, en suivant Montesquieu, avaient pour idéal la vertu. Une telle vertu supposait une volonté égalitaire et une disposition au sacrifice. Ces valeurs n'existent plus dans la société industrielle. Les régimes révolutionnaires ne jurent que par la force et se moquent du pacifisme. Comment les démocraties se défendront à l'avenir ?

Promouvoir la dimension idéologique des régimes a permis de forger le mot pas particulièrement joli d'idéocratie. Le régime totalitaire, contrairement aux régimes autoritaires, possède une idéologie globale, il est une idéocratie. L'idéologie devient le critère à partir duquel une démarcation claire entre totalitarisme et autoritarisme est possible⁶⁹⁹.

⁶⁹⁸ Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1976, p. 120 : « Un ordre totalitaire est donc un ordre intégralement politisé et idéologisé. Plus rien n'échappe au conflit, car c'est le pouvoir lui-même qui s'immisce en toutes choses. [...] Le seul espoir est que, comme toute chose, le totalitarisme vieillisse et s'amollisse. Un pouvoir ne peut se maintenir pendant des décennies dans un état de crispation constante. Tôt ou tard, il doit partiellement tenir compte de la réalité, laisser aux individus une certaine marge de manœuvre et se concentrer sur l'essentiel, c'est-à-dire le maintien des positions acquises par la couche dirigeante. L'idéologie n'est plus qu'une façade destinée à masquer les intérêts et les passions privés : l'hypocrisie et le mensonge l'emportent décidément ». Baechler est, je crois, l'étudiant d'Aron le plus fidèle à sa pensée. James Baldwin, *Collected Essays*, New York, The Library of America, 1998, p. 316 : « Time catches up with kingdoms and crushes them, gets its teeth into doctrines and rends them ; time reveals the foundations on which any kingdom rests, and eats at those foundations, and it destroys doctrine by proving them to be untrue ».

⁶⁹⁹ C'est la thèse du livre *Authoritarian Regimes* de Juan J. Linz, résumé dans Marc Angenot, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière : trois concepts pour le XX^e siècle*, op. cit., vol. 3, p. 245 : « Linz procède de façon aristotélicienne : il englobe le terme "totalitaire" dans la vaste catégorie des régimes "autoritaires" et prétend dégager et établir ensuite un *trait propre*, absent du genre et commun aux échantillons de l'espèce, ce qui fait la différence spécifique. Les multiples sortes de régimes autoritaires, avec leurs sous-catégories oligarchiques, "sultanistiques" (Duvalier, Trujillo...), typologisés par Juan J. Linz sont des despotismes *sans idéologie*. Le tyran "ordinaire" ne se réclame pas d'une mission à laquelle il serait censé croire et faire croire : il mène la grande vie et se remplit les poches et celles de ses obligés. L'idéologie omnisciente d'État forme donc la différence spécifique ».

7.2 Complications. Le parti muni d'une idéologie saisit le pouvoir et entraîne la société dans un monisme totalitaire. Pour le dire autrement : le parti politique utilise l'État pour absorber la société en la soumettant outre mesure aux ordres de l'idéologie. Dans *1984*, George Orwell a dépeint le quotidien des gens pris dans ce marasme dystopique⁷⁰⁰. Dès les premières pages, Big Brother est partout : « Naturellement, il n'y avait pas moyen de savoir si, à un moment donné, on était surveillé » (p. 13). Le triomphe de l'idéologie est complet :

De sa naissance à sa mort, un membre du Parti vit sous l'œil de la Police de la Pensée. Même quand il est seul, il ne peut jamais être certain d'être réellement seul. Où qu'il se trouve, endormi ou éveillé, au travail ou au repos, au bain ou au lit, il peut être inspecté sans avertissement et sans savoir qu'on l'inspecte.

On exige d'un membre du Parti, non seulement qu'il ait des opinions convenables, mais des instincts convenables. Nombre de croyances et attitudes exigées de lui ne sont pas clairement spécifiées, et ne pourraient être clairement spécifiées sans mettre à nu les contradictions inhérentes à l'Angsoc (p. 280).

Cependant, le problème avec de telles descriptions, comme l'ont déploré certains spécialistes (dont Arendt), c'est qu'elles falsifient la réalité. *1984* repose sur l'idée que l'idéologie a atteint un tel niveau de consensus que les citoyens finissent par accepter inéluctablement, contre eux-mêmes, l'arbitraire d'un parti indétrônable et champion de l'ordre. Nous explorerons ces questions en détail plus loin, mais on peut déjà mentionner que cette idée d'un consensus idéologique éducateur et unilatéral a fait l'objet de nombreuses critiques⁷⁰¹.

⁷⁰⁰ George Orwell, *1984*, trad. de Josée Kamoun, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1950. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

⁷⁰¹ On pense au commentaire provocateur de Paul Veyne dans *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris, Albin Michel, coll. « Le Livre de Poche », 2007, p. 204 : « Mais au fait, croirait-on vraiment avoir à socialiser les gouvernés ? Le vrai but d'une idéologie ou phraséologie n'est pas de convaincre et de faire obéir, mais plutôt de faire plaisir, en donnant aux gens une bonne opinion d'eux-mêmes ; les dominants peuvent se dire justifiés d'être supérieurs et les dominés s'entendent dire qu'ils n'ont pas tort d'obéir. Ce plaisir de la légitimation est vif, il ne suffit pas d'être riche et puissant ou de ne pas l'être, on aime encore, dans les deux cas, qu'il y ait une juste raison à cela. Or avoir raison est un plaisir et un plaisir n'est ni vrai ni faux ; c'est pourquoi une phraséologie légitimante est si aisément reçue et a si peu d'effets profonds. Ce qu'on appelle idéologie est un peu d'huile dans les rouages, ce n'est pas un message qui fait obéir, mais seulement un plaisir, une pragmatique qui lénifie des peuples soumis ailleurs ». Voir le chapitre « La Magie noire et ses secrets révélés » dans *Le Maître et Marguerite* (Robert Laffont, 1968) de Boulgakov. Une partie de la subversion exercée par Satan tient à ce qu'il montre à quel point il est facile pour des femmes du régime soviétique de s'abandonner à la folie consumériste. En un tour de passe-passe, l'austère idéal du bien commun est mis en pièces : l'idéologie, pour reprendre Veyne, n'est qu'un peu d'huile dans les rouages. Voir aussi Luc Boltanski, *De la critique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2009, p. 142 : « Une réalité dans laquelle l'institution serait

En somme, on reproche à l'idéal-type totalitaire/idéocratie de gommer la diversité de la réalité historique. L'erreur serait double : supposer que ces idéologies révolutionnaires ont une essence qui surdétermine leur action (alors qu'elles ne sont peut-être que des épiphénomènes des forces économiques et sociales) et négliger les traits dynamiques et singuliers de chaque régime au profit d'un monisme qui n'a jamais concrètement existé⁷⁰². Les livres d'histoire sociale comme *Être communiste en URSS sous Staline* de Nicolas Werth, par exemple, ont le mérite de montrer comment l'idéologie du régime a de la difficulté à s'implanter dans les régions éloignées de la capitale. Pourquoi comparer ce qui dans chaque cas a fait l'objet d'une évolution lente et sinueuse ? D'où la critique des historiens spécialistes d'un régime : si le nazisme et le stalinisme ont certainement tous les deux une idéologie, les termes de totalitarisme et d'idéocratie, derrière le paravent des similitudes, échouent à rendre compte de leurs différences. En ce sens, le terme totalitarisme serait utile à titre comparatif : pour montrer l'échec de la comparaison⁷⁰³. Il s'agit, pour reprendre Angenot, de l'un des nombreux dialogues de sourds sur le sujet.

effectivement *totale* [...], c'est-à-dire [...] une réalité excluant la possibilité de la critique, serait, en effet, une réalité ne donnant aucune prise à l'interprétation. La *sémantique*, qui est le domaine par excellence des institutions, l'emporterait alors absolument sur la *pragmatique*. Mais si [...] un monde dans lequel la pragmatique prendrait toujours le pas sur la sémantique est difficilement envisageable, parce qu'il entendraient un morcellement infini des significations, une réalité entièrement soumise à une sémantique stabilisée depuis des positions institutionnelles serait aussi une réalité dans laquelle l'action, soit deviendrait impossible, soit serait condamnée à s'accomplir en tranchant les liens qui la rapportent au langage ou même à toute autres espèce de sémiotique ».

⁷⁰² Marc Angenot, *op. cit.*, vol. 3, p. 244 : « Aucun régime et sûrement pas l'URSS, même du temps de Staline, n'a réalisé le contrôle total idéaltypique de la société qui est allégué dans les définitions. Cette discordance entre le type abstrait et la réalité sociologique a été le point de départ de l'école appelée "révisionniste" en soviétologie : les grandes catégories dénonciatrices, *terreur*, *idéologie totaliste d'État*, etc. cachaient des réalités quotidiennes plus diverses, plus complexes, moins dramatiques, celles de la vie ordinaire de la majorité en URSS, et ce sont ces données empiriques qui devaient intéresser avant tout l'historien social. Les catégories rigides dissimulent les conflits d'intérêt, les groupes, les castes, les mœurs, les routines et la "place du désordre" ». Sur l'idéologie, *op. cit.*, vol. 1, p. 244. La critique vient des historiens (déjà cités) qui ont plutôt tendance à décrire les politiques totalitaires à l'aide de la notion de radicalisation progressive.

⁷⁰³ Ian Kershaw, *Hitler*, *op. cit.*, p. 11 : « Cependant, dès que l'analyse dépasse ces similitudes de surface, ce qui sépare ces deux régimes l'emporte sur ce qui les rapproche. Non seulement ils avaient des buts, une idéologie et des structures économiques totalement différentes, mais la nature du pouvoir détenu par Hitler et par Staline, au-delà des poncifs habituels, révèle également de profondes disparités. En outre, dans un cas, le régime vit le jour dans un pays industriel avancé et, dans l'autre, dans un pays dominé par une société agraire sous-développée. Le concept de totalitarisme n'offre aucun indice susceptible d'expliquer pourquoi. En fait, il ne dit quasiment rien sur les origines et se borne, pour

D'un point de vue philosophique, 1984, malgré Orwell, reconduit une certaine confusion que le terme de totalitarisme n'est jamais en mesure de clarifier. Comme le remarque Miguel Abensour, dans la continuité d'Arendt, le terme *totalitaire* repose sur une équivoque : est-il l'excroissance du politique ou, au contraire, la tentative la plus extrême de détruire toute forme de politique ? Abensour présente le dilemme :

– si le totalitarisme est pensé comme un excès du politique, ou une politisation à outrance, la critique du totalitarisme et la sortie du totalitarisme s'orienteront vers le désinvestissement du politique qui apparaît d'autant plus légitime que, dans ce cas, le politique est tenu pour responsable du mal totalitaire ;

– si, à l'inverse, le totalitarisme est pensé comme la destruction du politique, la critique et la sortie du totalitarisme s'orienteront tout autrement. À la sortie de l'expérience totalitaire, il s'agira de réinstaurer le politique, de le redécouvrir en en affirmant à la fois la consistance irréductible et la dignité⁷⁰⁴.

Comment penser les notions d'action politique, de pluralisme, d'espace public, si l'essence du politique est associée à une totalité qui les éradique⁷⁰⁵?

7.3.1 L'unité dans l'horreur. La définition d'Aron relève de la science politique : le parti forme une idéologie et maintient le pouvoir, ce qui suppose l'analyse de la prise du pouvoir, des structures coercitives, permanentes et rigides, etc. L'intérêt de la démarche d'Arendt, contre toute forme d'histoire événementielle, est multiple : (1) montrer qu'en dépit des apparences, les sociétés totalitaires ont pour ambition non pas d'édifier un moloch étatique, mais d'organiser le chaos contre toute forme de stabilité⁷⁰⁶ ; (2) prouver que l'extermination ne relève pas d'une politique de

l'essentiel, à décrire des techniques et des instruments de domination. Finalement, son plus grand mérite est plutôt de mettre en évidence la singularité de chacun des systèmes que de souligner leurs similitudes ».

⁷⁰⁴ Dans Enzo Traverso, *op. cit.*, p. 750.

⁷⁰⁵ Ce sont des questions de fond que je ne peux pas vraiment évoquer à la légère ici. La démonstration se trouve dans Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. de Martin Ziegler, Anne Damour et Marc de Launey, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2014, p. 205, p. 289 et p. 293.

⁷⁰⁶ Dans un effort de penser la structure des régimes totalitaires, Arendt recourt aux métaphores de la pyramide et de l'oignon, *Les Origines du totalitarisme*, éd. de Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 887 : « Comme image du gouvernement autoritaire, je propose la forme de la pyramide, bien connue dans la pensée politique

neutralisation contre la dissidence (les ennemis du régime, aussi arbitraire que soit la qualification), mais qu'elle s'avère le point nodal de la politique totalitaire⁷⁰⁷. Pour Arendt, pas de totalitarisme sans le meurtre planifié des victimes innocentes et sans les camps de concentration.

Le premier point sera repris plus bas. À plusieurs égards, la démonstration d'Arendt prolonge les critiques de la dépersonnalisation inhérente à toute forme de bureaucratie. L'originalité de son propos est de montrer comment cette désindividuation, juxtaposée à l'histoire de l'impérialisme occidental, à la montée de l'antisémitisme et à la dissolution des classes après la Première Guerre mondiale – elles-mêmes vectrices d'intolérance et d'apathie – a fini par réduire des populations entières à l'état de masses. Livrées à elles-mêmes, désabusées, pleines de ressentiment, les masses se définissent principalement par leur « solidarité négative⁷⁰⁸ ». Incapables de se rallier à un groupe, en parfait état d'anomie, elles sont vulnérables et manipulables, en quête de sens⁷⁰⁹. Les partis totalitaires ne sont possibles que dans une société dépourvue de repères :

traditionnelle. La pyramide est en effet une image qui convient particulièrement à la structure gouvernementale dont la source d'autorité réside en dehors d'elle-même ; le centre du pouvoir se situe au sommet, d'où l'autorité et le pouvoir filtrent jusqu'à la base, de façon que chaque couche successive possède quelque autorité, mais moins que la précédente [...]. Par contraste avec les régimes tant tyranniques qu'autoritaires, l'image qui convient au gouvernement et à l'organisation totalitaires me semble être la structure de l'oignon dans le centre duquel, *dans une sorte d'espèce vide, se trouve le Chef* ; quoi qu'il fasse, qu'il intègre le corps politique comme dans une hiérarchie autoritaire ou qu'il opprime ses sujets comme un tyran, il le fait du dedans, et non du dehors ou d'en haut. Toutes les parties extraordinairement multiples du mouvement : organisations de façade, diverses sociétés professionnelles, membres et hiérarchie du parti, formations d'élite et groupes de police, sont reliées de façon que chacun forme d'un côté la façade et de l'autre le centre, c'est-à-dire joue le rôle du monde extérieur normal pour une couche et celui de l'extrémisme pour l'autre ».

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 223 : « Une différence fondamentale entre les dictatures modernes et toutes les autres tyrannies d'autrefois est que la terreur ne sert plus à exterminer et à épouvanter les adversaires, mais à gouverner des masses parfaitement dociles. La terreur telle que nous la connaissons aujourd'hui frappe sans qu'il y ait eu auparavant provocation, et ses victimes sont innocentes, même du point de vue de l'opresseur ».

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 623 : « La chute des murs protecteurs des classes transforma les majorités qui somnolaient à l'abri de tous les partis en une seule grande masse organisée et restructurée d'individus furieux. Ils n'avaient rien en commun, sinon une vague conscience que les espoirs des adhérents des partis étaient vains, que, par conséquent, les membres les plus respectés, les plus organisés, les plus représentatifs de la communauté étaient des imbéciles, et que toutes les puissances établies étaient moins mauvaises moralement qu'également stupides et frauduleuses. Peu importait, pour la naissance de cette terrifiante solidarité négative, sous quelle forme étaient haïs le statu quo et les puissances établies ».

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 626 : « La principale caractéristique de l'homme de masse n'est pas la brutalité et l'arriération, mais l'isolement et le manque de rapports sociaux normaux. Ces masses provenaient de la société de classes de l'État-nation, criblées de fissures que cimentait le sentiment nationaliste : il est naturel que, dans leur désarroi initial, elles aient

Les mouvements totalitaires sont des organisations de masse d'individus atomisés et isolés. Par rapport à tous les autres partis et mouvements, leur caractéristique la plus apparente est leur exigence d'une loyauté totale, illimitée, inconditionnelle et inaltérable, de la part de l'individu qui en est membre. [...] On ne peut attendre une telle loyauté que de l'être humain complètement isolé qui, sans autres liens sociaux avec la famille, les amis, les camarades ou de simples connaissances, ne tire le sentiment de posséder une place dans le monde que de son appartenance à un mouvement, à un parti.

Une fois au pouvoir, le parti règne par l'usage de l'arbitraire. L'incertitude et le secret sont des outils indispensables pour maintenir l'anxiété sociale et la demande affective. Les régimes totalitaires dédaignent n'importe quelle forme de consensus, ils rejettent toute forme de loi ; au nom de la justice, ils prétendent imposer la cohérence. Cette cohérence ne s'accomplit pas seulement en enseignant l'idéologie (ce que font la plupart des régimes), mais en réduisant la personne à l'état de bête de somme. Le totalitarisme, en d'autres mots, construit l'homme nouveau en le dépossédant complètement de son humanité, en le dépouillant de sa dignité et de sa volonté. L'abêtissement conditionnel à cette forme de docilité animale n'est possible que par la démonstration constante de la plus irrationnelle des violences. Par la gratuité de la peur et de la mort, le prisonnier devient incapable de toute forme de spontanéité et de conscience.

Si nous prenons au sérieux les aspirations totalitaires et si nous refusons de nous laisser abuser par ce qu'affirme à leur propos le sens commun – qu'elles sont utopiques, irréalisables –, il apparaît que la société de la mort instituée dans les camps est la seule forme de société où il soit possible de dominer entièrement l'homme. Ceux qui aspirent à la domination totale doivent liquider toute spontanéité, telle que ne manquera pas de la faire surgir la simple existence de l'individualité ; ils doivent les traquer toutes deux jusque dans leurs formes les plus intimes, si apolitiques et inoffensives qu'elles puissent paraître. Le chien de Pavlov, l'échantillon humain réduit aux plus élémentaires réactions, le faisceau de réactions déterminant exactement le même genre de comportement, est le « citoyen » modèle d'un État totalitaire ; et un tel citoyen ne peut qu'être imparfaitement produit en dehors des camps.

En d'autres termes, ce n'est pas seulement le caractère non utilitaire des camps eux-mêmes – l'absurdité de « punir » des gens totalement innocents, l'impuissance à leur extorquer des travaux utiles dans certaines conditions de vie, l'inutilité de terroriser une population déjà complètement soumise – qui confère à ces camps leurs qualités particulières et troublantes mais bien leur fonction anti-utilitaire, le fait que même les urgences prioritaires des activités militaires ne pouvaient interférer avec ces « politiques démographiques ». Tout se passe comme si la gestion de ces usines d'extermination importait plus aux nazis que le fait de gagner la guerre.

penché vers un nationalisme particulièrement violent, auquel les leaders des masses ont cédé, contre leurs propres instincts et leurs propres objectifs, pour des raisons purement démagogiques ».

L'objectif ultime de tous les gouvernements totalitaires ne réside pas seulement dans l'ambition affichée de confisquer à long terme un pouvoir global, mais également dans la tentative jamais avouée et pourtant instantanément réalisée d'une domination complète de l'homme. Les camps de concentration sont les laboratoires d'une expérience de domination totale et, la nature humaine étant ce qu'elle est, cet objectif ne peut être atteint que dans les circonstances extrêmes d'un enfer fabriqué par les hommes. La domination complète est achevée lorsque la personne humaine, qui consiste toujours en un mélange particulier de spontanéité et de conditionnement, est transformée en un être complètement conditionné dont on peut prévoir les réactions, même lorsqu'on le conduit à une mort certaine. Cette désintégration de la personne s'effectue en plusieurs étapes : la première se situe au moment de l'arrestation arbitraire avec la destruction de la personne juridique et ce, non pas à cause de l'injustice que constitue l'arrestation, mais parce que l'arrestation est sans aucun rapport avec les actions ou les opinions de la personne. La seconde étape de la destruction concerne la personne morale et elle s'opère avec la séparation du reste du monde, une séparation qui rend le martyr dépourvu de sens, vide et ridicule. La dernière étape est la destruction de l'individualité elle-même et elle s'effectue par la permanence et l'institutionnalisation de la torture. On obtient ainsi des êtres humains réduits à leur niveau le plus élémentaire, des êtres humains aux « réaction identiques⁷¹⁰ ».

Arendt, dans son analyse, s'appuie surtout sur les écrits de David Rousset, ancien prisonnier de camp, un des premiers Français à critiquer l'horreur de la société concentrationnaire. Dans *La Fraternité de nos ruines* (textes sévèrement critiqués par Sartre et Maurice Merleau-Ponty, pour leurs implications politiques⁷¹¹), Rousset soutenait que les camps de concentration, qu'ils soient en

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 807, p. 846 et p. 856. Voir le témoignage de Charlotte Delbo, *Aucun de nous ne reviendra*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 63 : « Nous avons perdu conscience et sensibilité. Nous étions mortes à nous-mêmes. [...] Nos corps marchaient en dehors de nous. Possédées, dépossédées. Abstraites. Nous étions insensibles ». *Ibid.*, p. 106 : « Je ne me disais rien. Je ne pensais rien. La volonté de résister était sans doute dans un ressort beaucoup plus enfoui et secret qui s'est brisé depuis je ne saurai jamais. Et si les mortes avaient exigé de celles qui reviendraient qu'elles rendissent des comptes, elles en seraient incapables. Je ne pensais rien. Je ne regardais rien. Je ne ressentais rien. J'étais un squelette de froid avec le froid qui souffle dans tous ces gouffres que font les côtes à un squelette ». On trouve des passages similaires dans les *Kolyma Tales*, *op. cit.* de Shalamov : « Just as we turn into animals when we go up to the line, because that is the only thing which brings us through safely, so we turn into wags and loafers when we are resting. We can do nothing else, it is a sheer necessity. We want to live at any price ; so we cannot burden ourselves with feelings which, though they might be ornamental enough in peacetime, would be out of place here ». *Ibid.*, p. 412 : « There a human being learns to hate. He is afraid ; he is a coward. He fears repetition of his own fate. He fears betrayal, he fears his neighbours, he fears everything that a human being should not fear. He is morally crushed. His concepts of morality have changed without his having noticed this change ».

⁷¹¹ David Rousset, *La Fraternité de nos ruines. Écrits sur la violence concentrationnaire 1945-1970*, Paris, Fayard, 2016, p. 168 et p. 268-269 : « Sartre reconnaît l'existence de millions de déportés russes ; par ailleurs, il se refuse à l'examen que je suggère. Alors que propose-t-il ? Dans son éditorial, il ne propose rien. [...] Mais quand, après avoir dressé pareil tableau (et je ne vois rien dans le monde d'aujourd'hui qui puisse lui être comparable dans ses couleurs violentes), ils [Sartre et Merleau-Ponty] concluent, et de la même façon catégorique : les valeurs russes sont cependant nôtres, et dans le rapport des forces mondiales la Russie est un pays progressiste, je leur rétorque : comme vous avez raison de prétendre que je suis en désaccord avec vous ! Jamais, au grand jamais, les valeurs qui fondent un univers concentrationnaire ne seront les miennes [...]. La grande opposition, Sartre *dixit* toujours, entre les camps nazis et les camps soviétiques serait donc l'existence des chambres à gaz ? Mais Buchenwald n'a jamais connu de chambre à gaz. ». Pour des analyses fécondes sur cette particularité française, lire André Glucksmann, *La Cuisinière et le mangeur d'hommes*, Paris, Seuil, coll. « Points politique », 1975, p. 9 : « Vue de Russie par les rescapés des camps, leurs proches, les actuels pensionnaires des asiles psychiatriques [...] – nous paraissions inexorablement crétiens ».

Russie ou en Allemagne, avaient cinq traits : l'isolement, la contiguïté de l'espace, l'absence de dignité humaine, la terreur (l'humiliation) et la misère (l'ubiquité de la mort)⁷¹². Le tout sur fond de police omniprésente et d'un nouveau système de classe entre les prisonniers. Rousset souhaitait mobiliser la communauté internationale contre une forme d'oppression qui transcendait les impératifs politiques, ce qui l'amenait à mettre sur le même plan l'horreur soviétique et l'horreur nazie, qu'elle se manifestât sous la forme du travail correctif, du délit d'opinion, du crime politique, etc. :

La gravité du malheur concentrationnaire, c'est que ce système permet à un homme de vivre, et parfois de longues années, mais seulement dans certaines conditions. C'est que cet homme est devenu une déchéance complète à l'égard de lui-même ; mais c'est aussi parce que les gardes de cet homme sont devenus une déchéance complète à l'égard d'eux-mêmes ; c'est parce qu'un pays où des camps de concentration existent est pourri jusqu'à la moelle ; c'est que ses détenus sont déshumanisés, mais aussi ses gardes, mais aussi tout son régime. Le monde concentrationnaire est une contagion inévitable, et c'est en cela qu'il est le malheur le plus grand qu'on puisse connaître⁷¹³.

Le régime totalitaire, continuait Rousset, installe « dans la société un cauchemar destructeur, éternellement présent, à portée de main ». Comme Arendt après lui, il remarquait que la torture n'avait pas pour objectif « de réduire ou de paralyser une opposition », encore moins « la réalisation de tâches précises », mais qu'elle visait à maintenir « des “détenus protégés” dans la contrainte la plus étroite, la plus abêtissante⁷¹⁴ ». Pour reprendre une expression de Claude Lefort, la société totalitaire, en bref, qu'elle soit nazie ou communiste, qu'elle prétende construire le Troisième Reich ou préparer la société égalitaire de l'avenir, « s'édifie sur la ruine des droits de l'homme⁷¹⁵ ».

⁷¹² *Ibid.*, p. 75-78.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 211-212. Sur l'abrutissement des gardes, on pense à Ginzburg dans *Journey into the Whirlwind*, *op. cit.*, p. 340 : « Afterward I came across many such cases of a complete change of personality brought about by the struggle for life in camp. In some people, the former self seemed to have been completely obliterated and replaced by some frightful monster or a robot without a soul, without human feelings, and above all without memory ».

⁷¹⁴ David Rousset, *L'Univers concentrationnaire*, Paris, Pluriel, 2018, p.116-118. Si je ne m'abuse, la Pléiade a sorti en fin d'année 2021 un tome qui regroupe les écrits français concentrationnaires. Je n'ai pas eu le temps de lire le livre, mais à recommencer cette partie de la recherche, je commencerais par là.

⁷¹⁵ Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 53.

7.3.2 Critiques. Les thèses d'Arendt ont fait l'objet d'un certain nombre de critiques qu'il vaut la peine de rapporter, au risque de se perdre dans les querelles. Un historien comme Emilio Gentile, spécialiste du fascisme italien, déplorera, par exemple, qu'Arendt rejette le régime de Mussolini dans sa typologie. Arendt, de fait, ne pense pas que Mussolini ait été à la tête d'un régime totalitaire :

Ce qui prouve que la dictature fasciste est de nature non totalitaire, c'est que les condamnations apolitiques y furent très peu nombreuses et relativement légères. Pendant les années, particulièrement actives, qui vont de 1926 à 1932, les tribunaux spéciaux prononcèrent sept condamnations à mort, 257 condamnations à dix ans de prison ou plus, 1360 à moins de dix ans, et beaucoup plus de sentences d'exil ; 12 000 personnes furent arrêtées et déclarées innocentes, procédure totalement inconcevable sous la terreur nazie ou bolchevique. [...] Les nazis, qui avaient un instinct infailible pour détecter de telles différences, faisaient des commentaires méprisants sur les insuffisances de leurs alliés fascistes, tandis que leur authentique admiration du régime bolchevique en Russie (et du parti communiste en Allemagne) n'avait d'égal – et de limite – que leur mépris pour les races d'Europe orientale⁷¹⁶.

Le problème, noté et répété par Gentile, est que le fascisme italien est le seul régime à avoir ouvertement revendiqué le totalitarisme, qu'il tentait lui aussi d'exercer son influence en transformant la vie en une expérience politique et en exigeant de ses citoyens une participation sincère et une fidélité absolue. Selon Gentile, « le fascisme [...] n'abandonnera jamais le mythe de l'État totalitaire en tant que principe dominant et inspirateur de son action⁷¹⁷ ». Quant à l'idée qu'il n'y aurait pas eu de camps en Italie, l'histoire l'a démentie. D'ailleurs, sur ce sujet, pourquoi ne pas mentionner les camps pendant les années de Lénine ? Pourquoi ne pas parler de la Chine ? Somme toute, *Les Origines du totalitarisme*, en dépit du génie de la philosophe, semblent particulièrement restrictifs.

⁷¹⁶ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 615. Lire aussi, p. 636 : « Le véritable objectif du fascisme consistait simplement à s'emparer du pouvoir et à donner à l'«élite» fasciste la direction incontestée du pays. Le totalitarisme ne se satisfait jamais de gouverner par des moyens extérieurs, c'est-à-dire par l'intermédiaire de l'État et d'une machinerie de violence ; grâce à son idéologie particulière et au rôle assigné à celle-ci dans l'appareil de contrainte, le totalitarisme a découvert un moyen de dominer et de terroriser les êtres humains de l'intérieur ».

⁷¹⁷ Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétations*, *op. cit.*, p. 245.

Une autre critique vient des politiciens, historiens et intellectuels de tous les métiers qui refusent, encore une fois, qu'on confonde des pommes et des oranges. En l'occurrence, comme le débat porte sur des massacres de masse, les questions d'histoire mémorielle deviennent extrêmement sensibles. En débat : l'unicité de la Shoah. Les crimes nazis étaient-ils uniques en leur genre ? Ont-ils atteint le degré indicible de l'horreur ? Peut-on vraiment comparer le goulag et les chambres à gaz ? Angenot, pour décrire les avis les plus passionnés de ce genre d'objection, parle d'hypermnésie : « Sans doute est-ce très bien de proclamer inexpiables les crimes nazis, mais le paradigme du mal absolu a pour effet secondaire de relativiser, d'oblitérer d'autres crimes passés et présents et d'intimider l'analyse historique plutôt que de la stimuler⁷¹⁸ ». Pour Rousset, la question relève de la mauvaise foi⁷¹⁹. On pourrait aussi convoquer la littérature. Un auteur comme Pasternak a été sensible à la persécution des Juifs pendant les années stalinienne⁷²⁰. Enfin, on lit dans *Les Bienveillantes* :

Finally, nos deux systèmes ne sont pas si différents. Dans le principe du moins. [...] [M]ême si l'analyse des catégories qui jouent est différente, nos idéologies ont ceci de fondamental en commun, c'est qu'elles sont toutes deux essentiellement déterministes ; déterminisme racial pour vous, déterminisme économique pour nous, mais déterminisme quand même. Nous croyons tous deux que l'homme ne choisit pas librement son destin, mais qu'il lui est imposé par la nature ou l'histoire. Et nous en tirons tous les deux la conclusion qu'il existe des *ennemis objectifs*, que certaines catégories d'être humain peuvent et doivent légitimement être éliminées non pas pour ce qu'elles ont fait ou même pensé, mais pour ce qu'elles sont. En cela, nous ne différons que par

⁷¹⁸ Marc Angenot, *L'Histoire des idées*, op. cit., p. 207.

⁷¹⁹ David Rousset, op. cit, p. 186 : « Ce serait une duperie, et criminelle, que de prétendre qu'il est impossible aux autres peuples de faire une expérience analogue pour des raisons d'opposition de nature. L'Allemagne a interprété avec l'originalité propre à son histoire la crise qui l'a conduite à l'univers concentrationnaire. Mais l'existence et le mécanisme de cette crise tiennent aux fondements économiques et sociaux du capitalisme et de l'impérialisme. Sous une figure nouvelle, des effets analogues peuvent demain encore apparaître. Il s'agit, en conséquence, d'une bataille très précise ». Il ne s'agit pas de nier qu'on puisse établir des différences, mais de ne pas s'offusquer qu'on puisse aussi chercher à trouver des similitudes.

⁷²⁰ Boris Pasternak, *Le Docteur Jivago*, op. cit., p. 161 : « C'est effroyable, commença Iouri Andréievitch, quand leur village fut en vue. Tu ne peux pas imaginer quel calice d'amertume a dû boire la malheureuse population juive pendant cette guerre que l'on fait justement dans les provinces de l'Ouest où les Juifs sont parqués. Et pour les dédommager de ces épreuves, de ces exactions et de ces ruines, on ne trouve rien de mieux que les pogromes, les sarcasmes, et on les accuse de manquer de patriotisme. Et d'où leur viendrait-il, ce patriotisme, alors qu'ils jouissent de tous les droits chez l'ennemi, tandis que chez nous, ils ne rencontrent que des persécutions ? Notre haine même pour eux repose sur une contradiction. Ce qui irrite, c'est justement ce qui devrait émouvoir et disposer en leur faveur. Leur pauvreté et leur entassement, leur faiblesse et leur incapacité de répondre aux coups. C'est incompréhensible. Il y a quelque chose de fatal ».

la définition des catégories : pour vous, les Juifs, les Tsiganes, les Polonais, et même je crois savoir les malades mentaux ; pour nous, les koulaks, les bourgeois, les déviationnistes du Parti⁷²¹.

7.4.1 Les antécédents historiques du totalitarisme. Cette sous-section pourrait faire l'objet d'une thèse. Dans un effort louable pour comprendre comment des partis politiques ont pu imposer leurs idées et comment ces idées ont pu devenir hégémoniques, certains historiens et certains philosophes ont multiplié les enquêtes sur les « origines », alléguées ou non, du totalitarisme. Comme toutes les approches sont permises, ces études généalogiques sont d'une riche variété. Un philosophe comme Karl Popper trouve les germes du totalitarisme dans la Cité de Platon ; d'autres, comme Sternhell, dans une constellation d'auteurs qu'il appelle les « anti-Lumières » ; d'autres comme l'historien Isaiah Berlin ou le philosophe Leszek Kolakowski, dans le marxisme et la pensée utopique, à l'intérieur de laquelle on inclut Rousseau. L'intention, dans tous les cas, est de dénicher la source du mal et de montrer les conséquences néfastes que peuvent avoir certaines idées. Angenot, encore une fois, a résumé ce que pouvait avoir de fautif une telle approche :

Deux écueils appariés compromettent fréquemment la justesse de l'histoire des idées et sont la contrepartie de son potentiel de perspicacité et de sa démarche généalogiste justement suspicieuse en moyenne et longue durée : l'un consiste à lire les enchaînements tortueux et les avatars inopinés d'une généalogie intellectuelle en un déterminisme de « pentes fatales » aperçus *a posteriori*, et à réprimander des imprudences *in hindsight*, comme dit l'anglais, c'est-à-dire qui ne paraissent que rétrospectivement ; l'autre, peut-être inséparable du premier, revient à passer subrepticement de la mise en place d'une généalogie d'émergence et d'agrégation d'idées éparses en un ultérieur « système » – et à la catastrophe que celui-ci engendre – à un jugement politico-moral non moins rétroactif résultant de paralogismes *ex post facto*⁷²².

Deux cas attirent l'attention. Je m'y attarde pour montrer comment il est facile de se perdre dans le fatras des livres. D'abord, celui de Sternhell, déjà cité. L'historien a été vivement critiqué pour avoir bricolé la notion de « préfascisme », ce qui lui permettait d'accuser une panoplie

⁷²¹ Jonathan Littell, *Les Bienveillantes*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 2006, p. 364-365.

⁷²² Marc Angenot, *L'Histoire des idées*, op. cit., p. 309.

d'auteurs d'avoir préparé (parfois consciemment, parfois malgré eux) la catastrophe finale. Dans son livre *Ni gauche ni droite*, Sternhell avait dans sa ligne de mire un groupuscule d'auteurs français du dernier quart du XIX^e siècle. L'idée, audacieuse, consistait à montrer, contre l'opinion de l'intelligentsia française contemporaine, que d'autres pays que l'Allemagne, la Russie et l'Italie pouvaient être séduits par le fascisme : que la France n'était pas immunisée contre l'extrémisme politique, qu'il soit raciste, antisémite, nationaliste, fasciste ou nazi. La thèse a créé un scandale, pour des raisons d'honneur national et pour des raisons d'ordre méthodologique. Je néglige les premières. Le fascisme n'étant, dans les livres de Sternhell, presque jamais défini autrement que par la série la plus diverse de termes (anti-libéralisme, haine de la démocratie, racisme, antisémitisme, chauvinisme, vitalisme, culte du chef, etc.), ces termes devenant presque interchangeables, personne ne pouvait être acquitté et on en arrivait à la conclusion que la France avait été, toute chose considérée, fasciste dès 1885, bien avant l'Italie. Loin de montrer les discontinuités entre, disons, Maurice Barrès et Mussolini, le livre versait dans la téléologie et la pente fatale, postulant un lien *direct et nécessaire* entre *La Terre des morts* et la marche de Rome. Mais comme l'histoire est faite de surprises et d'impondérables, cette mise en relation causale ne pouvait que prêter le flanc à la critique.

Dans le livre *Les Anti-Lumières*, on se demande même si Sternhell joue franc jeu. Les analyses plus conciliantes de Charles Taylor, d'Alain Renaut et de Hannah Arendt sur Herder et Burke, notamment, sont rejetées du revers de la main sous prétexte que ces penseurs auraient ignoré et minimisé tel passage ou tel texte raciste. Au lieu de concevoir que chaque texte se prête à une pluralité de lectures, Sternhell, pour expliquer la pensée de Herder, cite constamment l'analyse de Lévy-Bruhl de 1887, comme s'il s'agissait d'un point incontournable et comme si rien n'avait été

écrit après. On lit pourtant dans Herder des passages qui l'éloignent des récupérations fascistes⁷²³.

La critique de Sternhell consisterait alors à dire que ces passages ne doivent pas nous distraire des autres preuves infamantes. Quand les anti-Lumières comme Herder ne sont pas pour l'État, elles sont racistes ou elles croient en la Providence, ce qui reste, au regard de l'histoire, tout aussi blâmable et n'infirmes pas l'ensemble. Mais cette explication n'en est pas une et la confusion ne fait qu'empirer. Herder et Renan, par exemple, sont qualifiés d'anti-Lumières parce qu'ils sont racistes, entre autres. Soit. Mais ce critère n'invalide pas l'ensemble du livre ? Ne suffit-il pas de chercher un peu pour trouver des passages racistes chez les auteurs des Lumières ? Sternhell présente Voltaire comme un champion de la tolérance et de l'esprit critique réellement ouvert à la culture des autres. Les historiens n'ont pas tous cette clémence⁷²⁴. De fait, à partir des critères et de l'intransigeance de Sternhell, Voltaire pourrait facilement être rangé parmi les précurseurs du nazisme. Comme il n'est jamais précisé que pour faire partie des anti-Lumières il faut répondre à

⁷²³ Johann Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 183-184 : « Il nous est encore moins compréhensible que l'homme puisse être fait en vue de l'État de telle sorte que l'organisation de ce dernier soit l'origine de sa première félicité véritable ; car combien de peuples sur la terre ignorent tout de l'État et néanmoins sont plus heureux que maints bienfaiteurs crucifiés de l'État... [...]. [C]e que l'État peut nous donner, ce sont des instruments artificiels ; malheureusement, il peut nous dépouiller de quelque chose de plus essentiel : de nous-mêmes ».

⁷²⁴ Léon Poliakov, *Le Mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, op. cit., p. 174 : « Pour l'historien, le paradoxe ou l'énigme présentés par Voltaire est qu'il demeure dans la mémoire des hommes le prince des apôtres de la tolérance, en dépit d'un impitoyable exclusivisme qu'on ne saurait qualifier autrement que de raciste, et dont ses écrits témoignent autant que sa vie. En ce qui concerne les hommes de couleur, il révélait lui-même, dès sa première attaque, l'une des clés de sa passion. Quoiqu'en dise "un homme vêtu d'une longue soutane noire, les blancs barbus, les nègres portant laine, les jaunes portant crins et les hommes sans barbe, ne viennent pas du même homme." L'ancien élève des jésuites s'insurgeait donc contre l'enseignement qu'il avait reçu ; mais il se conformait à la vue commune en plaçant les Noirs tout au bas de l'échelle : les Blancs étaient "supérieurs à ces nègres, comme les nègres le sont aux singes, et comme les singes le sont aux huîtres", écrivait-il un peu plus loin. [...] Si aucun homme n'en a fait autant que Voltaire pour démolir les idoles et les préjugés du passé, nul n'a autant propagé et amplifié les aberrations du nouvel âge de la science ». Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde : la naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales*, trad. de Pascal Gabellone, France, Théétète, 2000, p. 481 : « Pour comprendre le sens esclavagiste de la théorie raciale, il n'est pas nécessaire d'attendre la déclaration explicite de Voltaire selon qui, justement en raison de cette hiérarchie naturelle entre les différentes races, "les nègres sont les esclaves des autres hommes". La structure hiérarchique, comme on l'a vu, est partie intégrante de la théorie raciale dès sa première formulation par Petty ; et déjà alors, elle sert à établir cette conception de l'inégalité naturelle des hommes qui est caractéristique de toute idéologie esclavagiste ». Poliakov et Gliozzi passent tous les auteurs au crible. Sternhell mentionne une fois Henri de Boulainvilliers (p. 450-451), tandis qu'il occupe une place centrale dans la démonstration de Arendt sur l'évolution du racisme contemporain. On peut mieux concevoir pourquoi militer au nom des valeurs « universelles » du Siècle des Lumières peut susciter la controverse.

un des traits de la définition ou à l'ensemble des traits, l'analyste a carte blanche et peut changer la nature des attaques quand bon lui semble⁷²⁵. Herder, ennemi juré des Lumières, annonce le Troisième Reich⁷²⁶!

Le deuxième cas qui nous intéresse porte sur la *Sonderweg*. Après la Deuxième Guerre mondiale, les Allemands, face au désastre de leur propre nation, ont développé la thèse de la « voie unique » selon laquelle seule l'Allemagne pouvait s'engager dans le nazisme, comme était supposé en témoigner l'histoire de sa culture (nationalisme, élément *völkisch*, etc.). Dans un effort de chasser les démons de l'irrationnel, les spécialistes avaient cependant tendance à figer le travail de recherche dans des procès d'accusation et des aveux monotones d'auto-culpabilité⁷²⁷. Un des premiers chercheurs à avoir essayé de réfuter ce paradigme a été Ernst Nolte, dont la thèse du

⁷²⁵ Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 454 : « Mais, tout en partageant l'idéal d'une modernité rationaliste et libérale, il ne me semble pas cohérent avec une véritable attitude scientifique de transformer cet idéal en une catégorie d'interprétation historiographique, confirmant ainsi une vision dichotomique de l'histoire contemporaine rigidifiée dans l'antagonisme "progrès ou réaction", "modernité ou antimodernité" et "histoire ou anti-histoire". La crise du modèle rationaliste et progressiste de la modernité, comme critère d'évaluation des phénomènes historiques contemporains, a conduit à reconnaître que l'irrationalité et la modernité, l'autoritarisme et la modernité, ne sont pas incompatibles et peuvent même coexister. Il existe de nouvelles formes d'autoritarisme qui ne sont en aucune façon des résidus de la société prémoderne, mais naissent des processus même de la modernisation, engendrant des modèles et des idéaux de modernité de substitution ou contraire au modèle rationaliste libéral ».

⁷²⁶ Contre Sternhell (qui ne le cite jamais), Louis Dumont, en anticipant, écrivait, dans *L'Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1983, p. 153 : « On a abusé des explications par la continuité historique. La continuité de l'antisémitisme depuis le Moyen Âge n'explique pas plus la sinistre invention de l'extermination qu'une indéniable continuité de l'idéologie allemande n'explique le catastrophique avatar nazi. Outre les exégètes français, qui ont le sentiment de cette continuité idéologique – mais sentiment n'est pas raison –, il y a une tendance à relier directement le romantisme allemand et l'hitlérisme, ou à rejeter de la culture allemande comme "irrationnel" tout ce qui s'écarte de la ligne des Lumières et de son prétendu prolongement marxiste et est censé conduire naturellement au national-socialisme. Ce sont là des vues partisanses et mutilantes qui témoignent en fin de compte d'une impuissance à comprendre non seulement le phénomène nazi mais la place nécessaire de l'idéologie allemande, comme variante nationale, dans l'idéologie moderne ».

⁷²⁷ Pour une critique, Louis Dumont, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1977, vol. 2, p. 45 : « C'est ainsi que la Révolution française figure dans la tentative de Lukács pour construire une généalogie de l'idéologie nationale-socialiste, dans son livre *La Destruction de la raison* (1955). Comme il est indiqué dans le sous-titre, "la voie de l'irrationalisme de Schelling à Hitler", Lukács regarde tout le développement allemand du point de vue rationaliste et universaliste des Lumières occidentales. Il condamne la puissante réaffirmation allemande du holisme et de l'identité collective aux feux de l'enfer [...] et a la satisfaction de déclarer que le nazisme est le descendant direct du romantisme. Si cela a le moindre sens, c'est que le nazisme s'est produit en Allemagne ». Contraster avec Günter Grass, *Le Tambour*, trad. de Jean Amsler, Paris, Seuil, 1969, vol. 2, p. 157 : « Je discutais avec des catholiques et des protestants de la question de la responsabilité collective et me sentais coupable au même titre que ceux qui allaient pensant : "Finissons-en maintenant, après quoi ce sera une bonne chose de faite ; et encore après, quand on remontera la pente, on n'aura plus besoin d'avoir mauvaise conscience" ».

kausale Nexus a le défaut contraire d'exonérer les nazis, en faisant porter le blâme sur le bolchevisme⁷²⁸. En France, cette thèse a été reprise par François Furet, dans *Le Passé d'une illusion* : « Or, le fascisme naît comme une réaction du particulier contre l'universel ; du peuple contre la classe ; du national contre l'international. Il est à ses origines inséparables du communisme, dont il combat les objectifs tout en imitant les méthodes⁷²⁹ ». Il y aurait entre le fascisme et le bolchevisme, une « dépendance mutuelle » : ennemis, ils seraient aussi des complices en vertu de « l'existence de cet adversaire commun, que les deux doctrines ennemies réduisent ou exorcisent par l'idée qu'il est à l'agonie, et qui pourtant constitue leur terrain : tout simplement la démocratie⁷³⁰ ». S'agit-il d'une analogie ou d'un précédent ? Hitler concède facilement qu'il

⁷²⁸ Marc Angenot, *Fascisme et totalitarisme, religion séculière*, op. cit., vol. 3, p. 190 : « La thèse fondamentale d'Ernst Nolte est que le nazisme doit être compris historiquement comme une réaction au péril bolchevik en même temps qu'il a opéré un emprunt systématique des moyens de propagande, mais aussi des procédés de terreur et de massacres de masse des Soviétiques. Nolte se met alors en devoir dans ses livres successifs des années 1970-80 de creuser le "lien causal", *der kausale Nexus*, entre la terreur rouge et la terreur nazie, entre le Goulag et les camps nazis, entre les massacres "de classe" commis par les communistes, massacres des koulaks et des bourgeois, et l'ultérieur génocide nazi, "le plus terrible assassinat de masse de l'histoire", Nolte *dixit*, mais néanmoins copie des massacres staliniens. Les deux régimes en somme se ressemblent en matière de totalitarisme et d'inhumanité, mais c'est parce que l'un a copié l'autre ». Ceci n'est pas relevé par Angenot, mais on trouve une thèse d'inspiration noltienne dans Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, trad. d'Olivier Sedeyn, Paris, Bibliothèque Rivages, 2001, p. 41 : « Il est à peine nécessaire de souligner l'erreur commise par ces jeunes gens. Ils ont tout simplement accepté la thèse communiste selon laquelle la révolution prolétarienne et la dictature prolétarienne étaient nécessaires, pour que la civilisation ne disparaisse pas. Mais ils insistaient plus que les communistes sur le caractère conditionnel de la prévision communiste ("pour que la civilisation ne disparaisse pas"). Cette condition laissait place au *choix* : ils choisirent ce qui selon les communistes était la seule alternative au communisme. En d'autres termes, ils reconnaissaient que toute argumentation rationnelle allait dans le sens du communisme ; mais ils opposèrent à cette argumentation apparemment invincible ce qu'ils appelèrent "la décision irrationnelle" ».

⁷²⁹ François Furet, *Le Passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont, coll. « Le Livre de poche », 1995, p. 43.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 46.

s'inspire de ses ennemis⁷³¹. Mais ces ennemis n'incluent pas seulement le communisme⁷³². Pourquoi se concentrer sur les influences entre le bolchevisme et le nazisme, mais ne pas relever tout ce que doit Hitler à l'imaginaire colonial, à l'Empire britannique, aux États-Unis⁷³³? N'y a-t-il pas là une tentative de la part de Furet, ancien communiste repentant devenu anti-communiste, à faire porter le blâme au communisme ?

7.4.2 Sur la causalité en histoire. Comme on le constate, la recherche des antécédents bute sur la notion de causalité en histoire. Je n'ai pas vraiment les compétences ni l'espace pour mener une réflexion de fond sur le sujet et j'ai déjà donné mon avis personnel au début de la section sur le stalinisme – inutile de me répéter. Ce qui agace dans plusieurs livres susmentionnés n'est pas la corrélation des faits (toute démarche historique est régressive/rétroactive et le fera), mais

⁷³¹ Hermann Rauschning, *Hitler m'a dit*, op. cit., p. 266 : « [Sur les *Protocoles*] Que le document soit authentique ou non, au sens historique du mot, que m'importe ? [...]. [Ils] m'ont guidé jusqu'au moindre détail. J'ai appris énormément de choses dans ces *Protocoles*. J'ai toujours appris beaucoup de mes adversaires. J'ai étudié la technique révolutionnaire dans Lénine, Trotsky et les autres marxistes. Et aussi l'Église catholique, et aussi les Francs-Maçons m'ont ouvert des aperçus que je n'aurai jamais pu trouver ailleurs. Celui qui n'apprend rien de ses ennemis est un sot ». *Ibid.*, p. 211 : « J'ai beaucoup appris du marxisme, et je ne songe pas à m'en cacher. Non pas des fastidieux chapitres sur la théorie des classes sociales ou le matérialisme historique, ni de cette chose absurde qu'il nomme "la limite du profit" ou d'autres sornettes du même genre. Ce qui m'a intéressé et instruit chez les marxistes, ce sont leurs méthodes ». Quelles méthodes ? En gros, tout ce qui se rattache à l'organisation du Parti et à l'idée de minorité consciente et agissante, à la distinction entre les agitateurs et les propagandistes, etc.

⁷³² Comme la dernière citation le suggère, Hitler a aussi été inspiré par l'Église. Voir *Mein Kampf*, op. cit., p. 457 : « Ici encore, il nous faut prendre des leçons de l'Église catholique. [...] Quiconque souhaite donc réellement et sérieusement la victoire des idées racistes, doit se pénétrer de l'idée que ce triomphe exige d'abord nécessairement l'intervention d'un parti de combat ; ensuite, qu'un tel parti ne saurait subsister sans recevoir la base inébranlable, condition de toute sûreté et de toute solidité, que constitue son programme. Le parti n'a pas le droit de faire des concessions à l'esprit de l'époque pour la rédaction de ce programme ; au contraire, une fois celle-ci arrêtée au mieux, il doit s'y tenir sinon à jamais, et en tous cas tant que la victoire n'a pas couronné ses efforts ».

⁷³³ Hermann Rauschning, op. cit., p. 71 : « Je crois toutefois qu'il existe encore une vaste classe moyenne de l'Amérique, celle des fermiers, où le salubre esprit combatif de l'époque de la colonisation n'est pas éteint. Il s'agit de réveiller cet esprit. La réaction contre les nègres, contre les gens de couleur en général et contre les juifs ; la loi de Lynch, la naïveté de l'Américain moyen, le scepticisme de certains milieux intellectuels et leurs doutes sur la "prospérité", l'expérience des savants qui ont étudié l'immigration et qui savent par conséquent à quoi s'en tenir sur l'inégalité des races, tout cela me donne la certitude que les éléments encore sains des États-Unis se réveilleront un jour, comme ils se sont réveillés en Allemagne. Seule l'idéologie nationale-socialiste est capable de délivrer le peuple américain de la clique de ses oppresseurs et de restaurer, là-bas, les conditions de croissance d'une grande nation ». Hitler avait lu de près *Le Déclin de la grande race* de Madison Grant. Les passages sur l'Angleterre et l'Inde sont omniprésents. Consulter, sur ce point, *La Violence nazie. Une généalogie européenne* d'Enzo Traverso.

l'attribution aux relations mises en lumière d'une valeur déterminante de l'ordre du « si... alors... ». C'est d'autant plus étrange que la plupart des auteurs se réfèrent aux « idéal-types » de Weber pour justifier leur démarche. L'idéal-type (au risque de tomber dans le simplisme et d'offusquer les épistémologues, il faut comprendre : le concept) est une abstraction revendiquée par le chercheur qui lui permet d'élever sur le même plan des faits hétérogènes en vue d'étudier une singularité historique : pour l'historien, une fatalité. L'étude de l'histoire est parsemée d'embûches, mais avec un peu de savoir-faire, l'historienne compétente est en mesure de montrer comment des choses indépendantes (le capitalisme et le protestantisme) peuvent, bien qu'elles ne dérivent pas l'une de l'autre, de manière non intentionnelle et non voulue, partager des affinités électives⁷³⁴. Mais cette concession à la causalité, Weber la faisait contre toute forme de causalité mécanique : l'évènement X ne produit pas, il ne crée jamais l'évènement Y, au mieux il *agit* sur lui. Ce qui veut dire quoi ? Simplement, que l'étude des causes en histoire, en ce sens, ne procède pas des lois des sciences naturelles, qu'elle ne dépasse jamais le nouménal et qu'on ne peut prêter à une corrélation le poids d'un déterminisme. Aristote estimait que certaines personnes étaient nées pour être esclaves. Doit-on pour autant en déduire que Aristote annonce Auschwitz ? La pensée de Weber suggère que cette comparaison n'est valable (si elle est valable – elle n'est pas valable) que dans la réflexion de l'historien, mais qu'elle ne saurait décrire l'histoire phénoménale elle-même. L'erreur des historiens amateurs de ligne droite et de cause unique (Burke = fascisme, Marx = Staline⁷³⁵, etc.) serait donc double : (1) confondre la théorie avec l'histoire ; (2) aspirer à épuiser

⁷³⁴ Mohamed Cherkakoui, *Le Paradoxe des conséquences*, Genève, Librairie Droz, 2006, p. 57 : « Un facteur A peut conduire à une conséquence B sans que A et B existent nécessairement dans une compatibilité simultanée. Une nouvelle mentalité ne s'explique pas par les conditions qui lui donnent naissance. C'est là une des propriétés paradoxales de l'affinité élective ». Sur les affinités électives, voir la note 143 dans le premier chapitre (section 3).

⁷³⁵ Pierre-André Taguieff, *L'Émancipation promise*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2019, p. 297 : « En réalité, l'expérimentation historique de l'idée normative d'émancipation, au sens précis que lui a donné Marx (éliminer les limites et les médiations), a été faite : elle a pris le visage répulsif du totalitarisme communiste ». L'argument est aussi subtil que si je suggérais que l'Inquisition était le visage répulsif du sens *précis* donné par Jésus à l'expulsion des marchands du Temple (Jean, II, 14-16) ou au « Contrains-les à entrer » (Luc, XIV, 23). Comme l'écrivait Paul Ricoeur,

le réel en identifiant la cause ultime. Je transcris ces passages en longueur pour montrer que loin de reprendre Weber, certains exégètes négligent des pans entiers de sa pensée :

Rien n'est sans doute plus dangereux que la *confusion* entre théorie et histoire, laquelle émane de préjugés naturalistes et peut prendre diverses formes : soit que l'on croit avoir fixé dans ces tableaux théoriques et conceptuels le « contenu véritable », l'« essence » de la réalité historique, soit qu'on utilise ceux-ci comme un lit de Procuste, dans lequel l'histoire devra être introduite de force, soit encore qu'on hypostasie les « idées » conçues comme une « véritable » réalité se profilant derrière le flux des phénomènes, comme des « forces » réelles qui ont agi dans l'histoire⁷³⁶.

Pour autant qu'il est « objectivé » par la pensée sur la base d'axiomes déterministes, le « cours des choses » [...] ne « connaît » pas de possibilités, parce qu'il ne connaît tout simplement aucun concept ; l'« historique », elle, à supposer qu'elle veuille être une science, les connaît *toujours*. Chaque ligne de toute présentation historique, mais également chaque sélection d'archives ou de documents en vue d'une publication recèlent, ou plus exactement, ne peuvent que receler des « jugements de possibilité », si la publication doit avoir « valeur de connaissance ».

Cela signifie, au premier chef et dans tous les cas, que nous créons – n'ayons pas peur de le dire – des *tableaux imaginaires* en écartant un ou plusieurs éléments de la « réalité efficiente » [...] qui étaient présents de fait dans la réalité [...] et en construisant en pensée un processus que l'on a modifié relativement à une ou plusieurs de ses « conditions ». Ainsi donc, le premier pas en vue d'un jugement historique constitue déjà – c'est le point qui doit être souligné ici – un processus d'*abstraction* qui procède par l'analyse et par l'isolation en pensée des éléments du donné immédiat – lequel est considéré précisément comme un complexe de relations causales *possibles* – et qui doit aboutir à une synthèse de la connexion causale « effective ». Ce premier pas, déjà, transforme donc la « réalité efficiente » donnée, afin d'en faire un « fait » historique, en une formation de *pensée* : le « fait recèle en son sein, précisément, pour parler comme Goethe, de la « théorie ».

Si, maintenant, l'on approfondit encore l'examen de ces « jugements de possibilité » – c'est-à-dire les assertions concernant ce qui se « serait » passé en cas d'élimination ou de modification de certaines conditions – et si l'on se demande d'abord comment l'on y parvient, il ne peut faire aucun doute qu'il s'agit toujours d'opération d'isolation et de généralisation, c'est-à-dire que nous décomposons le « donné » en autant d'« éléments » qu'il le faut, jusqu'à ce que chacun d'eux puisse être inséré dans une règle de l'expérience et que donc l'on puisse établir quel résultat, conformément à une règle de l'expérience, on « aurait » pu « attendre » de chacun de ces éléments pris individuellement, les autres étant présents à titre de « conditions ».

La formulation quelque peu contournée de cet état de choses, simple en soi, que nous avons dû utiliser pour éviter toute équivoque, montre que la formulation de la connexion causale historique ne recourt pas seulement à l'abstraction sous les deux modalités de l'isolation et de la généralisation, mais que le jugement historique le plus simple portant sur la « signification historique » d'un « fait concret » est loin d'être le simple enregistrement du « donné ». Au contraire, non seulement il représente une formation de *pensée* conformée par des catégories,

L'Idéologie et l'utopie, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1997, p. 83 : « Dans le troisième *Manuscrit*, le communisme sera le nom donné à l'*Aufhebung* (le dépassement, l'abolition) de l'aliénation de soi. Le mot "communisme" n'a pas encore le sens spécifiquement politique et organisationnel qu'il prendra ultérieurement. A ce moment, le mot désigne de manière assez vague le stade de l'histoire où la contradiction aura disparu. Il serait donc incongru de penser que le communisme représente ici quelque chose comme l'Union soviétique ».

⁷³⁶ Max Weber, *Concepts fondamentaux de sociologie*, trad. de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2016, p. 60. Ce passage a été retenu par Emilio Gentile, qui déplore les raccourcis de certains historiens des idées et de l'analyse du discours.

mais, sur le fond aussi, il n'acquiert une validité que du fait que nous *ajoutons* à la réalité efficiente « donnée » tout le trésor de notre savoir « nomologique » d'expérience⁷³⁷.

7.5 Le totalitarisme, un concept encore actuel ? S'il n'était pas actuel, il ne serait pas utilisé. Or, il se trouve partout. Le défi pour n'importe quel historien qui tient à ses concepts est d'essayer de tracer ce qui relève du bon ou du mauvais usage. Comme ce départage est le plus souvent arbitraire et débattable, il n'a jamais force de loi. Ces problèmes ne concernent pas le totalitarisme, mais tout ce qui peut faire l'objet d'une comparaison. Macron est-il un monarque ? Le trumpisme peut-il exister ailleurs qu'aux États-Unis ? Les quelques personnes qui, au nom de la probité intellectuelle, s'indignent qu'on puisse dresser ce qui relève d'une fausse équivalence, seront accusées de jouer à la police – d'être des agents de la novlangue totalitaire !

Plus un concept a tendance à s'affranchir des conditions historiques qui lui prêtent son sens, plus il a tendance à devenir générique, plus il devient possible de le transposer ailleurs. Umberto Eco, dans un petit essai éclairant, identifie les traits d'un Ur-fascisme susceptible de se manifester à tous les endroits. Inutile de répéter les caractéristiques (traditionalisme, racisme, culte du héros, amour de la lutte, etc.) ; ce qui est important est la nuance apportée au début de l'essai : « Il y eut un seul nazisme, et l'on ne peut nommer nazisme le phalangisme hypercatholique de Franco ; puisque le nazisme est fondamentalement païen, polythéiste et antichrétien, sinon ce n'est pas du nazisme. Au contraire, on peut jouer au fascisme de mille façons, sans que jamais le nom

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 274-276. Catherine Colliot-Thélène, *La Sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, 2014, p. 40 : « Ce sont en effet deux choses différentes que, d'une part, affirmer que la réalité recèle un noyau d'irrationnel que la pensée conceptuelle est constitutivement inapte à saisir – thèse inacceptable pour Weber parce qu'elle priverait de sens l'entreprise de connaissance scientifique – et, d'autre part, de constater que jamais aucun historien ne peut prétendre avoir rendu compte sans reste de toutes les facettes de l'événement ou de la période historique qu'il a pris pour objet d'étude. [...] La défiance de Weber à l'égard de toutes les variétés de déductivisme est l'envers critique de son pluralisme causal. L'explication historique ou sociologique doit accepter, si elle veut éviter le dogmatisme, de confesser son caractère inévitablement partiel. [...] S'il est impossible de résumer en une formule la hiérarchie des déterminations à l'œuvre en général dans tout processus historique, il est tout aussi impossible d'identifier une instance ultime à laquelle devrait nécessairement aboutir toute explication d'une séquence de transformation historique pour pouvoir être considérée comme satisfaisante ». Plusieurs historiens semblent confondre ou même ignorer les notions de cause nécessaire et de cause suffisante, ce qui donne à leur généalogie des allures déplaisantes de dilettantisme.

du jeu change⁷³⁸ ». En bref, même Eco reconnaissait que toute comparaison se doit de reposer sur un minimum de critères pour être crédible et valide. Angelo Tasca, à la fin de son ouvrage sur le fascisme, suggère lui aussi que l'expérience totalitaire est susceptible de se reproduire, mais il pose une série de conditions : guerre, crise économique, présence de l'armée, crise sociale, quête de l'autarcie, etc.

La typologie d'Aron, en dépit des questions qu'elle ne règle pas, fournit une des meilleures grilles pour trancher. La mauvaise tendance est de se baser exclusivement sur un critère et de négliger les autres. La présence et le recours à l'État ne font pas à eux seuls le totalitarisme : l'Angleterre de Churchill, pendant la guerre, était pleine de mesures extraordinaires (rationnements, couvre-feu, arrestations, propagande, etc.) mais personne n'a jamais songé (pour de bonnes raisons) à dire que l'Angleterre était totalitaire. L'idéologie ne fait pas à elle seule le totalitarisme : en quoi un groupe radical comme La Meute pourrait-il être totalitaire s'il n'a pas le contrôle de l'État ? L'euphorie collective, la ferveur, ne fait pas à elle seule le totalitarisme : les matchs sportifs sont remplis de foules en délire, mais ils n'ont rien de totalitaires parce qu'ils n'ont (le plus souvent) rien de politique. Un camp ne fait pas à lui seul le totalitarisme : les camps de réfugiés et de prisonniers politiques ne sont pas tous des industries de la mort. Le culte du chef (Trump, Duterte, etc.) ne fait pas à lui seul le totalitarisme : les politiciens sont narcissiques, enfantins, ambitieux, corrompus, mièvres et hypocrites, mais ils ne préconisent pas toujours la Terreur et les institutions parviennent à restreindre leurs actions⁷³⁹.

⁷³⁸ Umberto Eco, *Reconnaître le fascisme*, trad. de Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 2017, p. 31. Voir aussi Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 69 : « Par un processus continu d'inflammation sémantique, le concept de fascisme a servi à tort et à travers dans le combat politique, dans l'historiographie et les sciences sociales au point de devenir une appellation toujours plus générique ».

⁷³⁹ On conçoit en revanche que le culte du chef a toutes les chances de transformer radicalement le régime. Sans le chef, l'idéologie a rarement la force de persuasion qu'elle revendique et les institutions sont moins susceptibles de se plier au charisme. C'est à cause du culte du chef qu'on peut mener une guerre aux journaux. C'est à cause du culte du chef qu'on peut essayer de changer les résultats d'une élection, etc. À Fox News, où Trudeau est comparé à un ennemi invétéré des droits humains, personne ne dit mot sur Trump qui a créé son réseau social de « la vérité ».

Un Flaubert s’amuserait sans doute à écrire un dictionnaire de la bêtise des opinions politiques d’aujourd’hui. La notice sur le totalitarisme remplirait plusieurs pages⁷⁴⁰. Il y aurait une thèse à faire sur les mauvais usages et les détournements les plus grossiers⁷⁴¹. Je m’attarderai à un cas, qui, à l’époque, pourtant, n’était pas dépourvu de bon sens. C’est la thèse néolibérale. On la trouve dans *La Route de la servitude* de Friedrich Hayek. Observant la montée du dirigisme après

⁷⁴⁰ Les déboires du gouvernement libéral canadien pendant l’hiver 2022 ont donné plusieurs perles. Voir l’article « Trudeau’s Totalitarian Turn » du *Spectator*, <https://www.spectator.co.uk/article/trudeau-s-totalitarian-turn>. Mon but n’est pas d’écrire une chronique de l’actualité, mais on remarquera deux choses. D’abord que la partisanerie politique a atteint un tel degré (ça a toujours été le cas) que refuser de traiter Trudeau de dictateur totalitaire peut passer pour un acte coupable. Ensuite, que la plupart de ces épithètes et de ces mots sont utilisés par *tous* les partis (celui de Trudeau en premier) de manière *purement* partisane (tu n’es pas dans mon camp donc tu es nazi, raciste, communiste, etc. ; voir la loi de Godwin, l’éristique), au mépris des nombreuses questions qu’on peut légitimement se poser. Un idéologue comme l’ineffable Jordan Peterson, par exemple, explique timidement à son public que le *Big Lie* de Trump n’est pas une *histoire entraînant* (non pas un mensonge vérifiable et factuel, non pas une fraude aux conséquences délétères et criminelles, mais bel et bien une *fiction* qui n’aurait pour *seul* défaut que de ne pas être *convaincante* et de lénifier les masses), mais il n’hésitera pas à traiter Trudeau de Staline mégalomane et à réclamer sa tête. À l’inverse, il s’est trouvé plusieurs personnes pour comparer les arrestations au sud de la frontière américaine pendant les années Trump aux sévices de Gestapo, mais ces mêmes personnes ne disent rien pendant la présidence de Biden. Les exemples sont innombrables et alimentent les passions politiques. Remarquer que nous ne nions pas que le totalitarisme puisse un jour ressurgir de ses cendres. Contre cette naïveté, lire *It Can’t Happend Here* (2014) de Lewis Sinclair.

⁷⁴¹ En Amérique du Nord, cette étude passerait par les mauvaises lectures de 1984. Qu’elles soient libertariennes, conservatrices ou écolos-anarchistes, elles partent toutes d’une vision douteuse de l’oppression (elles ne jurent que par principe et dédaignent les ordres de grandeur) et finissent par sombrer dans les grandes généralités de l’hypothèse reichnienne (lire la section sur Freud du premier chapitre). Au Canada, voir *Le Totalitarisme pervers* d’Alain Deneault (2018, Écosociété). Le totalitarisme défini par Deneault, dans la lignée de Sheldon Wolin (*Democracy Incorporated : Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*), est celui du monopole des compagnies dans certains secteurs de l’économie. C’est un totalitarisme qui n’a rien d’ostentatoire, qui n’est pas étatique, qui ne développe pas le culte du chef, dont l’idéologie est de faire du profit à n’importe quel prix (payer des milices privées, enfreindre les minces normes écologiques, sous-payer des travailleurs, compromettre la viabilité de tel ou tel environnement, etc.) et qui est d’autant plus pervers qu’il s’insinue insidieusement dans la vie des individus par le consumérisme et la légalité. En un mot : le totalitarisme, ce n’est pas Hitler, Staline et Mao, c’est le régime néolibéral (de la même façon que pour la critique marxiste du totalitarisme le mal n’était pas le pantin Hitler mais les grands industriels ; ces critiques d’un simplisme démenti par l’Histoire ne sont plus retenues par personne, marxistes inclus). Pour donner un vernis de crédibilité à cette thèse, Deneault cite en renfort des passages minutieusement choisis de Arendt (quitte à en négliger plusieurs autres, sur les camps, sur Burke, la nature du langage, etc.). Bien entendu, en ajoutant « pervers » au totalitarisme, tous les critères peuvent être changés. Deneault ne prétend pas établir un rapport d’identité ; en bon philosophe, il invente des concepts. Mais en poussant la méthode, on pourrait obtenir : un totalitarisme gourmand, un totalitarisme peureux, un totalitarisme avare, un totalitarisme kitsch, etc. – ce qui ne voudrait rien dire. C’est d’autant plus dommage que les enjeux soulevés par Deneault (et certains écologistes, libertaires, etc.) sont particulièrement troublants et importants. Sur Hiroshima, Arendt, qui avait étudié le complexe militaire et l’appareil bureaucratique aux États-Unis, écrivait, dans *Qu’est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 251 : « Cette affaire fut révoltante notamment parce que l’on avait affaire ici à une puissance certes impérialiste, mais non totalitaire ». Était-elle complice ? Manquait-elle d’humanité ? Fermait-elle les yeux sur les dangers de l’armement ? Était-elle à la solde du gouvernement américain ? Non, elle faisait preuve de discernement politique. Ce qui est parfois surprenant dans les conversations politiques est qu’elles prétendent porter sur le politique tout en éludant ce qui depuis Platon et Aristote participe à notre compréhension du politique : la typologie des régimes (démocratie, parlementarisme, oligarchie, autoritarisme, totalitarisme, etc.), l’étude minutieuse des institutions.

la guerre et les nombreux usages auxquels se prêtait le mot *socialisme*, observant aussi les régimes totalitaires, Hayek arrivait à la conclusion simple que le collectivisme, c'est-à-dire toute forme d'étatisme, menait inéluctablement à la tyrannie :

Les divers genres de collectivisme, communisme, fascisme, etc., diffèrent entre eux par la nature du but vers lequel ils veulent orienter les efforts de la société. Mais ils diffèrent tous du libéralisme et de l'individualisme en ceci qu'ils veulent organiser l'ensemble de la société et toutes ses ressources en vue de cette fin unique, et qu'ils refusent de reconnaître les sphères autonomes, où les fins individuelles sont toutes-puissantes. En bref, ils sont totalitaires au véritable sens de ce mot nouveau que nous avons adopté pour définir les manifestations inattendues mais inséparables de ce qu'en théorie nous appelons collectivisme⁷⁴².

Pour Hayek, « le contrôle économique est bien le contrôle tout court de toute la vie. Rien ne le démontre mieux que son influence sur le commerce extérieur. À première vue, rien n'affecte moins la vie privée que le contrôle exercé par l'État sur les échanges extérieurs⁷⁴³ ». Par conséquent, il importait, au nom du libéralisme, de protéger le marché.

Les libéraux comme Hayek mêlaient/mêlent indistinctement quatre choses : la politique nationale, le socialisme de Bismarck, l'économie planifiée et le dirigisme keynésien, et les présentaient commun un bloc indivisible. Dans sa brillante genèse du néolibéralisme, Michel Foucault conclut :

Pour résumer tout ceci, ce qui fait le point décisif de l'expérience nazie pour les libéraux de Fribourg, ça a été qu'ils ont cru pouvoir établir, – c'est là, si vous voulez, leur choix d'adversaire, la manière dont ils ont articulé ce champ d'adversité qui était nécessaire pour la définition de leur stratégie –, que le nazisme, premièrement, relevait d'un invariant économique indifférent et comme imperméable à l'opposition socialisme/capitalisme et à l'organisation constitutionnelle des États ; deuxièmement, ils ont cru pouvoir établir que ce national-socialisme était un invariant

⁷⁴² Friedrich A. Hayek., *La Route de la servitude*, trad. de G. Blumberg, Paris, PUF, 1985, p. 63. En fait, de manière un peu surprenante, fidèle à Adam Smith, Hayek conçoit qu'une pure dérégulation du marché aurait de graves conséquences, p. 44 : « Les mesures de contrôle des méthodes de production augmentent évidemment les prix de revient, mais elles valent parfois la peine d'être prises. Interdire l'usage de substances toxiques, ou exiger des précautions spéciales pour leur utilisation, limiter les heures de travail ou prescrire certaines installations sanitaires, voilà qui est pleinement compatible avec la préservation de la concurrence. La seule question qui se pose à ce sujet est celle de savoir si les avantages ainsi procurés sont plus grands que les dépenses sociales qu'ils entraînent. La préservation de la concurrence n'est pas davantage incompatible avec un vaste système de service sociaux –, tant que l'organisation de ces services n'est pas conçue pour rendre la concurrence inopérante ». Ces concessions disparaissent dans *Constitution of Liberty* du même auteur, écrit une vingtaine d'années plus tard. Ce sont à des auteurs comme Hayek qu'on doit aujourd'hui une forme populaire un peu idiote d'anarcho-capitalisme qui veut le capitalisme et la bureaucratie soient antithétiques, alors qu'ils se complètent (voir la section sur Weber du premier chapitre).

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 99.

lié à la croissance de l'État avec pour effet majeur, premier et visible une destruction du réseau, du tissu de la communauté sociale, destruction qui précisément appelle, par une sorte de réaction en chaîne, de réaction en boucle, et un protectionnisme et une économie dirigée et une croissance du pouvoir d'État⁷⁴⁴.

Ce discours a pris racine aux États-Unis, notamment, où toute forme de politique d'aide sociale reçoit l'étiquette de communisme par le Parti républicain⁷⁴⁵. Les cas qui infirment la thèse sont, bien entendu, innombrables : tous les pays industrialisés ont un (semblant d')État-providence et ne ressemblent nullement à un régime totalitaire (liberté de presse, parlementarisme, liberté de conscience, etc.). On remarquera aussi que la définition de Hayek néglige tout ce qui relève de l'idéologie et ne permet pas de faire la différence entre, disons, les politiques de Hitler, de Staline, de Mussolini et celles de Bernie Sanders et d'Erin O'Toole. Enfin, elle s'appuie sur un malentendu. Dans l'imaginaire populaire et dans le néolibéralisme, le totalitarisme nazi se rapporte principalement à une course effrénée pour l'État. Or, comme le remarquent les spécialistes, il suffit d'ouvrir un livre sur le nazisme pour comprendre que la société nazie était une société *contre* l'État. Johann Chapoutot, par exemple, écrit que « l'État, loin de n'être qu'inutile, est en outre, et surtout, néfaste, voire funeste aux yeux de tous les penseurs, idéologues, théoriciens et “intellectuels de combat” que compte le mouvement nazi⁷⁴⁶ ». Hannah Arendt, soulevait que « “l'État totalitaire”

⁷⁴⁴ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 118.

⁷⁴⁵ Le totalitarisme, qu'il soit nazi ou fasciste, n'étant qu'une variante du socialisme. Hayek, *op. cit.*, p. 121-124 : « Car, en effet, les fascistes et les nazis n'ont pas eu grand-chose à inventer. La tradition d'un mouvement politique nouveau, envahissant tous les domaines de la vie, était déjà établie en Allemagne et en Italie, par les socialistes. [...] On doit considérer le conflit entre le fascisme, le national-socialisme et les anciens partis socialistes comme une lutte qui devait infailliblement se produire entre factions socialistes rivales ». Les conservateurs médiatiques de l'Amérique du Nord raffolent de 1984, mais ils oublient qu'Orwell était socialiste (ce que les conservateurs des autres pays savent en général).

⁷⁴⁶ Johann Chapoutot, *Libres d'obéir*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2020, p. 46. Voir aussi, p. 49-50 : « L'État est malheureusement cette institution artificielle qui fait triompher l'encre de la loi sur le sang de la race, et l'artifice sur la nature : en imposant la survie et la multiplication des faibles, des inutiles et des ratés, l'État encourage une gangrène qui sera fatale, *in fine*, au “corps du peuple”. [...] S'il n'avait pas tous ces torts, l'État serait de toute manière inutile : la race germanique, qui sait d'instinct se gouverner en respectant la loi de la nature (procréer, combattre, régner), c'est-à-dire le seul *droit* qui vaille, n'a aucun besoin d'être coiffée par une institution transcendante qui assure la paix civile et veille au bon respect des règles ». Pour les opinions de Hitler, voir *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 389 et 391. Sur son mépris pour la bureaucratie, *Propos intimes et politiques*, *op. cit.*, vol. 2, p. 358.

n'a d'un État que l'apparence, et le mouvement ne s'identifie même plus véritablement aux besoins du peuple. Désormais, le Mouvement est au-dessus de l'État et du peuple, prêt à sacrifier l'un et l'autre au nom de son idéologie⁷⁴⁷ ».

Mon intention n'est pas d'écrire un pamphlet. Je voulais seulement montrer comment la notion de totalitarisme pouvait faire l'objet d'âpres débats. J'ai dépassé vingt pages, je m'arrête. Fin de la parenthèse.

8. Visages de l'horreur

8.1 L'horreur au passé. Au risque de digresser à nouveau, je tiens à décrire brièvement comment les régimes totalitaires ont changé notre compréhension de la cruauté et de la terreur. J'hésitais à déplacer cette section dans le prochain chapitre (dans la section sur les gnoses et le fanatisme) mais j'ai jugé plus utile de l'inclure ici. Je serai très bref.

En lisant des descriptions de massacres du passé, on ne peut qu'être frappé que par la monotonie des images. Elles se complaisent toutes à écrire l'horreur au moyen d'un champ lexical de la soif et de la matière liquide.

Flavius Joseph :

Des cadavres d'étrangers se confondaient avec ceux de gens du pays, ceux de laïcs avec ceux de prêtres ; et le sang de toutes sortes de cadavres formait des marées dans les cours de Dieu.

C'est en piétinant les morts, entassés les uns sur les autres, que les factieux en venaient aux mains ; tirant leur déraison des cadavres qui se trouvaient à leurs pieds, ils n'en étaient que plus

⁷⁴⁷ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 558. Voir aussi, p. 737 : « La seule règle sûre, dans un État totalitaire, est que plus les organes de gouvernement sont visibles, moins le pouvoir dont ils sont investis est grand ; que moins est connue l'existence d'une institution, plus celle-ci finira par s'avérer puissante. C'est conformément à cette règle que les soviets, reconnus par une Constitution écrite comme la plus haute autorité de l'État, ont un pouvoir moindre que le parti bolchevique ; que le parti bolchevique, qui recrute ouvertement ses membres et qui est censé former la classe dirigeante, a moins de pouvoir que la police secrète. [...] La déstructuration de l'État totalitaire, sa négligence délibérée des intérêts matériels, son affranchissement à l'égard du mobile du profit, ses comportements non utilitaires en général, ont contribué, plus que tout autre facteur, à rendre la politique contemporaine pratiquement imprévisible ».

sauvages. Inventant toujours quelque nouveau moyen de s'entre-détruire et exécutant leur bon vouloir sans merci, ils ne laissaient de côté aucun mode d'ouvrage ou de cruauté⁷⁴⁸.

La Chanson de la croisade albigeoise :

Et ils courent vers la ville avec des tranchants aiguisés.
Et commencent le martyre et le carnage redoutés ;
Les barons et les dames et les enfants justes sevrés,
Et les hommes et les femmes, tout nus et dépouillés,
Ils tranchent et découpent avec des épées effilées.
Et les chairs et le sang et les cervelles et les poitrines,
Et les membres et les corps, fendus et dépecés
Et les foies et les entrailles détachés et morcelés
Sont par les places répandus, comme s'il en avait plu
Car du sang versé, qui là s'est répandu,
La terre vermeille et aussi le palus.
Il n'y reste ni homme, ni femme, ni jeune, ni chenu,
Ni nulle créature, si elle ne s'est cachée.
La ville est détruite et le feu allumé⁷⁴⁹.

Le Tasse :

Il dit, confie son prisonnier à ses gardes et continue de poursuivre les infidèles qui cherchent, mais en vain, un refuge dans leurs retranchements. Ils n'y sont point à l'abri de la mort ; les Chrétiens y pénètrent et le carnage avec eux : le sang ruisselle d'une tente à l'autre. Partout règne le pillage, et de toutes parts on voit les pompeux ornements de ces Barbares nager dans une mer de sang⁷⁵⁰.

Agrippa d'Aubigné :

On voit au bout d'un rang une troupe fidèle
Qui oppose à la peur la piété, le zèle,
Qui, au nez de Satan, voulant louer son Dieu
Sacrifie en chantant sa vie, au triste lieu
Où la bande meurtrière arrive impitoyable,
Farouche de regards et d'armes effroyable,
Déchire le troupeau qui, humble, ne défend
Sa vie que de cris : l'un perce, l'autre fend
L'estomac et le cœur et les mains et les têtes,
Qui n'ont fer que le pleur ni boucliers que requêtes ;
Les autres de flambeaux embrasent en cent lieux
Le temple, à celle fin que les aveugles feux
Ne sentent la pitié des faces gémissantes
Qui troublent, sans changer, les âmes pâlissantes.
Là même on voit flotter un fleuve dont le flanc

⁷⁴⁸ Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs V*, éd. d'André Pelletier, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2017, p. 13 et p. 19. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

⁷⁴⁹ Cité dans Jean-Christophe Cassard, *L'Âge d'or capétien*, Paris, Belin, 2011, p. 51.

⁷⁵⁰ Le Tasse, *La Jérusalem délivrée*, trad. de M. V. Philippon de la Madeleine, Paris, 1841, p. 524 sur <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10733781.texteImage>.

Du chrétien est la source et le flot est le sang.

Dans le champ de Nabot Achab montre à son rang
Que tout sang va tirant après soi d'autre sang ;
Jézabel marche après et de près le veut suivre,
Brûlant en soif de sang encor qu'elle en fût ivre,
Jézabel vif miroir des âmes de nos grands,
Portrait des coups du ciel, salaire des tyrans.

Les Satans découplés d'ongles et dents tranchantes,
Sans mort, déchireront leurs proies renaissantes ;
Ces démons tourmentants hurleront tourmentés,
Leurs fronts sillonneront ferrés de cruautés ;
Leurs yeux étincelants auront la même image
Que vous aviez baignant dans le sang du carnage ;
Leurs visages transis, tyrans, vous transiront,
Ils vengeront sur vous ce qu'ils endureront⁷⁵¹.

Voltaire :

Je ne vous peindrai point le tumulte et les cris,
Le sang de tous côtés ruisselant dans Paris,
Le fils assassiné sur le corps de son père,
Le frère avec la sœur, la fille avec la mère,
Les époux expirant sous leurs toits embrasés,
Les enfants au berceau sur la pierre écrasés :
Des fureurs des humains c'est ce qu'on doit attendre.
Mais ce que l'avenir aura peine à comprendre,
Ce que vous-même encore à peine vous croirez,
Ces monstres furieux de carnage altérés,
Excités par la voix des prêtres sanguinaires,
Invoquaient le Seigneur en égorgeant leurs frères,
Et, le bras tout souillé du sang des innocents,
Osoient offrir à Dieu cet exécration⁷⁵².

Louis-Sébastien Mercier :

[Sur les massacres de septembre :] Mais que pouvoit le langage de la raison et de la morale sur
des assassins altérés de sang, et la plupart plongés dans la plus crapuleuse ivresse⁷⁵³?

⁷⁵¹ Théodore Agrippa d'Aubigné, *Les Tragiques*, éd. de Frank Lestringant, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1995, p. 244, p. 282 et p. 334. Du même auteur, dans *Hécatombe à Diane*, disponible dans *Œuvres*, Paris, 1874, vol. 3, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5784132f?rk=21459;2>, p. 19 : « Oui, mais ainsi qu'on voit la guerre civile / Les débats les plus grands du faible et du vainqueur / De leur douloureux combat laisser tout le malheur / Aux corps mort du pais, aux cendres d'une ville / Je fuis le champ sanglant où la fureur hostile / Vomit le meurtre rouge, & la sceptique horreur / Qui saccage le sang, richesse de mon cœur, / Et en se débattant font leur terre fertile. ».

⁷⁵² Voltaire, *La Henriade*, Avignon, 1813, p. 22, sur <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54386611?rk=236052;4>.

⁷⁵³ Louis-Sébastien Mercier, *Nouveau Paris*, Fuchs, C. Pougens et C. F. Cramer, vol. 1, p. 102, sur <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64572183>.

Saint-Just :

Le peuple n'avait point de mœurs, mais il était vif. L'amour de la liberté fut une saillie, et la faiblesse enfanta la cruauté. Je ne sache pas qu'on ait vu jamais, sinon chez des esclaves, le peuple porter la tête des plus odieux personnages au bout des lances, boire leur sang, leur arracher le cœur et le manger ; la mort de quelques tyrans à Rome fut une espèce de religion. [...] Pour peu qu'on juge saintement des choses, les révolutions de ce temps n'offrent partout qu'une guerre d'esclaves imprudents qui se battent avec leurs fers et marchent enivrés⁷⁵⁴.

On pourrait poursuivre pendant des pages et des pages⁷⁵⁵. Le vocabulaire est toujours le même : fureur, férocité, folie – il renvoie au fanatisme. De Flavius Joseph à Voltaire le fanatisme est pensé comme ce qui dénature la personne de son humanité. D'où des phrases comme « ils ressemblaient aux bêtes sauvages les plus féroces » (*La Guerre des Juifs*, p. 35) pour décrire l'enthousiasme meurtrier instrumentalisé à des fins politiques qui possède les masses. Avec Voltaire, cette réflexion culmine en une condamnation de la religion. Les superstitions, le refus de la raison et l'intolérance ont toutes les chances d'entraîner les âmes innocentes dans une foi aveugle :

On entend aujourd'hui par fanatisme une folie religieuse, sombre et cruelle. C'est une maladie de l'esprit qui se gagne comme la petite-vérole. Les livres la communiquent beaucoup moins que les assemblées et les discours. On s'échauffe rarement en lisant : car alors on peut avoir le sens rassis. Mais quand un homme ardent et d'une imagination forte parle à des imaginations faibles, ses yeux sont en feu, et ce feu se communique ; ses tons, ses gestes, ébranlent tous les nerfs des auditeurs. Il crie : Dieu vous regarde, sacrifiez ce qui n'est qu'humain ; combattez les combats du Seigneur ; et on va combattre. Le fanatisme est à la superstition ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère⁷⁵⁶.

⁷⁵⁴ Louis Antoine Léon de Saint-Just, *Œuvres*, Éditions de la cité universelle, 1863, p. 86-87 sur <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k941207b>.

⁷⁵⁵ Deux exemples plus récents. Le premier, tiré du roman soporifique de Pierre Guyotat, *Tombeau pour cinq cent mille soldats*, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1967, p. 48 : « Vous, hommes libres, vous aimez boire le sang, et recevoir la demande des esclaves ; alors, pénétrés jusqu'au fond de l'âme, par un feu ancien : la liberté par soumission aux forces du ciel, frissonnants, glacés par votre solitude, à ces esclaves couchés contre vous insensibles aux forces de la terre, dans leur flanc, vous injectez votre semence empoisonnée ; ou bien, par jeu, et vous nous faites mourir, nous qui sommes déjà morts ». Le deuxième dans Wolfgang Sofsky, *Traité de la violence*, trad. de Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998, p. 173 : « Mais cette soif de sang et ce plaisir de tuer ne tiennent pas à quelque image de l'ennemi. La haine ou la fureur ne sont pas des conditions nécessaires de la tuerie. C'est l'action elle-même qui les captive, l'expérience de leur propre force, la sensation d'être capable de tout ».

⁷⁵⁶ Voltaire, « Fanatisme », *Dictionnaire philosophique*, 1878, sur [https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_philosophique/Garnier_\(1878\)/Fanatisme](https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_philosophique/Garnier_(1878)/Fanatisme).

Dans sa pièce *Le Fanatisme ou Mahomet le prophète*, Zopire cherche à persuader Séide, son fils, que son maître est un fourbe⁷⁵⁷. Le jeune homme et la jeune Palmire ignorent ses conseils. Leur dévotion au prophète est complète. Séide est un idiot dont l'aveuglement est sans limite : « Prêt à mourir pour vous, prêt à tout entreprendre, / J'ai prévenu votre ordre » (p. 48). Le prophète exige de ses fidèles une complète obéissance : « Obéir en silence est votre seule gloire » (p. 73). Aucun doute n'est admissible, comme le répétera Palmire : « C'est tout ce que je sais, le doute est un blasphème » (p. 84). En fin de pièce, Palmire et Séide justifient l'homicide qu'on exige d'eux : « Si le ciel veut un meurtre, est-ce à moi d'en juger ? / Est-ce à moi de m'en plaindre et de l'interroger » (p. 94-95) ; « Enfin, Dieu m'a choisi pour ce grand sacrifice ; / J'en ai fait le serment, il faut qu'il accomplisse » (p. 75). Fin de pièce : Séide tue Zopire, son père. Pour Voltaire, la solution est donc relativement simple. Éliminer la superstition, enseigner la philosophie et il n'y aura plus d'horreur, plus de bains de sang. Armé de la philosophie, l'homme résiste aux séductions meurtrières.

8.2 L'horreur au présent. Les auteurs d'après-guerre n'auront malheureusement pas cet optimisme. En fait, pour dépeindre la terreur du totalitarisme, on affirmera exactement le contraire. Le problème est le même, mais les termes sont inversés. Hitler déclarait lui aussi qu'il souhaitait s'entourer de fanatiques : « La nationalisation de la masse ne peut, en aucun cas, être obtenue par des demi-mesures ou par un apostolat timide, mais par une concentration d'efforts poussés à fond, avec fanatisme, jusqu'au but qu'il importe d'atteindre » ; « L'avenir d'un mouvement est conditionné par le fanatisme et l'intolérance que ses adeptes apportent à le considérer comme le seul mouvement juste, très supérieur à toutes les combinaisons de même ordre » ; « Ce dont nous

⁷⁵⁷ Voltaire, *Le Fanatisme ou Mahomet le prophète*, Paris, Mille et Une Nuits, 2006. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

avons besoin, ce n'était pas de cent ou deux cents conspirateurs audacieux, mais de centaines de milliers de militants fanatiques épris de notre idéal⁷⁵⁸ ». Mais ces fanatiques ne sont pas seulement de jeunes âmes naïves influençables qui n'ont pas connu les douces lumières de la philosophie et qui se sont abandonnés à l'élan aveugle du fanatisme. Au contraire, les hommes et les femmes qui participent à la terreur des régimes totalitaires consterneront par leur intelligence et leur banalité. Dans la prose d'Alexandre Herzen : « Within every man there is a permanent revolutionary tribunal, there is a merciless Fouquier-Tinville and, above all, there is a guillotine⁷⁵⁹ ».

Dès la Révolution française, des voix ont commencé à remettre en question le modèle de Voltaire. Dans *La Mort de Danton* de Georg Büchner, le personnage éponyme, contemplant les erreurs de sa vie, hanté par les massacres de septembre de 1792, sachant qu'on l'exécutera bientôt, déclare :

Nous devrions une bonne fois ôter nos masques, nous verrions alors partout, comme dans les miroirs d'une chambre, la même archivée tête imbécile, innombrable, indestructible : rien de plus, rien de moins. Les différences ne sont pas si grandes, tous nous sommes des crapules et des anges, des idiots et des génies, tout ça réuni, les quatre éléments trouvent place dans le même corps, ils ne sont pas si vastes qu'on se l'imagine⁷⁶⁰.

Entre le peuple, les girondins, les montagnards, les hébertistes, les dantonistes, quelle différence ? En fait, Büchner répond : ce qui sépare l'agent de la terreur du commun des mortels, c'est son manque de sensualisme, son insensibilité, la faiblesse de ses sentiments. Danton est condamné à l'échafaud parce qu'il refuse de se plier à l'impitoyable logique de Robespierre⁷⁶¹.

⁷⁵⁸ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, op. cit., p. 337, p. 349 et p. 539.

⁷⁵⁹ Alexandre Herzen, *From the Other Shore and The Russian People and Socialism*, trad. de Moura Budberg et Richard Wollheim, Cleveland, The World Publishing Company, 1963, p. 49. En anglais, pour les commentaires d'Isaiah Berlin, qui est un des meilleurs critiques de l'auteur.

⁷⁶⁰ Georg Büchner, *La Mort de Danton. Léonce et Léna. Woyzeck. Lenz*, trad. de Michel Cadot, Paris, Garnier-Flammarion, 1997, p. 118. Comme l'indique la préface, cette pièce peut se lire à la lumière de *Macbeth*, acte 4, scène 3.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 87-87 : « Robespierre. Aujourd'hui va se décider si quelques hommes l'emporteront sur la patrie. [...] On veut vous inspirer la crainte d'abuser d'un pouvoir que vous avez vous-même exercé. On crie au despotisme des comités, comme si la confiance que le peuple vous a manifestée et que vous avez transférée à ces comités n'était pas

Dans *Quatrevingt-treize*, Hugo reprend la réflexion. Le fanatisme, ce ne sont pas les rictus conspirationnistes de Marat, ce ne sont ni Danton ni Robespierre, ce n'est même pas ce Lantenac, terrible homme de l'Ancien Régime qui se bat pour la Vendée, ce n'est certainement pas non plus le jeune Gauvain, qui incarne les promesses de l'aurore et qui trahit la révolution par compassion pour un ennemi qu'il hait – le fanatique du roman, c'est Cimourdain, un prêtre révolutionnaire⁷⁶². Mais on se tromperait à faire de lui un exalté. C'est une âme sèche qui a perdu toute trace d'affectivité : « Il savait tout de la science et ignorait tout de la vie. De là sa rigidité » (p. 151) ; « Cimourdain croyait que, dans les genèses sociales, le point d'extrême est le terrain solide ; erreur propre aux esprits qui remplacent la raison par la logique » (p. 153) ; « Cimourdain croyait, dans son ingénuité implacable, que tout est équité au service du vrai ; ce qui le rendait propre à dominer les partis extrêmes » (p. 154) ; « Cimourdain avait, dans ces temps et dans ces groupes tragiques, la puissance des inexorables. C'était un impeccable qui se croit infailible. Personne ne l'avait vu pleurer. Vertu inaccessible et glaciale. Il était l'effrayant homme juste » (p. 155-156). À la fin du roman, appelé à condamner pour trahison Gauvain, qu'il aime depuis son enfance, Cimourdain ne fléchit point :

La loi est formelle. Un juge est plus et moins qu'un homme ; il est moins qu'un homme, car il n'a pas de cœur ; il est plus qu'un homme, car il a le glaive. L'an 424 de Rome, Manlius fit mourir son fils pour le crime d'avoir vaincu sans son ordre. La discipline violée voulait une expiation. Ici, c'est la loi qui a été violée ; et la loi est plus haute encore que la discipline. Par suite d'un accès de pitié, la partie est remise en danger. La pitié peut avoir les proportions d'un crime. Le commandant Gauvain a fait évader le rebelle Lantenac. Gauvain est coupable. Je vote la mort (p. 458).

Hugo, comme Büchner, concède au fanatique un certain héroïsme. Sa raison le rend froid, son amour de la justice l'aveugle, il répand le sang autour de lui, mais lui seul ose défier l'Histoire.

une garantie suffisante de leur patriotisme. On se donne l'air de trembler. Mais je vous le dis, celui qui tremble en ce moment est coupable, car jamais l'innocence ne tremble devant la vigilance publique ».

⁷⁶² Victor Hugo, *Quatrevingt-treize*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1979. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

Les Dieux ont soif d'Anatole France lui dérobe ce dernier prestige⁷⁶³. Le roman se déroule une fois encore pendant la Révolution française. Le protagoniste, Évariste Gamelin, est un jeune homme, peintre raté de tempérament froid, qui s'implique dans les tribunaux révolutionnaires. Il est vierge, ignore l'érotisme, et le dédaignera plus tard. Il a le goût des abstractions. Il croit aux promesses de la Révolution : « Qu'importent nos privations, nos souffrances d'un moment ! La Révolution fera pour les siècles le bonheur du genre humain » (p. 54). Mais le Paris dépeint par France n'a pas l'effervescence des livres qui précèdent. Il n'y a plus de guerre, la Vendée est terminée. La terreur est gratuite et la populace est lasse : « Croyez-moi, mon ami, la Révolution ennue : elle dure trop. Cinq ans d'enthousiasme, cinq ans d'ambassades, de massacres, de discours, de Marseillaise [...] d'emprisonnements, de guillotine, [...] de sabres, de carmagnoles, c'est long ! » (p. 67-68) ; « On ne votait plus : les sections étaient désertes ; riches et pauvres ne cherchaient qu'à se soustraire aux charges publiques. Les plus grands événements n'excitaient plus ni enthousiasme ni curiosité ; on ne lisait plus les journaux » (p. 186) ; « Ces bourgeois [les révolutionnaires] sont nombreux, résolus. Mais, quand on y songe, c'est à peu près tout ce que Paris compte de vrais républicains. Debout dans la maison de ville, comme sur le rocher de la liberté, un océan d'indifférence les environne » (p. 252).

Évariste Gamelin sent qu'on a besoin de lui. Il s'engage comme juge. Le citoyen Brotteraux, un vieux libertin, l'avertit : « J'ai l'amour de la raison, je n'en ai pas le fanatisme. [...] La raison nous guide et nous éclaire ; quand vous en aurez fait une divinité, elle vous aveuglera et vous persuadera des crimes » (p. 95). D'abord, confus, Gamelin suit les conseils de Robespierre et goûte de plus en plus à son rôle. Les morts se suivent les uns après les autres. Rapidement, les faits ne comptent plus. Gamelin et ses pairs ne jugent qu'en fonction d'un instinct vague : « À mesure

⁷⁶³ Anatole France, *Les Dieux ont soif*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1989. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

qu'ils avançaient dans leur tâche, ils suivaient impétueusement les impulsions de leur cœur » (p. 183). Évariste perd le goût de la vie. Il soupçonne sa sœur de trahir la Révolution et menace sa mère de la dénoncer au Comité de vigilance. Sa mère, qui plaçait en lui de hauts espoirs et vantait son humanité, s'effraie de la transformation : « Je ne voulais pas le croire, mais je vois bien : c'est un monstre » (p. 210). Ultimement la terreur sombre dans l'absurde : le tribunal vote la peine de mort sans consultations, des personnes qui se rencontrent pour la première fois sont accusées d'être complices. Suprême ironie, Évariste n'échappera pas à la vague de terreur et sera condamné à son tour. Mourir ne le dérange pas. En fait, il se reproche de ne pas en avoir fait assez : « Nous avons été faibles ; nous nous sommes rendus coupables d'indulgence. Nous avons trahi la République. [...] [J']ai trahi la République ; elle périt : il est juste que je meure avec elle. J'ai épargné le sang : que mon sang coule ! » (p. 263). Évariste Gamelin est un monstre, mais il n'a rien de spécial. France insiste : ces fanatiques sont médiocres, ils sont comme nous : « Enfin, c'étaient des hommes, ni pires ni meilleurs que les autres. L'innocence, le plus souvent, est un bonheur et non pas une vertu : quiconque eût accepté de se mettre à leur place eût agi comme eux et accompli d'une âme médiocre ces tâches épouvantables » (p. 184).

Presqu'un siècle plus tard, *Les Bienveillantes*, cette longue confession d'un ancien nazi, le Dr. Aue, suggérera la même chose⁷⁶⁴. J'écris « suggérera » parce que le roman est riche en fausses pistes (enfance traumatisante, amour incestueux de la sœur, homosexualité dérivée de cet amour incestueux, assassinat probable de sa mère et de son conjoint, etc.). Le Dr. Aue est-il un homme normal ? C'est peut-être sans importance. La guerre avait ses exigences et pour survivre, il fallait obéir à la guerre. Toute forme d'angélisme relèverait de l'hypocrisie : « Vous ne pouvez jamais dire : Je ne tuerai point, c'est impossible, tout au plus pouvez-vous dire : J'espère ne point tuer » (p. 30). Aucun moyen d'y échapper : « Cela me semblait un malheur, même si c'était inévitable et

⁷⁶⁴ Jonathan Littell, *Les Bienveillantes*, op. cit. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

nécessaire. [L'] inévitable et la nécessité, il faut toujours être prêt à les regarder en face, et accepter de voir les conséquences qui en découlent ; fermer les yeux, ce n'est jamais une réponse » (p. 82).

Le Dr. Aue participe aux exécutions de masse. Contrairement à d'autres, il ne se défile pas. Il cherche à comprendre « la radicalité de l'abîme », se dit prêt à la suivre « les yeux grands ouverts » (p. 95). Personnellement, il ne tire aucun plaisir à tuer, mais il constate qu'il n'est pas un cas unique :

Parmi eux, il y avait des sadiques et des détraqués, bien sûr, mais il y avait aussi des hommes bons, honnêtes et intègres, qui voulaient sincèrement le bien de leur peuple et de la classe ouvrière ; et s'ils se fourvoyaient, ils restaient de bonne foi. Eux aussi étaient pour la plupart convaincus de la nécessité de ce qu'ils faisaient, ce n'étaient pas tous des fous, des opportunistes et des criminels comme ce Kieper, chez nos ennemis aussi, un homme bon et honnête pouvait se convaincre de faire des choses terribles (p. 102).

Le livre est plein de passages gênants sur l'humanité des nazis, la chance d'être faible et de mourir. Mais Littell ne fait pas de son personnage un héros. Les confessions du Dr. Aue révoltent les lecteurs qui, hypocrites, participent à leur tour au défilement de l'horreur. Au fil des pages, le narrateur avoue qu'il ne parviendra sans doute jamais à se comprendre. Toute introspection est inutile : « [À] m'observer ainsi, en permanence, avec ce regard extérieur, cette caméra critique, pouvais-je prononcer la moindre parole vraie, faire le moindre geste vrai ? » (p. 414). Existe-t-il des principes ? Ils n'effleurent que la surface : « Ces convictions, je pouvais les apercevoir, elles voltigeaient doucement autour de moi : mais si je tentais d'en saisir une, elle me filait entre les doigts, comme une anguille nerveuse et musclée » (p. 439). Passent l'une après les autres les justifications usuelles pour expliquer l'horreur. La banalité du mal d'Arendt, cet abrutissement conditionné par la bureaucratie qui transforme l'homme en bipède mécanique ? Une caricature, comme celle qui veut que tous les nazis soient des monstres :

On a écrit beaucoup de bêtises sur lui [Eichmann] : ce n'était certainement pas *l'ennemi* du genre *humain* qu'on a décrit à Nuremberg (comme il n'était pas là, c'était facile de tout lui mettre sur le dos, d'autant que les juges comprenaient peu de choses au fonctionnement de nos services) ; il n'était

non plus une incarnation du *mal banal*, un robot sans âme et sans visage, comme on a voulu le présenter après son procès (p. 524)⁷⁶⁵.

On a beaucoup parlé, après la guerre, pour essayer d'expliquer ce qui s'était passé, de l'inhumain. Mais l'inhumain, excusez-moi, cela n'existe pas. Il n'y a que de l'humain et encore de l'humain : et ce Döll en est un bon exemple. Qu'est-ce que c'est autre, Döll, qu'un bon père de famille qui voulait nourrir ses enfants, et qui obéissait à son gouvernement, même si en son for intérieur il n'était pas tout à fait d'accord ? (p. 542-543).

Ce que je souhaitais dire, c'est que si l'homme n'est certainement pas, comme l'ont voulu certains poètes et philosophes, naturellement bon, il n'en est pas plus naturellement mauvais : le bien et le mal sont des catégories qui peuvent servir à qualifier l'effet des actions d'un homme sur un autre ; mais elles sont à mon avis foncièrement inadaptées, voire inutilisables, pour juger ce qui se passe dans le cœur de cet homme (p. 544)⁷⁶⁶.

Il n'y a peut-être pas de réponse : « Une telle fatigue n'a pas de fin, seule la mort peut y mettre un terme, elle dure encore aujourd'hui et pour moi elle durera toujours » (p. 696). La folie de l'époque s'empare de lui. Il a de plus en plus de remords, il vomit, il a la diarrhée, etc. Sans attaches dans un monde qui s'acharne à tout détruire, il finit par assassiner son amant, son ami, etc. Les causes se dérobent, toujours :

Peut-être tu voulais le fric de Moreau. Peut-être tu es un détraqué sexuel. Peut-être c'est ta blessure qui t'a bousillé la tête. Peut-être que c'était juste une vieille haine de famille, comme on en voit tant, et que tu as voulu profiter de la guerre pour régler tes comptes en douce, en pensant que ça se remarquerait à peine parmi tant d'autres morts. Peut-être tu es tout simplement devenu fou (p. 888).

Normal ou anormal ? Fanatisme ou lucidité ? C'est un peu comme dans le *Elle* de Paul Verhoeven. On se fait peut-être des idées trop hautes de la normalité⁷⁶⁷. Le Dr. Aue est un homme

⁷⁶⁵ Je l'ai indiqué : le roman abonde en fausses pistes, et les jugements se contredisent. Plus loin sur Eichmann le Dr. Aue dira : « [T]out ce qui comptait, pour lui, c'était de montrer ce qu'il pouvait faire, de se mettre en valeur, et aussi d'utiliser les capacités qu'il avait développées, le reste, il s'en foutait autant de l'industrie que des chambres à gaz d'ailleurs » (p. 718). Ce portrait est assez proche de celui d'Arendt.

⁷⁶⁶ Voir aussi ce sujet, Primo Levi, *The Drowned and the Saved*, trad. de Raymond Rosenthal, New York, Vintage Books, 1988, p. 37 : « The greater part of historical and natural phenomena are not simple, or not simple in the way that we would like. Now, the network of human relationships inside the Lagers was not simple : it could not be reduced to two blocs of victims and persecutors. Anyone who today reads (or writes) the history of the Lager reveals the tendency, indeed the need, to separate evil from good, to be able to take sides, to emulate Christ's gesture on Judgment Day: here the righteous, over there the reprobates. The young above all demand clarity, a sharp cut; their experience of the world being meager, they do not like ambiguity ».

⁷⁶⁷ Régis Debray sur le fanatisme, dans *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1981, p. 22 : « Il permet de tenir les constellations ainsi regroupées pour extérieures à l'ordre naturel, comme une déviance ou un désordre sans rapport avec notre saine normalité ».

remarquablement instruit, comme la plupart de l'élite nazie. On apprend qu'il a lu *La République* (p. 97), qu'il est fin connaisseur de musique classique (p. 109), qu'il lit Bossuet en français (p. 177), qu'il découvre Tchekhov avec plaisir (p. 178), qu'il connaît plusieurs passages du *Banquet* par cœur (p. 184), qu'il est capable de citer Hérodote (p. 186), qu'il aime bien *Tristan et Iseult* (p. 190), qu'il maîtrise son Tertullien (p. 237), son Alexandre Blok (p. 249), *Lawrence d'Arabie* (p. 257), qu'il adore *Électre*, qu'il a lu Joseph de Maistre (p. 381) et Marcel Proust (p. 449), qu'il découvre avec plaisir Maurice Blanchot (p. 460), que *Moby Dick* a marqué sa jeunesse (p. 461), qu'il aime philosopher avec Saint Augustin (p. 504, p. 588), qu'il tire du plaisir de E. R. Burroughs (p. 755), qu'il adore *L'Éducation sentimentale* (p. 803). Son fanatisme, en somme, s'il existe, n'a rien à voir avec celui de Voltaire.

Entre tous ces intertextes, un auteur qui revient souvent est Lermontov. Lermontov est la lecture de chevet du Dr. Aue (p. 233), son compagnon de route. Ce n'est évidemment pas une coïncidence. La moralité des *Bienveillantes*, s'il y en a une, se trouve dans *Un héros de notre temps* :

Voilà les hommes ! Ils sont tous comme cela : ils connaissent d'avance les mauvais côtés d'une action, mais ils vous aident, vous conseillent et vous encouragent même, voyant clairement l'impossibilité d'agir autrement ; et ensuite ils s'en lavent les mains et se détournent avec l'indignation de celui qui a eu l'audace de prendre sur lui tout le poids de la responsabilité. Ils sont tous comme cela, même les meilleurs, même les plus intelligents⁷⁶⁸.

9. Conclusions partielles

9.1 Clarifications. Revenons en arrière. Ce chapitre a pour objectif de montrer la banalité avec laquelle une révolution a des chances d'instituer la terreur. Comme il aurait été vain de mener l'analyse à partir d'un cas et comme il est facile de se perdre dans les notions et les textes, j'ai

⁷⁶⁸ Lermontov, *Un Héros de notre temps*, trad. de Gustave Aucouturier, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1976, p. 276.

essayé de faire d'une pierre deux coups en présentant l'un à la suite de l'autre certains des régimes à partir desquels les spécialistes construisent leurs analyses. Cette étude n'avait évidemment rien d'exhaustif et la plupart du temps je m'en suis tenu à un registre descriptif. On pourrait même suggérer que j'ai biaisé ma recherche en m'attardant aux cas qui confirmaient l'hypothèse. Cette objection est valide. La Révolution de velours et la Révolution tranquille, par exemple, ne se sont pas terminées dans un bain de sang. Il aurait été cependant absurde que je me base sur ces événements pour infirmer l'hypothèse à partir d'une généralité inverse. Je tiens à ce qu'on ne se méprenne pas sur mon propos. En recourant au terme de chance, je m'éloigne de toute forme de fatalisme. Le terme relève du probable et du contingent, pas de la nécessité. Qu'on compare, par exemple avec Patrice Gueniffey, que nous avons cité en introduction :

Aussi peut-on avancer une autre hypothèse et définir la Terreur comme le *produit nécessaire de la révolution considérée en elle-même*, c'est-à-dire comme une forme particulière du changement historique, indépendamment de ses principes et même du lieu ou du moment où elle éclate⁷⁶⁹.

Le débat ici sera sémantique. Qu'est-ce qu'une révolution ? Si les révolutions qui sont authentiquement des révolutions ne sont que les révolutions des jacobins, du nazisme, du stalinisme, il s'ensuit que la terreur aura effectivement valeur de loi. Mais si la révolution désigne autre chose (Mai 68, le Printemps arabe, etc.), la conclusion ne peut être aussi univoque. Une analyse de la violence révolutionnaire en politique, par conséquent, ne peut se faire qu'à partir d'une définition de la révolution – nous retrouverons ces problèmes dans le prochain chapitre.

Dans l'immédiat, on peut ajouter quelques précisions. Mon but étant d'indiquer certaines des raisons pour lesquelles une révolte politique a toutes les chances d'échouer, une série d'objections viennent en tête. D'abord, pourquoi supposer que la révolte est forcément révolutionnaire ? Je ne le suppose pas. Il y a, de fait, comme je l'ai écrit dans l'introduction

⁷⁶⁹ Patrice Gueniffey, *La Politique de la Terreur*, op. cit., p. 202. Voir aussi, p. 14.

générale, une révolte politique qui n'a pas la prétention de se conclure et qui ne se conclut pas par la révolution. Mais pour apprécier ses ambitions et ses limites à leur juste valeur, une longue propédeutique est nécessaire. Comme – pour reprendre Arendt, qui le déplore – les révolutions totalitaires constituent un des axes à partir desquels nous pensons désormais le politique, la violence et la radicalité, quitte à mélanger les trois de manière indistincte, j'ai jugé utile de commencer en fournissant aux lecteurs une série de repères. J'ai espoir qu'en empilant ces axes les uns sur les autres au fil des chapitres, je serai en mesure de mieux approximer mes réponses.

Jusqu'à maintenant, qu'est-ce que j'ai cherché à établir ? Dans le premier chapitre, que la révolte avait une chance de s'articuler, en dépit des apparences, en dépit de sa nature même (alléguée par ses thuriféraires), autour d'un ensemble restreint d'arguments et d'idées, la plupart répétitifs et vagues, ce qui l'empêchait de maîtriser la réalité qu'elle cherche à changer. De la même manière, dans le chapitre que je m'appête à conclure, j'ai voulu suggérer que la révolte politique, quand elle a des prétentions révolutionnaires, au regard de l'action, avait une chance d'aboutir à un ensemble restreint d'actes, en l'occurrence la terreur, malgré les différents motifs idéologiques des acteurs. Ces deux limites (modalité du discours, modalité de l'action) sont structurantes, en ce sens qu'elles tendent à nier à la révolte politique la plénitude et l'abondance qu'elle pourrait revendiquer et qu'on serait enclin à lui prêter. Qu'est-ce à dire ? Qu'il y a une chance qu'un socialiste pense faire la révolution au nom de l'Internationale contre des réactionnaires nationalistes et que ce socialiste finisse par poser des gestes et dire des choses qui ressemblent à ceux d'un réactionnaire qui pense faire la révolution au nom d'un nationalisme contre des socialistes de l'Internationale. Ou encore, qu'il y a une chance que les actions d'un despote russe qui mène une invasion au nom d'une lutte contre le nazisme et pour la purification du peuple russe ressemblent à celles d'un despote allemand nazi qui a mené des invasions au nom d'une lutte contre le bolchevisme et pour la purification du peuple allemand. Chaque sujet de la révolte a pour lui l'infini

du possible, mais cet infini, finalement, a une chance de se dénaturer dans la platitude du déjà-vu et du même⁷⁷⁰. La phrase de Tolstoï sur les familles malheureuses n'est qu'une vue de l'esprit. Je l'ai écrit à plusieurs reprises : ce sont des banalités, mais certaines banalités sont pénibles à prouver en dehors du langage formel, à partir du fouillis de l'histoire.

Il est important de remarquer toutefois que ces observations ne procèdent d'aucune réflexion sur la nature des fins et des moyens inhérents à toute action posée par un être humain. La démonstration n'a pas encore dépassé le plat exposé historique et la monotone compilation livresque. Je tiens à souligner la nullité de mes prétentions. Malgré les caractéristiques un peu métaphysiques que j'ai l'air de donner à ces prétendues limites, rien n'induit à croire qu'elles se manifestent au sujet de la révolte comme des vérités auxquelles il devrait se résigner. Au contraire. Elles ne sont que des balises qui lui rappellent, s'il y songe – il n'y songe pas, – qu'il n'est pas un dieu. Tout Prométhée a son Zeus. Il y a aura toujours des révoltes précisément du fait même que ces bornes existent. L'optimisme et le fatalisme, ici, relèvent de la perspective.

⁷⁷⁰ Pierre Vallière, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, Typo, 1994, p. 23 : « Les nègres blancs sont écœurés, mais las. Las de la crise qui n'en finit pas de trouser leur budget et leur confiance à l'avenir. Se révolter ? À quoi bon, se disent-ils. Le monde est foutu, se prennent-ils à penser, comme au temps des pèlerinages aux sanctuaires de la prière. Dieu se tait, bien sûr. Avec le Christ, la parole sacrée a épuisé son discours. Deux millénaires de redites pour une paix et une justice qui ne sont jamais venues ». Georges Bernanos, *Sous le soleil de Satan*, Paris, Plon, 1968, p. 167 : « Elle s'était reconnue dans les siens et, au paroxysme du délire, ne se distinguait plus du troupeau. Quoi ! pas un acte de sa vie qui n'eût ailleurs son double ? Pas une pensée qui lui appartînt en propre, pas un geste qui ne fût dès longtemps tracé ? Non point semblables, mais les mêmes ! Non point répétés, mais uniques. Sans qu'elle pût retracer en paroles intelligibles aucune des évidences qui achevaient de la détruire, elle sentait dans sa misérable petite vie l'immense duperie, le rire immense du dupeur. Chacun de ces ancêtres dérisoires, d'une monotone ignominie, ayant reconnu et flairé en elle son bien, venait le prendre ; elle abandonnait tout. Elle livrait tout et c'était comme si ce troupeau était venu manger dans sa main sa propre vie. Que leur disputer ? Que reprendre ? Ils avaient jusqu'à sa révolte même ».

CHAPITRE 3 : VIOLENCE ET HISTOIRE

Introduction. Dans une première ébauche de ce chapitre, je comptais vérifier si la violence était une force historique. Comme ce vocabulaire ne veut rien dire, j'ai été contraint de modifier ma question de départ pour rendre la démonstration plus intelligible. Après quelques acrobaties, je suis arrivé à la formulation suivante : à partir de quelles bases peut-on légitimer la violence dans une révolte politique ? Cette question est lourde de sens, parce qu'elle suggère qu'il puisse exister une éthique de la violence. Or, comme le note Camus, « la violence est à la fois inévitable et injustifiable⁷⁷¹ ». Simple expédient, moyen de conquête, elle répond à une logique de l'efficacité, pas à la morale. D'où l'imposture des entreprises qui veulent en faire le fondement d'une doctrine⁷⁷².

Le chapitre porte sur ces doctrines. L'ensemble a des allures de casse-tête. Nous supposons que la légitimation de la violence repose sur trois éléments : (1) une philosophie de l'histoire et une idéologie qui la transforment en maxime d'action ; (2) une cible qu'elle construit et qu'elle se doit de détruire ; (3) une exaltation qui la rend juste et honorable. Mon intention est d'étudier ces trois choses l'une à la suite de l'autre, à travers une série de courtes sections.

Et la révolte ? En ce qui nous concerne, l'action violente, dans ces doctrines, exige du sujet révolté le sacrifice de sa pensée. La révolte violente atteint ses buts à la seule condition qu'on n'interroge pas ces buts. S'ensuit une position intenable que nous approfondirons plus loin, évoquée dans la plupart des livres sur le sujet : le révolté a l'intuition que le sens de son action lui échappe ; il se sent trahi par la violence qu'il avait pourtant élue, sinon par les guides qui la lui conseillaient. Il prend conscience et s'épouvante qu'il ait fini par formaliser le meurtre. D'un point

⁷⁷¹ Albert Camus, *Essais*, éd. de R. Quilliot et L. Faucon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1981, p. 355, dans *Deux réponses à Emmanuel D'Astier de la Vigerie*.

⁷⁷² Julien Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004, p. 520.

de vue qu'on voudrait dire pragmatique, il s'agit d'une banalité : quelle violence ne serait pas instrumentalisée ? La philosophie de l'action est indigente. Mais le problème embête : si la révolte est la prise en main d'un destin qu'elle veut changer, si cette révolte conçoit de recourir à des moyens violents (terrorisme, guerre, etc.) pour accomplir ce changement et si cette violence la dépossède de la volonté qui l'animait au départ, alors en effet, à quoi bon se révolter ?

1. Aperçus de Hegel

1.1 Succédané de salut. Les philosophies de l'histoire se réduisent aux mêmes traits, comme l'a remarqué Isaiah Berlin :

What they all had in common was the belief, firstly, that the universe obeys laws and displays a pattern, whether intelligible to reason, or empirically discoverable, or mystically revealed; secondly, that men are elements in wholes larger and stronger than themselves, so that the behaviour of individuals can be explained in terms of such wholes, and not vice versa; thirdly, that answers to the questions of what should be done are deductive from knowledge of the goals of the objective process of history in which men are willy-nilly involved, and must be identical for all those who truly know – for all rational beings; fourthly, that nothing can be vicious or cruel or stupid or ugly that is a means to the fulfillment of the objectively given cosmic purpose – it cannot, at least, be so “ultimately”, or “in the last analysis” (however it might look on the face of it) – and conversely, that everything that opposes the great purposes is so. Opinions might vary as to whether such goals were inevitable – and progress therefore automatic; or whether, on the contrary, men were free to choose to realize them or to abandon them (to their own inevitable doom). But all agreed that objective ends of universal validity could be found, and that they were the sole power ends of all social, political and personal activity; for otherwise the world could not be regarded as a “cosmos” with real laws and “objective” demands; all beliefs, all values, might turn out merely relative, merely subjective, the plaything of whims and accidents, unjustified and unjustifiable, which was unthinkable⁷⁷³.

Cette citation condense tout ce qui mérite d'être connu en la matière. Pourquoi alors passer par Hegel ? Par acharnement. Le nom revient souvent. Pour comprendre l'apport de Marx et d'Engels sur le sujet, il est incontournable. Et comme pour comprendre Lénine, Staline et Mao il faut passer par Marx et Engels, aussi bien remonter à la source et essayer de montrer comment une philosophie de l'histoire peut se dégrader en passant de mains en mains et finir par légitimer n'importe quoi.

⁷⁷³ Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, Londres, Penguin, 2008, p. 97-98.

Comme le titre de la section l'indique, il ne s'agit que d'un aperçu. Comme je n'ai pas vraiment étudié attentivement cette philosophie, les remarques sont pour la plupart allusives.

Je m'orienterai à partir des livres *De Hegel à Nietzsche et Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* du philosophe Karl Löwith. L'axiome de Löwith – il n'est pas le seul à le croire : Carl Schmitt, etc. –, lourd d'implications philosophiques (pérennité du religieux, mirage de la sécularisation, etc.), est que la plupart des concepts de la modernité – parmi lesquels on trouve la philosophie de l'histoire – sont des dérivés sécularisés de la théologie chrétienne. La philosophie de l'histoire, à ce titre, ne serait qu'une version abâtardie de l'eschatologie chrétienne qui se déguise en théodicée scientifique :

Dans l'analyse qui va suivre, la notion de « philosophie de l'histoire » va désigner l'interprétation systématique de l'histoire du monde selon un principe directeur qui permet de mettre en relation événements et conséquences historiques et de les rapporter à un sens ultime. [...] Ainsi comprise, toute la philosophie de l'histoire devient totalement dépendante de la théologie, c'est-à-dire de l'interprétation théologique de l'histoire comme histoire du Salut⁷⁷⁴.

L'enquête de Löwith débute par la philosophie de Marx puis remonte jusqu'aux Grecs de l'Antiquité. Elle est, malgré sa brièveté, d'une richesse remarquable, et je ne peux qu'en rapporter les grandes lignes. Avant d'analyser Hegel, un détour par le christianisme est indispensable. Contrairement au cycle sans fin du *fatum* et de la *fortuna* de l'Antiquité, le christianisme aurait introduit un *eschaton* qui a pu s'imposer comme *telos*. L'histoire désormais dotée d'un but ultime (l'avènement du royaume de Dieu) relève du progrès, progrès déterminé exclusivement par l'accomplissement de la loi évangélique. Mais ce parallèle ne doit pas nous induire en erreur. Le Nouveau Testament ne préconise aucune action, outre le repentir. Le temps des premiers chrétiens anticipe la fin prochaine. La venue imminente du Christ ne signifie rien d'autre que l'attente du nouveau règne. Aucune réforme, aucun projet, aucun sacrifice ne pourrait précipiter sa venue.

⁷⁷⁴ Karl Löwith, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. de Marie-Christine Chailiot-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 2002, p. 21. Ce livre est génial. En général, je le suis de près.

Comme l'écrit Marcel Gauchet, « si intense soit-elle, [elle] n'implique aucunement de prêter à la durée humaine la moindre puissance productive – et productive en particulier de quelque chose qui serait susceptible de précipiter l'apocalypse rédemptrice⁷⁷⁵ ». En se révélant au monde comme l'incarnation de l'universel, Jésus Christ sépare l'histoire en deux types d'évènements : ceux qui participent au monde profane et ceux qui poursuivent les desseins de Dieu. Les deuxièmes, impénétrables, mystères inépuisables, éruptions fugitives de l'unique, échappent à l'entendement humain. Seul Dieu maîtrise le cours du temps⁷⁷⁶. Il revient donc au croyant d'avoir une foi inconditionnelle en Dieu. Au mieux, le fidèle triomphe des épreuves du péché et de la mort d'ici-bas en résistant à la volupté, à la curiosité, en se détournant de l'orgueilleuse philosophie, etc. (lire les *Confessions* de Saint Augustin). Si lui peut progresser dans sa foi, Dieu en revanche ne saurait changer sa perfection. Il n'y a donc pas de « progrès » du religieux. La Providence mène la communauté de l'humanité à la perfection de l'absolu qui s'était déjà manifestée à elle, à défaut d'achever le temps.

Löwith impute à Turgot, Condorcet et Saint-Simon d'avoir infléchi cette théologie en une philosophie de l'histoire. Le deuxième, notamment, dans ses *Esquisses d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, postule l'existence d'un progrès rendu possible à partir des avancées des sciences et de la raison. La perfection n'est plus donnée dans le miracle, elle n'est plus momentanée et évanescence, mais s'obtient, s'édifie, s'accroît et s'accumule au fil du temps. Elle allie l'irréversibilité du temps à l'idée d'une histoire qui se dirige à coups de stades et d'étapes dans un bilan positif⁷⁷⁷. De là la mise en récit de l'aventure humaine censée ne jamais connaître de fin ou aboutir à une nouvelle parousie. Ces tendances ne convergent pas, mais elles se concilient

⁷⁷⁵ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1985, p. 345

⁷⁷⁶ Ernesto Laclau, *La Guerre des identités*, trad. de Claude Orsini, Paris, La Découverte, 2000, p. 74.

⁷⁷⁷ Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, p. 87.

logiquement. Dans les deux cas, elle découle d'un « telos intra mondain indexé sur un agenda politique à fonction programmatique pour des acteurs individuels ou collectifs⁷⁷⁸ ». L'attente moderne convoite le faisable et le possible. Elle rend téléologiques et immanentes les anciennes espérances. Le Progrès devient « une marche vers la section finale d'un monde ultimement délivré du mal, mais, en termes plus exacts, dans une pensée de l'Aboutissement, il est la progression vers l'«état normal» de l'homme⁷⁷⁹ ». En d'autres mots, elle inaugure l'âge des utopies non plus pensées en termes d'ailleurs et de non-lieux mais comme projets réalisables, voire inéluctables.

1.2 L'Histoire selon Hegel.⁷⁸⁰ L'Histoire de Hegel est l'histoire universelle qui progresse dans la conscience de la liberté. Ce progrès est nécessaire, en ce sens que toute l'histoire de l'humanité atteste qu'il devait avoir lieu⁷⁸¹. Mais comment se réalise-il ? De la même manière que la Providence. À quelques différences près. La Providence se soustrayait à la connaissance humaine et ne se manifestait que dans des cas d'extrême détresse, à des témoins isolés. Le progrès de Hegel met en scène des peuples et des civilisations, il englobe tout le devenir et relève de la science. Cette science est la philosophie. La tâche de la philosophie, selon Hegel, en quelque sorte, est de démontrer ce que la théologie laissait au hasard des mystères, à l'espoir et à l'attente, en relevant ce qui est rationnel dans l'histoire.

⁷⁷⁸ Alexandre Escudier, « “Temporalisation” et modernité politique : penser avec Reinhart Koselleck », *Revue germanique internationale*, 2017, p. 56.

⁷⁷⁹ Marx Angenot, *L'Histoire des idées*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2014, p. 131.

⁷⁸⁰ Hannah Arendt, *L'Humaine condition*, éd. de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 651 : « Le concept central de la métaphysique hégélienne est l'histoire. Penser avec Hegel que la vérité réside et se révèle dans le processus temporel lui-même est caractéristique de toute la conscience historique, quelle que soit la manière dont elle s'exprime, en terme hégélien ou non ».

⁷⁸¹ Pierre-André Taguieff, *L'Émancipation promise*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2019, p. 160.

La vérité philosophique coïncide avec la vérité de l'histoire universelle. En fait, ce n'est que par la philosophie que l'histoire universelle pourra atteindre son terme. Pourquoi ? Parce qu'elles sont toutes les deux dominées par l'absolu de l'Esprit. L'histoire universelle est l'histoire de l'Esprit en voie de se connaître en tant qu'Esprit, l'Esprit étant par définition mouvement dialectique. La fin de l'histoire n'est donc rien que le début de l'histoire de l'Esprit qui se sait Esprit. La systématisation philosophique de la dialectique est la connaissance qui prend conscience d'elle-même en tant que mouvement, c'est-à-dire en tant qu'Esprit. En conséquence, la dialectique hégélienne, dans l'histoire universelle, signe la fin de l'histoire. Et comme l'Esprit est aussi liberté envers soi-même, l'accomplissement de cette histoire, cette connaissance, signifie l'accomplissement de la liberté : « [A]pparaît enfin la “pure volonté libre” qui veut et sait elle-même ce qu'elle veut. De ce fait l'homme se dresse pour la première fois “sur sa tête” et l'évolution du monde s'identifie à la pensée de la philosophie⁷⁸² ».

L'histoire de l'Esprit trouve son terme en Europe. Si elle débute en Orient, elle ne parvient véritablement à elle-même, elle ne devient véritablement universelle que dans l'Occident. En Orient régnait le despote, en Grèce et à Rome, une oligarchie. Ce n'est que dans le monde germanique, grâce au christianisme, que l'homme est véritablement devenu libre. Pourquoi grâce au christianisme ? Parce que la leçon de la Croix, selon Hegel, est l'auto-libération par le dépassement de soi-même⁷⁸³. Le christianisme de Hegel délaisse le misérabilisme du péché pour chanter l'exaltation et la grandeur de l'espèce. Avec le Christ, la personne se découvre pour la première fois infiniment libre, libre vis-à-vis de soi : « L'humanité se rend compte qu'elle est essentiellement esprit et que, malgré sa finitude, elle peut penser l'infini, se percevoir comme

⁷⁸² Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, trad. de Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1969, p. 53. La liberté, en somme, dans la pensée de Hegel, consiste à reconnaître ce qui est nécessaire.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 26.

humaine et divine à la fois⁷⁸⁴ ». Dieu s'est incarné en chair, unifiant l'homme et le divin, le réel et le rationnel. Mais cette révélation, quoique déterminante, n'était qu'éclair fugitif. Les systèmes philosophiques du passé la reconduisaient, certes, mais sous le mode de la croyance. Elle n'a pas atteint le statut qui lui permettrait d'unir le savoir à la réalité. Il revient à la philosophie spéculative, par la théorisation de l'historicité, de conclure ce processus de réconciliation (de la réalité et de la raison) en lui redonnant sa primauté conceptuelle :

Cette philosophie, en tant que connaissance (*Erkennen*), est une reconnaissance (*Anerkennen*) de « ce qui est », une réconciliation avec « ce qui est ». La pensée est maintenant tout à fait à soi, et en même temps, devenue idée organisée, elle embrasse l'Univers, monde devenu intelligent, à la fois éclairé et transparent. Toute « l'objectivité » existante ne fait plus qu'un avec son « auto-crédation ». [...] Tout un monde de la parole, du concept et de la culture s'est achevé avec l'histoire hégélienne de l'Esprit⁷⁸⁵.

La philosophie se fait le devoir de reconnaître dans la Révolution française le dernier décret de l'esprit mondial. La phase créatrice de l'humanité est terminée, elle se doit désormais de protéger ses acquis. Avec le système hégélien, il est possible d'observer la marche de l'Esprit, Dieu qui est l'Histoire. Désormais en pleine possession de soi, l'Histoire est pour ainsi dire terminée. Il faut l'accepter, dans tout ce qu'elle a de grand et de misérable, pour toujours. Rien n'est plus absurde que d'essayer de réaliser la volonté individuelle dans le monde :

Une telle aspiration est au contraire considérée comme un vain espoir, la réalité étant indifférente à nos souhaits comme à nos désirs personnels. Taillée dans une étoffe plus dure, elle poursuit sa propre loi inexorable. À rechercher l'accomplissement de nos propres buts dans le monde réel, nous ne pouvons qu'aboutir à une profonde déception. C'est pour cela qu'il convient d'opérer une nette séparation entre les sphères subjectives et objectives⁷⁸⁶.

⁷⁸⁴ Jean-Pierre Sironneau, *Métamorphoses du mythe et de la croyance*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 228.

⁷⁸⁵ Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, op. cit., p. 60.

⁷⁸⁶ Ernst Cassirer, *Le Mythe de l'État*, trad. de Bertrand Vergely, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2020, p. 347. Voir aussi Karl Löwith, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 84 : « Car ce à quoi les individus qui marquent l'histoire du monde tendent inconsciemment n'est pas ce qu'ils veulent consciemment mais quelque chose qu'il leur faut vouloir sous l'effet d'une pression qui paraît être aveugle et qui pourtant voit plus loin que les intérêts personnels conscients. Comme les individus, les peuples ne savent pas à quoi ils tendent effectivement. Ils sont des instruments dans la main de Dieu, qu'ils obéissent à Sa volonté ou qu'ils Lui résistent. C'est ainsi que les résultats ultimes des actions historiques donnent toujours à la fois plus et moins que ce que les agents projetaient. Le plan de l'esprit du monde dépasse la planification humaine, il la renverse même ». Il y a cependant, une mythologie du grand homme chez Hegel.

En fait, pour décrire les moments les plus violents de la Révolution française, Hegel comparera les agents les plus énergiques (sanguinaires) à des fanatiques mahométans⁷⁸⁷. Le fanatisme, pense Hegel contre Voltaire, n'est pas seulement religieux mais peut fleurir en politique. La terreur est un « fanatisme de la liberté », qui érige en absolu la liberté et la liberté de l'absolu. Après avoir détruit l'Ancien Régime, la liberté s'est niée elle-même et a commencé à éliminer ses partisans. D'où la nécessité de poser des bornes et de différencier le réel et l'illusoire. L'homme n'incarnera jamais la vérité éthique. Celle-ci trouve plutôt refuge dans la vie de l'État. L'État est à la vérité philosophique ce que l'Église était à la vérité religieuse. Les deux institutions participent à l'Esprit. L'État rassemble l'ensemble des institutions en les élevant à la vie politique. Protecteur des droits, il s'arroge la loi suprême, sous la bienveillance du principe spirituel⁷⁸⁸.

1.3 Confusions. La philosophie de Hegel tire de l'existence historique (qu'elle conçoit en termes de processus rationnel) une vérité de l'Éternel. Les questions sont nombreuses :

Mais, du fait que toute chose qui existe n'est pas dans le même sens et la même mesure « réalité », il faut distinguer de la réalité ce qui n'est qu'existence « passagère », « insignifiante » et « contingente », existence « éphémère » et « étiolée ». Une telle réalité purement fortuite, qui tout aussi bien pourrait *ne pas être*, ne mérite pas le nom « emphatique » d'authentique réalité. Séparant ainsi radicalement de la réalité l'existence contingente, Hegel pouvait voir dans l'axiome de la préface à la *Philosophie du droit* des propositions toutes « simples », alors que ces

⁷⁸⁷ « L'abstraction dominait les mahométans : leur but était de faire valoir le culte abstrait, et ils y ont tendu avec le plus grand enthousiasme. Cet enthousiasme (*Begeisterung*) était du fanatisme (*Fanatismus*), c'est-à-dire l'enthousiasme pour un abstrait, pour une pensée abstraite, qui se comporte négativement à l'égard de ce qui existe. Le fanatisme consiste essentiellement à se comporter à l'égard du concret en dévastateur et en destructeur ; mais celui des musulmans était capable aussi de tout genre de sublime et cette sublimité est affranchie de tous les intérêts mesquins, unie à toutes les vertus de la grandeur d'âme et de la bravoure ». Cité dans Christophe Bouton, « La Fureur de la liberté. Hegel et la question du fanatisme », *Les Études philosophiques*, n° 2, 2006, p. 213.

⁷⁸⁸ Louis Carré, « Hegel penseur de l'État contre la démocratie », *Tumultes*, 2015, p. 55. Voir aussi Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2010, vol 1, p. 174 : « En tant qu'acteur, il est toujours déjà mobilisé au service de finalités supérieures qui s'imposent à lui sans même qu'il les connaisse et qui sont en fait ce qui justifie son existence. La chance nouvelle qui lui est offerte par l'âge de la fin de l'histoire, c'est qu'il peut le savoir et trouver sa place en connaissance de cause au sein de cette marche englobante. [...] Il appartient à l'autorité, justement, de représenter et d'administrer cette prééminence de l'œuvre d'ensemble sur les entreprises particulières, d'assurer la coordination et la prévalence du tout, en vue du but suprême auquel tous sont appelés à contribuer ». Cassirer emploie toute son intelligence à montrer que la conception de l'État de Hegel n'annonce pas le totalitarisme. La démonstration se trouve dans *Le Mythe de l'État*, déjà cité.

mêmes propositions se chargèrent par la suite d'une extrême ambiguïté, suivant qu'on en accentuait la première ou la deuxième partie et qu'on les commentait à partir de la seule réalité du raisonnable ou de la seule raison du réel⁷⁸⁹.

Comme on a eu l'occasion de le rappeler, il [Hegel] a toujours fait une nette distinction entre « le réel » et l'existence « illusoire ». Comment toutefois était-il possible d'appliquer une telle distinction à la vie politique et historique ? Comment était-il possible de pouvoir connaître la réelle distinction séparant le substantiel de l'accidentel, le permanent du transitoire et l'apparent du réel ? Le système hégélien ne sera pas en mesure de répondre à une telle question⁷⁹⁰.

Sans critère sûr pour qualifier le progrès d'un événement historique, l'interprétation ne dépend plus de l'enchaînement des causes mais des valeurs subjectives de l'observateur. Déjà, le lien qui unit la raison à la réalité semble se fonder sur l'efficacité des idées. Débarrassée de ses implications avec la théologie chrétienne, la philosophie hégélienne, dans l'acception populaire qui deviendra la sienne, sanctionne l'analyse temporelle en termes de succès. Gagnent droit de cité dans l'histoire universelle (et réelle) les événements qui ont annoncé le présent voulu.

Ensuite, la philosophie hégélienne, qui prétendait épuiser le champ des révélations de l'histoire universelle, aura le plus grand mal à expliquer les autres révolutions du siècle. Comment prétendre avoir réconcilié l'Esprit avec la connaissance si l'histoire offre de nouveaux et d'inattendus enseignements ? La Révolution de Juillet s'imposera comme une énigme indépassable pour Hegel. Pour certains de ses disciples, en revanche, la solution se donnera d'elle-même : le processus historique n'est pas fini, l'Esprit est encore plein de promesses, la réconciliation est encore à venir.

⁷⁸⁹ Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, op. cit., p. 175. Pour donner une idée de cette ambiguïté, voir par exemple Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. non signée, Moscou, Éditions du Progrès, 1974, p. 8-9 : « Et ainsi, au cours du développement, tout ce qui était auparavant réel devient irréel, perd sa nécessité, son droit à l'existence, son caractère rationnel ; à la réalité mourante se substitue une réalité nouvelle, viable, pacifique, si l'ancien état de choses est assez raisonnable pour aller à la mort sans opposer de résistance violente, s'il s'oppose à cette nécessité. [...] Et ainsi la thèse de Hegel se transforme, par le jeu de la dialectique hégélienne elle-même, en son contraire : tout ce qui est réel dans le domaine de l'histoire humaine devient, avec le temps, irrationnel, est donc déjà par destination irrationnel, est d'avance infecté d'irrationalité ; et tout ce qui est rationnel dans la tête des hommes est destiné à devenir réel, aussi contradictoire qu'il puisse être envers la réalité apparente du jour. La thèse de la rationalité de tout le réel se résoud, selon toutes les règles de la dialectique hégélienne, en cette autre : Tout ce qui existe mérite de mourir ».

⁷⁹⁰ Ernst Cassirer, op. cit., p. 369.

2. Marx

2.1 Déjà-vu. J'ai fourni plusieurs indications sur la pensée de Marx dans les chapitres précédents, je vais essayer d'aller droit au but. Arendt a bien résumé le nœud du problème :

Il n'y a qu'une seule différence essentielle entre Hegel et Marx, mais son importance est décisive et catastrophique : Hegel ne projeta sa vision historique mondiale que sur le passé et il la fit s'achever et s'accomplir dans le présent, tandis que Marx à l'inverse la projeta sur le futur de façon « prophétique », considérant le présent comme un simple tremplin⁷⁹¹.

Marx cherche comme Hegel à réconcilier la raison à la réalité, mais il reprochera à Hegel de s'en tenir aux sphères immatérielles de la connaissance. « Comme il faisait sien le principe hégélien, Marx pouvait dire que Hegel était à blâmer non pas pour son affirmation théorique de la réalité de la raison, mais parce qu'il avait négligé sa réalisation pratique⁷⁹² ». Comme le stipulent les *Thèses sur Feuerbach*, la philosophie de l'avenir se donne pour tâche de transformer le monde :

Le principal défaut, jusqu'ici, du matérialisme de tous les philosophes – y compris celui de Feuerbach est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'*objet* ou d'intuition, mais non en tant qu'*activité humaine concrète*, en tant que *pratique*, de façon non subjective.

La question de savoir s'il y a eu lieu de reconnaître à la pensée humaine une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité, c'est-à-dire la réalité, et la puissance de sa pensée, dans ce monde et pour notre temps. La discussion sur la réalité ou l'irréalité d'une pensée qui s'isole de la pratique, est purement scolastique⁷⁹³.

Feuerbach, fidèle à Hegel, contemple l'Histoire de manière rétrospective. Il dégage des événements une loi, quitte à complètement négliger l'action politique⁷⁹⁴. Son faux matérialisme conçoit l'objet comme un produit fini, sans apprécier l'activité qui meut la matière. L'idéalisme au

⁷⁹¹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. de Martin Ziegler, Anne Damour et Marc de Launay, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2014, p. 136.

⁷⁹² Karl Löwith, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 75.

⁷⁹³ Dans Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie Allemande*, trad. de Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 137-138.

⁷⁹⁴ Jean-Claude Bourdin, « Marx, l'historien de la politique de la France moderne : la surpolitisation de la révolution », p. 25, dans Christophe Bouton et Bruce Bégout, *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Paris, Éditions de l'éclat, 2011.

moins reconnaissait le mouvement de la dialectique, mais ces vues étaient seulement spirituelles. La philosophie se trouve donc dans une impasse que Marx se propose de dépasser en renversant la philosophie de Hegel sur sa tête. Désormais, ce n'est pas l'esprit mais la matière qui sera le moteur de l'histoire. La matière (et la pensée est aussi matière), selon Marx, aspire naturellement à la réconciliation⁷⁹⁵.

Hegel, nous l'avons vu, refusait d'associer le vouloir de l'individu à celui de l'Histoire, allant même jusqu'à assimiler la volonté d'imposer des abstractions à une forme de fanatisme. Les gestes posés par l'individu participaient au grand mouvement historique sans qu'il ne s'en aperçoive. La dialectique poursuivait son chemin dans une sorte de ruse de la raison. Marx, par contraste, enlève à la dialectique son statut substantiel et la transforme en technique d'action. La pensée révolutionnaire est celle qui abolit l'aliénation de la pensée, celle qui se sait critique, celle qui comprend que la compréhension passe par l'agir. Pour le dire autrement, elle nullifie la distance qu'il pouvait y avoir entre l'idée et le réel en agissant dans la praxis⁷⁹⁶. À travers la praxis l'homme transforme le monde et se transforme lui-même⁷⁹⁷. Il revient au révolutionnaire de rendre la pensée réelle, c'est-à-dire de faire d'elle non plus une pensée, non pas un système, mais une pratique. Par la pratique, le révolutionnaire prouve la validité de sa pensée⁷⁹⁸. Mais cette pratique doit être informée par la critique de la dialectique. Une action posée au hasard ne saurait relever de l'histoire.

⁷⁹⁵ Simone Weil, *Œuvres*, éd. de Florence de Lussy, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 281.

⁷⁹⁶ Régis Debray, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1981, p. 131 : « Chez Marx, la dialectique sera le réel se développant en idée, et l'idée du réel développé [...]. L'histoire hégélienne était le calque du mouvement autonome de l'idée, l'idée marxiste sera le calque autonome de l'histoire ».

⁷⁹⁷ La notion de praxis peut mener à des considérations obtuses. Voir, par exemple, Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986 [1960], p. 90 : « La praxis, en effet, est un passage de l'objectif à l'objectif par l'intériorisation ; le projet comme dépassement subjectif de l'objectivité vers l'objectivité, tendu entre les conditions objectives du milieu et les structures objectives du champ des possibles, représente en *lui-même* l'unité mouvante de la subjectivité et de l'objectivité, ces déterminations cardinales de l'activité. Le subjectif apparaît alors comme un moment nécessaire du processus objectif ».

⁷⁹⁸ Je suis de près, Julien Freund, *L'Essence du politique*, *op. cit.*, p. 433.

En appliquant la dialectique, le révolutionnaire réalise l'absolu. Il dépasse les contradictions de la contingence pour mieux établir la réconciliation⁷⁹⁹. Dans ses *Études philosophiques*, Marx qualifie d'humanisme cette résolution de l'antagonisme entre l'essence et l'existence⁸⁰⁰. Pourtant, il n'a pas dépassé l'idéalisme qu'il fustigeait. En effet, comme le remarque Debray, parmi tant d'autres, il n'a fait que relancer le rêve idéaliste d'une fusion de la pensée et de l'être : « La révolution de Marx a consisté à donner la forme d'un procès historique et la modalité pratique au fantasme théorique originaire : *le sujet comme cause de soi*⁸⁰¹ ».

2.2 La méthode dialectique. Marx a-t-il réussi à évacuer la ruse de la raison ? À plusieurs égards, non. En fait, les schémas décrits dans *Le Capital* tendent à faire du communisme une fatalité providentielle⁸⁰². La dialectique de Hegel puisait dans les sources de l'Esprit. Celle de Marx est le produit d'un matérialisme. Dans *Le Capital*, Marx prétend avoir trouvé le mouvement réel de la

⁷⁹⁹ Les réflexions sur le dépassement des contradictions sont pleines de considérations étymologiques. La meilleure explication que j'ai lue se trouve dans Paul Ricoeur, *L'Idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1997, p. 83 : « Chez Hegel, *Aufhebung* veut dire le dépassement d'une contradiction, mais un dépassement, une suppression, qui conserve la signification positive du premier moment. Dans son dépassement, le premier moment devient ce qu'il est. Donc, l'*Aufhebung* à la fois supprime et conserve la force de la contradiction à l'intérieur même de la résolution qui dépasse le premier moment. Le concept hégélien est très complexe. Dans les *Manuscrits*, par contre, il n'y a aucun doute : *Aufhebung* veut simplement dire abolition. [...] Chez Marx, le rôle de l'*Aufhebung* comme conservation disparaît et il est remplacé par une accentuation de l'*Aufhebung* comme suppression uniquement ».

⁸⁰⁰ Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, 1961, <https://www.marxists.org/archive/fromm/works/1961/man/index.htm> : « Marx fought this type of mechanical, "bourgeois" materialism "the abstract materialism of natural science, that excludes history and its process," and postulated instead what he called in the Economic and Philosophical Manuscripts "naturalism or humanism [which] is distinguished from both idealism and materialism, and at the same time constitutes their unifying truth." In fact, Marx never used the terms "historical materialism" or "dialectic materialism"; he did speak of his own "dialectical method" in contrast with that of Hegel and of its "materialistic basis," by which he simply referred to the fundamental conditions of human existence ». Les textes de cette base de donnée ne sont pas signés et ne sont pas toujours paginés.

⁸⁰¹ Régis Debray, *op. cit.*, p. 294-295.

⁸⁰² Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, Paris, La Table Ronde, 1969, p. 146 : « Ce n'est pas pour rien que Marx, au fur et à mesure de son œuvre, augmentera le poids des facteurs objectifs, et décrira des mécanismes de plus en plus impitoyables où l'homme n'a guère de place. Dans l'aspect final de son œuvre, la révolution est de moins en moins considérée comme des rapports entre personnes (celles-ci fussent-elles des classes !), un jeu entre philosophie et socialisme, et devient le fruit des rapports de forces objectives. [...] L'homme n'est finalement qu'un gêneur dans le schéma révolutionnaire inscrit dans l'épuration de l'Histoire. Le fait d'insérer la révolution dans cette histoire systématique évacue l'homme et son incertitude, en visant apparemment seulement la spontanéité ».

réalité historique derrière le voile des apparences des rapports sociaux de production : « Mon point de vue, d'après lequel le *développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire*, peut moins que tout autre rendre l'individu responsable de rapports dont il reste socialement la créature, quoi qu'il puisse faire pour s'en dégager ». En se basant sur l'économie anglaise, Marx se sent en mesure d'esquisser le devenir : « Le pays le plus développé industriellement ne fait que montrer à ceux qui le suivent sur l'échelle industrielle l'image de leur propre avenir⁸⁰³ ».

La Postface de la seconde édition allemande fournit les indications les plus précises de Marx sur la méthode dialectique. Elles sont vagues. Marx, pour clarifier sa pensée, cite en longueur l'article « Le Point de vue de la critique politico-économique » d'I. Kaufmann, écrit en 1872, qui affirme, entre autres, que « la valeur scientifique particulière d'une telle étude [*Le Capital*], c'est de mettre en lumière les lois qui régissent la naissance, la vie, la croissance et la mort d'un organisme social donné, et son remplacement par un autre supérieur ». Marx se dit satisfait des descriptions de Kaufmann mais il ne fournit pas plus d'indications. Il précise que, contrairement à ce qu'avance Hegel, « le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme ». Il accuse Hegel de se prêter à « un mysticisme » mais il n'explique pas vraiment en quoi sa dialectique est plus rationnelle. La chute des classes dirigeantes et des idéologues est claironnée, parce que la dialectique « inclut du même coup

⁸⁰³ Karl Marx, *Le Capital*, éd. de Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », vol. 1, 1968, p. 98. Par probité intellectuelle, on doit ajouter que ce jugement n'est pas toujours aussi univoque. Plus loin, vol. 1, en effet, Marx écrit, p. 718-719 : « Elle ne s'est encore accomplie d'une manière radicale qu'en Angleterre : ce pays jouera donc nécessairement le premier rôle dans notre esquisse. Mais tous les autres pays de l'Europe occidentale parcourent le même mouvement, bien que selon le milieu il change de couleur locale, ou se resserre dans un cercle plus étroit, ou présente un caractère moins fortement prononcé, ou suive un ordre de succession différent ». Pour les non-marxistes (dont je suis), tout cela est un peu fastidieux, mais les spécialistes insistent avec raison, car cela nous force à nous poser la question des conditions de réussite de la révolution en dehors de l'Europe. Dans sa correspondance avec Véra Zassoulitch (1881), qui lui demandait si la commune Russe était obligée de passer par le capitalisme, Marx affirmait que « [la] fatalité historique de ce mouvement [...] est donc *expressément* restreinte aux pays de l'Europe occidentale » (cité dans une note de Rubel, l'éditeur, vol. 1, p. 1029).

l'intelligence de leur négation fatale, de leur destruction nécessaire, parce que, saisissant le mouvement même dont toute forme faite n'est qu'une configuration transitoire, rien ne saurait lui en imposer ; parce qu'elle est essentiellement critique et révolutionnaire⁸⁰⁴ ». Mais ce vocabulaire est arbitraire. *Le Capital* est-il l'analyse des lois de l'économie politique, du capitalisme, de la théorie de la valeur, des cycles économiques ? Ces lois participent-elles ensemble à la dialectique ? La méthode est-elle la même dans chaque cas ? On ne le sait pas. C'est-à-dire qu'il revient aux lectrices et aux lecteurs d'y répondre.

Dans *L'Idéologie allemande*, Marx et Engels se flattaient de percer à jour la caducité du droit de conquête : « Le fait de la conquête semble être en contradiction avec toute cette conception [la conception matérialiste] de l'histoire. Jusqu'à présent, on a fait de la violence, de la guerre, du pillage, du brigandage, etc., la force motrice de l'histoire⁸⁰⁵ ». L'économie politique montrait, au contraire, que la violence n'était qu'un épiphénomène du développement de la division du travail⁸⁰⁶. Dans des formules dépouillées de toute forme de volontarisme, les auteurs affirmaient plus loin : « La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 106 et 107.

⁸⁰⁵ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 29.

⁸⁰⁶ On pense notamment à Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, 1878, <https://www.marxists.org/francais/engels/works/1878/06/fe18780611.htm> : « Au contraire. Qu'est-ce qui apparaît comme "élément primitif" de la violence elle-même ? La puissance économique, le fait de disposer des moyens de puissance de la grande industrie. La violence politique sur mer, qui repose sur les navires de guerre modernes, se révèle comme n'étant absolument pas immédiate, mais précisément due à la médiation de la puissance économique, du haut développement de la métallurgie, de l'autorité exercée sur des techniciens habiles et des mines de charbon abondantes ». Les traductions de cette base de données ne sont pas signées et les textes ne sont pas toujours paginés. Voir aussi dans *L'Humaine condition*, *op. cit.*, de Hannah Arendt, p. 920 : « Certes, Marx était parfaitement conscient du rôle de la violence dans l'histoire, mais ce rôle lui paraissait secondaire ; la société ancienne est conduite à sa perte non par la violence, mais par ses contradictions internes. L'apparition d'un nouveau type de société est précédée, mais non provoquée, de confusions violentes qu'il compare aux douleurs de l'enfantement qui précèdent la naissance, mais qui, naturellement, n'en sont pas la cause ». Pour un relevé des allusions à la guerre par Marx et Engels, lire Karel Kára dans « On the Marxist Theory of War and Peace », *Journal of Peace Research*, 1968, vol. 5, n° 2. Engels croyait en 1870 que la course à l'armement ruinerait les États dans un avenir prochain. Sur ce point et ailleurs, il a eu tort.

de la vie réelle » ; « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience⁸⁰⁷ ». Il y aurait violence, certes, mais ce serait *seulement* celle du prolétariat porté par l'histoire (nécessaire), le *moment venu* (imminent selon Marx qui le répète souvent, même si les faits, avant même le triomphe de la finance et du crédit, lui ont toujours donné tort)⁸⁰⁸. La révolution qui se définit par la conquête et le contrôle de l'État procède d'une conception bourgeoise. À ce titre, les mouvements minoritaires, les sectes terroristes et les fameuses avant-gardes errent en prétendant libérer les masses exploitées. Le prolétariat, en imposant la démocratie, agit comme force négative dans le processus dialectique. Cette force est préparée par de longs siècles d'incubation historique et aucune action politique ne saurait y déroger. La révolution « sera une entreprise universelle, menée de concert par l'immense majorité des membres de la société ayant pris conscience de la nécessité et de la possibilité d'une régénération totale de l'humanité⁸⁰⁹ ». La démocratie promise par Marx (suffrage universel, etc.), en ce sens, n'entérine aucune forme de violence ; elle l'abolit, en effaçant la lutte des classes. Dans des passages que nous avons déjà étudiés, le prolétariat porte en lui l'humaine condition, sa cause est celle l'humanité.

Soit. Mais si le socialisme se trouve effectivement dans le réel, si la révolution est bel et bien un fait de nature, alors l'action du prolétariat, par conséquent, exprime la nature et toute action faite par le prolétariat est justifiée. Pour reprendre le philosophe Maurice Merleau-Ponty, « [e]n se

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸⁰⁸ Marx n'est malheureusement pas toujours aussi clair. Des phrases comme « Les révolutions sont les locomotives de l'histoire » (*Les Luites de classes en France*, éd. de Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2002, p. 115) et – ce qu'évoquait Arendt – « une société [...] ne peut ni dépasser d'un saut ni abolir par des décrets les phases de son développement naturel ; mais elle peut abréger la période de la gestation et adoucir les maux de l'enfantement » (*Le Capital*, *op. cit.*, vol 1, p. 98) permettent toutes les interprétations. On peut cependant se rapporter à Engels : « Supposons que ces hommes s'imaginent réussir à s'emparer du pouvoir, qu'importe ? Pourvu qu'ils fassent le trou qui rompe la digue, le torrent lui-même fera bientôt raison de leurs illusions. [...] Les gens qui se sont vantés d'avoir fait une révolution ont toujours vu, le lendemain, qu'ils ne savaient point ce qu'ils faisaient ; que la Révolution faite ne ressemblait pas du tout à celle qu'ils avaient voulu faire », cité dans Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 14.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 98 et p. 246-266.

présentant comme le reflet de ce qui est, du processus historique en soi, le socialisme scientifique remet au premier plan la connaissance que les *Thèses sur Feuerbach* subordonnait, il se donne l'assiette d'un savoir absolu, et du même coup, il s'autorise à extraire de l'histoire par la violence un sens qui y est, mais profondément caché⁸¹⁰ ».

On ne comprend pas non plus en quoi cette révolution prolétarienne achève véritablement le processus historique. Si la nature relève de la dialectique et si cette dialectique est par nature révolutionnaire, il ne peut y avoir qu'une révolution permanente. Mais la société du futur anticipée à laquelle Marx fait parfois allusion se présente comme la dernière de l'Histoire. Hegel n'avait pas anticipé la Révolution de Juillet ; est-il interdit de croire que la société communiste connaîtra une autre révolution ? En suivant le modèle théorique, oui, parce qu'il est dit que la révolution sera la dernière et que l'homme sera devenu « total », mais il s'agit d'un espoir qui n'a rien de scientifique. D'autant plus que les lois historico-économiques de Marx ne résistent pas toujours à la critique. En vertu de la paupérisation absolue et de la baisse tendancielle du profit, nous sommes censés croire que la concurrence est vouée à disparaître à la suite d'une crise finale, et avec elle le régime capitaliste. Cette loi dialectique repose sur un malentendu : « Mais leur [à Marx et Engels] raisonnement péchait en un point ; du fait que la concurrence, qui fait manger les petits par les gros, diminue peu à peu le nombre des concurrents, on ne peut conclure que ce nombre doive un jour se réduire à l'unité⁸¹¹ ». Ou en termes économiques, comme l'écrira Joseph Schumpeter :

The fact is that he had no simple theory of business cycles. And none can be made to follow logically from his "laws" of the capitalist process. Even if we accept his explanation of the emergence of surplus value and agree to allow that accumulation, mechanization (relative increase of constant capital) and surplus population, the latter inexorably deepening mass misery, do link up into a logical chain that ends in the catastrophe of the capitalist system – even then we

⁸¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1955, p. 116-117. Ce livre est plein d'aveuglement et de lucidité, ce qui est intrigant.

⁸¹¹ Simone Weil, *op. cit.*, p. 360.

are left without a factor that would necessarily impart of cyclical fluctuation to the process and account for an *immanent* alternation of properties and depressions⁸¹².

2.3 Bilan. L'analyse la plus accablante se trouve dans *L'Institution imaginaire de la société* de Cornelius Castoriadis. « Brièvement parlant, la théorie comme telle “ignore” l'action des classes sociales [...]. Elle “ignore” l'effet de l'organisation graduelle de la classe capitaliste, en vue précisément de dominer les tendances “spontanées” de l'économie⁸¹³ ». La conception matérialiste fait de « la technique le moteur de l'histoire⁸¹⁴ », elle analyse l'histoire du monde à travers des catégories qui sont seulement valables dans la société capitaliste⁸¹⁵ et elle suppose « une nature humaine essentiellement inaltérable, dont la motivation prédominante serait la motivation économique ». Elle est « *déterminisme* tout court, c'est-à-dire en tant qu'elle prétend que l'on peut réduire l'histoire aux effets d'un système de forces elles-mêmes soumises à des lois saisissables et définissables une fois pour toutes, à partir desquelles ces effets peuvent être intégralement et exhaustivement produits (et donc aussi *détruits*)⁸¹⁶ ». En dépit de ses prétentions, la philosophie de l'histoire de Marx n'a pas dépassé celle de Hegel, car elle a conservé son rationalisme. « Elle présuppose et “démontre” à la fois que la totalité de l'expérience est exhaustivement réductible à des détermination rationnelles⁸¹⁷ ». La totalité de l'expérience est postulée et chaque partie n'a de valeur qu'une fois rapportée à cette totalité (la série close de Jauss du chapitre précédent). Ce qui

⁸¹² Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, HarperCollins, 2008, p. 39.

⁸¹³ Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, coll « Points Essais », 1975, p. 23.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 77 : « La question est : comment des facteurs technico-économiques peuvent avoir une rationalité qui les dépasse de loin, comment leur fonctionnement à travers l'ensemble de l'histoire peut-il incarner une unité de signification qui est elle-même porteuse d'une autre unité de signification à un autre niveau ? »

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 61-62 : « L'histoire passée est donc rationnelle, en ce sens que tout s'y est déroulé selon des causes parfaitement adéquates et pénétrables par *notre* raison en son état de 1859. Le réel est parfaitement explicable en principe, il est d'ores et déjà expliqué [...]. Le passé de l'humanité est conforme à la raison, en ce sens que tout y a une raison assignable et que ces raisons forment système cohérent et exhaustif ».

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 79.

aurait l'infortune de se situer à l'extérieur des « lois dialectiques » n'a, à proprement parler, aucune signification.

3. Engels

3.1 Extension du domaine de la science. Sans réduire son rôle à celui d'un subalterne (Marx et Engels travaillaient en tandem et parfois leur rapport rappelle celui de Jules Verne et Pierre-Jules Hetzel, Marx suivant de près les critiques de son ami), Engels est connu pour avoir vulgarisé et canonisé son collègue⁸¹⁸. Il a aussi apporté plusieurs clarifications utiles à la pensée marxiste. On lui doit notamment d'avoir précisé le parti pris strictement économiste du matérialisme⁸¹⁹. En 1883, pendant les funérailles de Marx, Engels résume ce qu'il estime être le grand mérite du philosophe :

⁸¹⁸ Est-il resté fidèle à sa pensée ou s'agit-il d'une rupture ? Je présente quelques arguments, mais une des études approfondies se trouve dans Paul Blackledge, « Practical Materialism: Engels's *Anti-Dühring* as Marxist Philosophy », *Critique*, vol. 45, 2017. Jean-Numa Ducange remarque dans « Karl Kautsky et le centenaire de la révolution française », *Siècles*, 2006, p. 65, que c'est avec l'*Anti-Dühring* d'Engels que la doctrine de Marx commence à être qualifiée de marxiste. Je ne connais pas beaucoup de lecteurs d'Engels. Dans les cercles féministes, on cite certaines thèses de *The Origin of the Family, Private Property and the State*, pour mieux les critiquer. C'est dommage parce que sans avoir la vigueur stylistique de Marx, ces livres sont, toute chose considérée, d'une rare érudition. *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, par exemple, reste précieux.

⁸¹⁹ Sur le rapport entre l'infrastructure et la superstructure. Lire la lettre à Joseph Bloch du 21-22 septembre 1890 sur <https://www.marxists.org/francais/marx/correspondance.htm> : « D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, *en dernière instance*, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx, ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur économique est le *seul* déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde. La situation économique est la base, mais les divers éléments de la superstructure – les formes politiques de la lutte de classes et ses résultats, – les Constitutions établies une fois la bataille gagnée par la classe victorieuse, etc., – les formes juridiques, et même les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants, théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses et leur développement ultérieur en système dogmatique, exercent également leur action sur le cours des luttes historiques et, dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la *forme*. [...] C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique ». Weber s'amusera à réécrire l'expression « en dernière instance » à quelques reprises. Voir aussi la lettre à F. Mehring du 14 juillet 1893 : « À cela se lie cette idée stupide des idéologues : comme nous refusons aux diverses sphères idéologiques qui jouent un rôle dans l'histoire un développement historique indépendant, nous leur refusons aussi toute *efficacité historique* ». Notons enfin qu'il s'agit d'une nuance, mais qu'elle n'attaque pas le fondement du matérialisme historique. On pourrait dire avec Bertrand Russell dans *The Practice and Theory of Bolshevism*, Ontario, Amazon, 1920, p. 48 : « In particular, philosophic materialism does not prove that economic causes are fundamental in politics. The view of Buckle, for example, according to which climate is one of the decisive factors, is equally compatible with materialism. So is the Freudian view, which traces everything to sex. There are innumerable ways of viewing history which are materialistic in the philosophic sense without being economic or falling within the Marxian formula. Thus the "materialistic

De même que Darwin a découvert la loi du développement de la nature organique, de même Marx a découvert la loi du développement de l'histoire humaine, c'est-à-dire ce fait élémentaire voilé auparavant sous un fatras idéologique que les hommes, avant de pouvoir s'occuper de politique, de science, d'art, de religion, etc., doivent tout d'abord manger, boire, se loger et se vêtir : que, par suite, la production des moyens matériels élémentaires d'existence et, partant, chaque degré de développement économique d'un peuple ou d'une époque forment la base d'où se sont développés les institutions d'État, les conceptions juridiques, l'art et même les idées religieuses des hommes en question et que, par conséquent, c'est en partant de cette base qu'il faut les expliquer et non inversement comme on le faisait jusqu'à présent

Mais ce n'est pas tout. Marx a également découvert la loi particulière du mouvement du mode de production capitaliste actuel et de la société bourgeoise qui en est issue. La découverte de la plus-value a, du coup, fait ici la lumière, alors que toutes les recherches antérieures aussi bien des économistes bourgeois que des critiques socialistes s'étaient perdues dans les ténèbres⁸²⁰.

Depuis quelques années, Engels dépensait une inlassable énergie à montrer que le système de Marx n'était pas simplement une méthode dialectique derrière laquelle se cachaient des postulats éthiques (le prolétariat représente l'universel, etc.) mais une authentique et véritable science expérimentale⁸²¹. Pour Marx, si on veut être charitable, la dialectique était une méthode historique qu'il mettait au service du prolétariat. Avec Engels, elle devient une science du mouvement de la pensée (cognition), de la nature et de la société.

To him we owe the Soviet identification of Marxist theory into materialist or abstract dialectics (general laws of thought), the dialectics of nature (general laws of the physical universe), and historical dialectics (general laws of history). As a philosophical theory concerned with the development of a unified science rather than with solving problems of special or unique significance to the labour movement, dialectics includes the comprehensive treatment and rational ordering of human knowledge, the classification of the sciences, and their cross-fertilization⁸²².

Je ne suis pas scientifique, et pour être complètement franc, j'ai eu le plus grand mal à lire les livres en question, non pas parce qu'Engels écrit mal, mais parce qu'il sollicite un savoir

conception of history" may be false even if materialism in the philosophic sense should be true. On the other hand, economic causes might be at the bottom of all political events even if philosophic materialism were false ».

⁸²⁰ Friedrich Engels, *Discours sur la tombe de Marx*, 1883, <https://www.marxists.org/francais/engels/works/1883/03/fe18830317.htm>.

⁸²¹ Marc Angenot, *La Démocratie c'est le mal*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, p. 60.

⁸²² Donald Clark Hedges, « Engels' Contribution to Marxism », *The Social Register*, 1965, p. 302. Je ne le citerai plus mais je le suis de près. Comme le remarque Stephen J. Gould (*Darwin et les grandes énigmes de la vie*, Pygmalion, 1979, p. 45), le darwinisme n'est pas guidé par des principes de perfection ou des garanties de perfectionnement.

multidisciplinaire que je ne maîtrise pas. Dans un petit livre écrit en 1880 intitulé *Socialism: Utopian and Scientific*, Engels utilise la dialectique comme critère pour différencier les socialismes utopiques des socialismes scientifiques. Les premiers l'ignorent. Les deuxièmes la reconnaissent. Qu'est-ce que la dialectique ? La définition d'Engels reprend les distinctions connues⁸²³. Mais tout de suite les rapports analogiques avec les phénomènes naturels sont relevés comme des preuves irréfutables du bien-fondé de la démarche marxiste : « Active social forces work exactly like natural forces: blindly, forcibly, destructively, so long as we do not understand, and reckon with, them⁸²⁴ ». Il reviendrait à Darwin d'avoir prouvé que le vivant, par définition, était processus, mouvement. En fait, dans *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Engels rapporte cette vérité à deux autres découvertes : « la découverte de la cellule en tant que l'unité d'où se développe par la multiplication et la différenciation tout l'organisme végétal et animal » et la « découverte de la transformation de l'énergie, qui nous a montré toutes les forces [...] agissantes tout d'abord dans la nature inorganique : la force mécanique et son complément, l'énergie potentielle, la chaleur [...] comme étant autant de manifestations différentes du mouvement universel passant dans certains rapports de quantité de l'une à l'autre⁸²⁵ ».

Engels identifie trois lois naturelles dialectiques. Ce sont (1) la transformation de la quantité en qualité et de la qualité en quantité ; (2) la loi de la complémentarité des contraires ; et (3) la loi

⁸²³ Friedrich Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, trad. d'Edward Aveling, Boston, Amazon, 2019, p. 43-44 : « Dialectic, on the other hand, comprehends things and their representations, ideas, in their essential connection, concatenation, motion, origin, and ending. Such processes as those mentioned above are, therefore, so many corroborations of its own method of procedure [...]. For the first time the whole world, natural, historical, intellectual, is represented as a process, i.e., as in constant motion, change, transformation, development, and the attempt is made to trace out the internal connection that makes a continuous whole of all this movement and development. [...] It was now the task of the intellect to follow the gradual march of this process through all its devious ways, and to trace out the inner law running through all its apparently accidental phenomena ».

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁸²⁵ *Idem*, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, op. cit., p. 39.

de la négation de la négation⁸²⁶. Ces lois mettent en relief le caractère transitoire de toute chose, contre n'importe quelle catégorie permanente. On peut facilement leur reprocher leur généralité et leur vague⁸²⁷. Ou leur fausseté :

Prenons le domaine biologique. On y trouve un nombre important de processus réciproques antagonistes, mais cela ne veut pas dire qu'il s'agisse de contradictions. Cela ne veut pas dire qu'il y ait, d'un côté du processus antagoniste, un aspect positif, et de l'autre, un aspect négatif. Je pense qu'il est très important de comprendre que la lutte, les processus antagonistes ne constituent pas, comme le présuppose le point de vue dialectique, une contradiction au sens logique du terme. Il n'y a pas de dialectique dans la nature. Je revendique le droit d'être en désaccord avec Engels, mais dans la nature – et Darwin l'a fort bien montré – on trouve de nombreux antagonistes qui ne sont pas dialectiques. Pour moi, ce type de formulation hégélienne ne tient pas debout⁸²⁸.

Le vocabulaire d'Engels retiendra lui aussi l'attention. Plusieurs passages ont des accents prométhéens prononcés :

We are still far from knowing the constitution of the highest organic substances, the albuminous bodies; but there is no reason why we should not, if only after centuries, arrive at that knowledge and, armed with it, produce artificial albumen. But if we arrive at that, we shall at the same time have produced organic life, for life, from its lower to its highest forms, is but the normal mode of existence of albuminous bodies.

[S]o long these forces are at world in spite of us, in opposition to us, so long they master us. But when once their nature is understood, they can, in the hands of the producers working together, be transformed from master demons into willing servants⁸²⁹.

⁸²⁶ *Idem, Anti-Düring, op. cit.* : « Qu'est-ce donc que la négation de la négation ? Une loi de développement de la nature, de l'histoire et de la pensée extrêmement générale et, précisément pour cela, revêtue d'une portée et d'une signification extrême ; loi qui, nous l'avons vu, est valable pour le règne animal et végétal, pour la géologie, les mathématiques, l'histoire, la philosophie, et à laquelle M. Dühring lui-même, bien qu'il se rebiffe et qu'il regimbe, est obligé à son insu d'obéir à sa manière. Il va de soi que je ne dis rien du tout du processus de développements particuliers suivi, par exemple, par le grain d'orge, depuis la germination jusqu'au dépérissement de la plante qui porte fruit, quand je dis qu'il est négation de la négation. »

⁸²⁷ Paul Blackledge, *op. cit.*, p. 493 : « A sea of ink has been spilt debating these "laws", and most of it is not particularly illuminating. Part of the problem is that Engels gave illustrative examples of the laws which were not entirely successful. Moreover, the laws as stated – and it should be remembered that they were stated most explicitly in the incomplete and unpublished manuscript of *Dialectics of Nature* (where they are mentioned in *Anti-Dühring*, in contrast, Engels merely gave examples of two of the laws as concrete counters to Dühring's arguments against Marx) – are general almost to the point of banality ».

⁸²⁸ Michel Foucault, *Dits et écrits*, éd. de Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2017, vol. 2, p. 471. Les critiques du genre sont nombreuses dans Foucault. Faire de lui un disciple du marxisme, comme s'acharne à le prouver une certaine presse idéologique partisane (le fameux marxisme postmoderne), relève de la mauvaise foi et de l'absurde.

⁸²⁹ Friedrich Engels, *Socialism : Utopian and Scientific, op. cit.*, p. 10 et p. 62.

Ce genre de déclaration est assez commune à l'époque, mais Engels ne milite pas au nom d'une politique eugénique. Il ne fait que reprendre la vision marxiste de l'homme qui coïncide avec sa nature première⁸³⁰.

4. Lénine⁸³¹

4.1 Après la victoire. Lénine a la prétention d'avoir accompli la révolution. Le prolétariat s'est exprimé à travers le parti bolchevique et il lui revient de réaliser l'idée marxiste⁸³². Le parti détient le monopole de la théorie marxiste et Lénine, qui est à la tête du parti, dispose du droit de déterminer ce qui est fidèle à la théorie ou ce qui en dévi. La théorie elle-même est unifiée. Marx a tout expliqué et nous sommes désormais en possession de l'authentique objectivité. La matière humaine prend conscience d'elle-même grâce à la matière. Si la liberté consiste à reconnaître ce qui est nécessaire et qu'édifier la nouvelle société est nécessaire, la seule liberté consiste dès lors à se sacrifier pour construire la nouvelle société⁸³³. Le parti bolchevique prétend poursuivre ce qui n'était pas dissimulé dans le marxisme : la fabrication de l'histoire. Soudainement, des masses sont

⁸³⁰ *Ibid.* p. 66 : « « Only from that time will man himself, more and more consciously, make his own history – only from that time will the social causes set in movement by him have, in the main and in constantly growing measure, the results intended by him. It is the ascent of man from the kingdom of necessity to the kingdom of freedom ».

⁸³¹ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, éd. de Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 537 : « Ni Hegel ni Marx n'avaient cependant déclaré que les êtres humains réels, les partis ou les pays réels d'alors incarnaient des idées en chair et en os ; tous deux croyaient plutôt au processus de l'histoire au cours duquel les idées ne pouvaient se concrétiser que dans un mouvement dialectique. Il fallait la vulgarité des leaders de la populace pour découvrir les énormes possibilités de cette concrétisation pour l'organisation des masses. Ces hommes se mirent à raconter à la populace que chacun de ses membres pouvait devenir l'incarnation vivante, ô combien sublime et cruciale, de quelque chose d'idéal, à condition d'adhérer au mouvement. Et alors, plus besoin d'être loyal, ou généreux, ou courageux, il deviendrait automatiquement l'incarnation même de la Loyauté, de la Générosité, du Courage ».

⁸³² Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, éd. de Nicolas Baverez, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2005, p. 463.

⁸³³ Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 253 et p. 250 : « La liberté de la volonté n'est pas autre chose que la capacité de se décider en connaissance de cause. Il en résulte que, plus libre est le jugement d'un homme concernant une question déterminée, plus grande est la nécessité [...]. La liberté consiste donc en cette souveraineté sur nous-mêmes et sur le monde extérieur fondée sur la connaissance des lois nécessaires de la nature. [...] La volonté et la connaissance humaine doivent nécessairement et inéluctablement s'adapter à la nécessité naturelle ».

capables de réaliser les fins ultimes du processus historique et de recourir à tous les moyens pour construire la liberté⁸³⁴.

Lénine lui aussi, bien entendu, s'occupe de dialectique :

L'identité des contraires (leur « unité », dirait-on peut-être plus exactement, bien que la distinction des termes identifié et unité ne soit pas ici particulièrement essentielle. En un certain sens, les deux sont justes) est la reconnaissance (la découverte) des tendances contradictoires, *s'excluant mutuellement*, opposés, dans tous les phénomènes et processus de la nature (dont ceux de l'esprit de la société). La condition pour connaître tous les processus de l'univers dans leur « *automouvement* », dans leur développement spontané, dans leur vie vivante, est de les connaître comme unité de contraires. Le développement est « lutte » des contraires. Les deux conceptions fondamentales (ou les deux possibles ? ou les deux observées dans l'histoire) du développement (de l'évolution) sont : le développement comme diminution ou augmentation, comme répétition, et le développement comme unité des contraires (dédoublement de l'un en contraires s'excluant mutuellement et rapports réciproques entre eux). [...] La première conception est morte, terne, desséchée. La deuxième est pleine de vie. *Seule* la deuxième donne la clef de l'« auto mouvement » de tout ce qui est ; seule elle donne la clef des « sauts », de l'« interruption dans la gradation », du « changement en contraire », de l'abolition de l'ancien et de la naissance du nouveau. L'unité (coïncidence, identité, équivalence) des contraires est conditionnelle, temporaire, transitoire, relative. La lutte entre contraires s'excluant mutuellement est absolue, comme sont absolus le développement et le mouvement⁸³⁵.

Mis à part l'insupportable et l'incompréhensible jargon, deux choses doivent attirer l'attention. D'abord, l'idée de « sauts » – nous y reviendrons. Ensuite, que le mouvement dialectique de la matière est lutte perpétuelle entre des forces *irréconciliables* (ce qui avec Hegel était synthèse, soit assimilation partielle réciproque, n'est maintenant que « l'abolition de l'ancien ») et que les moments d'unité ne sont que *provisaires*. Sur le plan social, cette polarisation se manifeste dans l'antagonisme des classes. L'histoire, en vertu du matérialisme historique défini par Lénine, se résume donc à un combat à mort entre deux classes. La victoire finale est inéluctable, le parti n'a qu'à chasser ceux et celles qui se dressent sur son chemin. Seront qualifiés de réactionnaires les groupes « bourgeois » ou « petit-bourgeois » qui refusent de se plier à l'avènement de la classe,

⁸³⁴ Hannah Arendt, *L'Humaine condition*, op. cit., p. 659 : « Mais ni liberté ni aucun autre sens ne peuvent jamais être produit d'une activité humaine où la table est clairement le produit final de l'activité du menuisier ». Un des défis de la philosophie d'Arendt est de retrouver le sens premier de l'action, d'une action qui n'est pas « contaminée » par l'*homo faber*.

⁸³⁵ Vladimir Lénine, *Sur la question dialectique*, 1915,
<https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1915/00/surlaquestion.htm>

c'est-à-dire aux décrets du parti, c'est-à-dire à la nature⁸³⁶. Deviendront morales les actions qui se font au nom de cette lutte :

Voilà pourquoi nous disons : la moralité considérée en dehors de la société humaine n'existe pas pour nous ; c'est un mensonge. La moralité pour nous est subordonnée aux intérêts de la lutte de classe du prolétariat. [...] Nous disions : est moral ce qui contribue à la destruction de l'ancienne société d'exploiteurs et au rassemblement de tous les travailleurs autour du prolétariat en train de créer la nouvelle société, la société communiste. [...] La morale communiste, c'est la morale qui sert cette lutte, qui unit les travailleurs contre toute exploitation, contre toute petite propriété privée, car la petite propriété met entre les mains d'un seul individu ce qu'a créé le travail de toute la société⁸³⁷.

4.2 Il faut renverser Marx sur sa tête. Marx et Engels avaient posé une série de conditions économiques pour la bonne réussite de la révolution. De la dialectique économique découlaient le partage de la propriété et la fin de l'État. Le développement avancé des moyens de production était une condition *sine qua non* à la réussite du prolétariat (voir la section 8.6 du premier chapitre). La Révolution russe ne répond à aucun de ces critères. Comment réconcilier les deux, la réalité avec l'orthodoxie marxiste ? Comment justifier l'existence de l'État et comment expliquer son renforcement progressif au nom d'une révolution qui avait pour but d'abolir la violence en l'éradiquant ?

⁸³⁶ Alain Besançon, *op. cit.*, p. 266.

⁸³⁷ Vladimir Lénine, *Les Tâches des unions de la jeunesse*, 1920, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1920/10/vil19201002.htm>. Je dois à Besançon d'avoir pu identifier ce texte. Cette idée d'une lutte active et sanglante entre deux classes avait été nouvellement « théorisée » par Trotski, notamment. Encore une fois, les exemples sont nombreux. Pour n'en citer qu'un : Léon Trotski, *Leur Morale et la nôtre*, 1938, <https://www.marxists.org/francais/Trotsky/livres/morale/morale.htm> : « Deux classes décident du sort de l'humanité : la bourgeoisie impérialiste et le prolétariat. La dernière ressource de la bourgeoisie est le fascisme, qui remplace les critères historiques et sociaux par des normes biologiques et zoologiques de façon à se libérer de toute restriction dans la lutte pour la propriété capitaliste. La civilisation ne peut être sauvée que par la révolution socialiste. Pour accomplir ce bouleversement, le prolétariat a besoin de toutes ses forces, de toute sa détermination, de toute son audace, de toute sa passion impitoyable. Par-dessus tout, il doit être entièrement libéré des fictions de la religion, de la "démocratie" et de la morale transcendantale – autant de chaînes forgées par l'ennemi pour le mater et le réduire à l'esclavage. Seul est moral ce qui prépare le renversement total et définitif de la bestialité capitaliste, et rien d'autre. Le salut de la révolution – voilà la loi suprême ! [...] Une compréhension claire de la corrélation entre les deux classes fondamentales – la bourgeoisie et le prolétariat à l'époque de leur lutte à mort – nous révèle la signification objective du rôle des moralistes petits-bourgeois. Leur trait essentiel est l'impuissance : impuissance sociale en raison de la dégradation économique de la petite-bourgeoisie ; impuissance idéologique en raison de la peur de la petite-bourgeoisie face au déchaînement monstrueux de la lutte de classes. De là naît la tendance du petit-bourgeois, éduqué ou ignorant, à freiner la lutte des classes » (p. 26).

La solution à ce problème se trouve dans la théorie des « bonds » et des « sauts ». Elle est, encore une fois, « dialectique ». Trotski en a fourni les premiers rudiments. Dans l'introduction de son *Histoire de la révolution russe*, il esquisse « la loi du développement combiné » pour désigner le rattrapage imposé aux pays les moins développés (comme la Russie de l'époque) qui entrent dans la révolution. Selon la loi, un pays arriéré avait l'obligation d'accélérer le processus d'industrialisation et de préparer du même coup la société communiste et pouvait utiliser les pouvoirs de l'État pour ce faire⁸³⁸. Dans les textes, on recourt le plus souvent aux images de la grande chaîne et du maillon. Avant de critiquer l'étatisme du nouveau régime russe, « [i]l faut savoir trouver, à chaque moment donné, le maillon précis dont on doit se saisir de toutes ses forces pour retenir toute la chaîne et préparer solidement le passage au maillon suivant » ; « l'ordre de succession des maillons, leur forme, leur assemblage et ce qui les distingue les uns des autres, ne sont pas aussi simples, ni aussi rudimentaires dans une chaîne d'évènements historiques que dans une chaîne ordinaire, sortie des mains d'un forgeron⁸³⁹ ». La Russie est économiquement un chaînon faible mais politiquement il devance les autres États, il lui était donc permis de sauter

⁸³⁸ Lewin Moshe, *La Formation du système soviétique*, trad. de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1987, p. 441. En fait, les indications de Trotski précèdent de plusieurs années l'*Histoire de la révolution russe*. Dans Jean Baechler (dir.), *Politique de Trotsky [sic]*, Armand Colin, Paris, 1968, on trouve déjà en 1905, p. 222 : « La révolution russe crée, à notre avis, les conditions par lesquelles le pouvoir peut (et, en cas de victoire de la révolution, doit) passer aux mains du prolétariat, avant que les politiciens du libéralisme bourgeois aient la possibilité de développer en entier leur génie gouvernemental ». Voir aussi la formulation « scientifique » de Nikolaï Ivanovitch Boukharine, *Économie de la période de transition*, 1920, https://www.marxists.org/francais/boukharine/works/1920/boukh_trans.pdf : « Si nous considérons le processus révolutionnaire dans sa portée mondiale, nous pouvons alors généraliser de la façon suivante : le processus révolutionnaire mondial débute dans des systèmes économiques au niveau le plus bas par rapport à l'économie mondiale, où la victoire du prolétariat est aisée, mais où la cristallisation de nouveaux rapports est plus difficile ; la vitesse de l'offensive révolutionnaire est inversement proportionnelle à la maturité des rapports capitalistes et au type de révolution » (p. 104). Boukharine est l'idéologue de Staline qui prétend se battre contre l'influence pernicieuse de Trotski.

⁸³⁹ Vladimir Lénine, *Les Tâches immédiates du pouvoir des Soviets*, 1918, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1918/04/vil19180428.htm>. Un autre exemple, dans *Idem*, 1922, XI^e Congrès du P.C., <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1922/04/d11c/vil19220400-01c11.htm> : « Les évènements politiques sont toujours très embrouillés et très complexes. On peut les comparer à une chaîne. Pour saisir toute la chaîne il faut s'accrocher à son maillon principal. On ne peut choisir artificiellement le maillon auquel on voudrait s'accrocher ».

l'étape de la démocratie bourgeoise. Comme le remarque Rubel, dont les analyses sont indispensables pour s'orienter dans toutes ces questions, « il suffisait de créer les conditions matérielles du socialisme, autrement dit d'instituer une économie bourgeoise sans bourgeoisie, un capitalisme sans capitalistes⁸⁴⁰ ».

Lénine, en 1918 pour qualifier ce travail de la période de transition, se réfèrera au taylorisme. L'organisation du travail dans la société qui accomplit la révolution du prolétariat de Marx et de Engels, le « capitalisme d'État », se doit d'imiter le taylorisme :

Comparé aux nations avancées, le Russe travaille mal. Et il ne pouvait en être autrement sous le régime tsariste où les vestiges du servage étaient si vivaces. Apprendre à travailler, voilà la tâche que le pouvoir des Soviets doit poser au peuple dans toute son ampleur. Le dernier mot du capitalisme sous ce rapport, le système Taylor, allie, de même que tous les progrès du capitalisme, la cruauté raffinée de l'exploitation bourgeoise aux conquêtes scientifiques les plus précieuses concernant l'analyse des mouvements mécaniques dans le travail, la suppression des mouvements superflus et malhabiles, l'élaboration des méthodes de travail les plus rationnelles, l'introduction des meilleurs systèmes de recensement et de contrôle, etc. La République des Soviets doit faire siennes, coûte que coûte, les conquêtes les plus précieuses de la science et de la technique dans ce domaine. Nous pourrions réaliser le socialisme justement dans la mesure où nous aurons réussi à combiner le pouvoir des Soviets et le système soviétique de gestion avec les plus récents progrès du capitalisme. Il faut organiser en Russie l'étude et l'enseignement du système Taylor, son expérimentation et son adaptation systématiques. Il faut aussi, en visant à augmenter la productivité du travail, tenir compte des particularités de la période de transition du capitalisme au socialisme, qui exigent, d'une part, que soient jetées les bases de l'organisation socialiste de l'émulation et, d'autre part, que l'on use des moyens de contrainte, de façon que le mot d'ordre de la dictature du prolétariat ne soit pas discrédité par l'état de déliquescence du pouvoir prolétarien dans la vie pratique⁸⁴¹.

Au début de l'année 1921, à la suite de la répression sanglante de la révolte ouvrière à Kronstadt, après que le parti bolchevique aura militarisé plus de deux mille entreprises, Trotski développera une série de thèses (qui ne feront pas l'unanimité) sur la militarisation du travail⁸⁴². Selon Trotski, l'État avait l'obligation d'encadrer le travailleur. L'ouvrier devait obéir comme un soldat aux ordres de la nouvelle direction et tout manquement, tout absentéisme, tout retard serait

⁸⁴⁰ Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, op. cit., p. 239. Ici, on cite souvent les quelques lettres de Marx à Vera Zassoulitch sur la commune russe, écrites en 1881. La lecture mérite le détour. Ces lettres nuancent les idées qu'on se fait sur le scientisme intransigeant du *Capital*.

⁸⁴¹ Vladimir Lénine, *Les Tâches immédiates du pouvoir des Soviets*, op. cit. Lire « Sur l'infantilisme de gauche ».

⁸⁴² Je reprends les informations de Stéphane Courtois (dir.), *Le Livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont, 1997.

traité comme un crime de guerre. Il n'y aurait plus de grèves et les syndicats implémenteraient les directives du Parti. Lénine insistera : « C'est seulement si le prolétariat et les paysans pauvres trouvent en eux assez de conscience, d'attachement à leur idéal, d'abnégation, de ténacité, que la victoire de la révolution socialiste sera assurée⁸⁴³ ». L'aliénation n'est plus une réalité du travail, mais une mauvaise disposition que les nouveaux ouvriers de l'État russe se doivent de combattre intérieurement en faisant preuve d'enthousiasme. Le prolétaire, sachant qu'on l'emploie pour édifier la société de l'avenir, accepte de sacrifier sa force de travail pour le bien futur. La révolution communiste devient la révolution menée en vue de construire le communisme. Non pas la fin de l'histoire, mais l'édification perpétuelle d'une virtualité présente dans l'histoire⁸⁴⁴. Dans son traité, Boukharine dira exactement la même chose. Je cite en longueur ce chef-d'œuvre d'idéologie pour qu'on apprécie comment la dialectique, au nom de l'histoire, dans les mains de personnes habiles, finit par valider toutes les pensées, aussi contradictoires soient-elles :

Par suite, une *discipline contraignante* devient absolument indispensable et son caractère contraignant est d'autant plus fortement ressenti que la discipline interne est moins volontairement acceptée, c'est-à-dire plus faible est l'esprit révolutionnaire d'une couche ou d'un groupe du prolétariat donnés. Même l'avant-garde du prolétariat unie au parti de la révolution, au parti communiste, établit une telle *autodiscipline contraignante* dans ses propres rangs ; celle-ci est peu ressentie par la plupart des éléments de cette avant-garde, car elle correspond à ses motivations internes, mais elle n'en est pas moins réelle. Elle n'est pas établie par une force étrangère, mais est l'expression même de la volonté collective, obligatoire pour chacun.

Dans la période de transition, l'auto-activité de la classe ouvrière s'acquiert en même temps que la contrainte établie par la classe ouvrière en tant que classe pour soi, pour toutes ses parties. La contradiction entre la contrainte et l'esprit d'initiative s'exprime dans le caractère contradictoire de cette même période de transition, alors que le prolétariat est *déjà* sorti du cadre de la contrainte capitaliste, mais n'est *pas encore* devenu le forgeron de la société communiste.

L'une des principales formes de contrainte de type nouveau, qui s'applique à la classe ouvrière elle-même, est l'élimination de ce que l'on appelle « la liberté du travail ». Celle-ci dénotait dans la société capitaliste l'une des multiples fictions de cette société, tandis qu'en réalité, le monopole des moyens de production détenus par les capitalistes *contraignait* les travailleurs à vendre leur force de travail. Cette « liberté » se réduisait en premier lieu à une possibilité relative de *choix* du patron (passage d'une usine à une autre), possibilité de « donner son congé » et « d'être congédié ». En second lieu, cette « liberté » supposait *une concurrence entre les travailleurs eux-mêmes*. Dans cette dernière acception, la « liberté du travail » est déjà partiellement surmontée par les *organisations de travailleurs* pendant la période capitaliste, en

⁸⁴³ Vladimir Lénine, *op. cit.*

⁸⁴⁴ Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 126 : « La révolution devient rupture continuée avec l'histoire, elle se voit de partout, mais on ne peut jamais l'approcher, la rejoindre. La dialectique avait établi entre le présent et le passé un double rapport, de continuité et de discontinuité ».

ce sens que les syndicats ouvriers ont en partie éliminé la concurrence des travailleurs entre eux en les unissant, en poussant à l'organisation les éléments atomisés de la classe, en les rassemblant et les rendant plus forts dans leur lutte contre la classe des capitalistes. Les syndicats ouvriers ont exigé que seuls leurs membres soient admis dans les usines ; ils ont boycotté (c'est-à-dire employé la violence) les briseurs de grève, cette représentation vivante de la « liberté du travail » bourgeoise, etc... Avec la dictature du prolétariat la question de « l'employeur » n'est plus posée du fait de « l'expropriation des expropriateurs ». D'autre part, les résidus de non-organisation, de désolidarité, d'individualisme, de corporatisme étroit, les vices de la société capitaliste, se manifestent dans la méconnaissance des tâches *du prolétariat tout entier* qui convergent dans les tâches et les exigences de la dictature soviétique et de l'État des travailleurs. Comme il est nécessaire que ces tâches soient accomplies à tout prix, il est compréhensible qu'il soit nécessaire, du point de vue du prolétariat c'est-à-dire au nom d'une liberté effective et non fictive de la classe ouvrière, de limiter ce qu'on appelle la « liberté du travail ». Car celle-ci n'est pas conciliable avec une économie correctement organisée et « planifiée », ni avec une répartition de la « force de travail » y correspondant. Par suite, le régime du travail obligatoire et de la répartition étatique de la force de travail dans la dictature du prolétariat révèle déjà un degré relativement élevé d'organisation de l'ensemble de l'appareil et de stabilité du pouvoir du prolétariat en général. Pour le régime capitaliste, la contrainte est justifiée par ce qu'on appelle « l'intérêt général » alors qu'en réalité il s'agit de l'intérêt des groupes capitalistes. Pour la dictature du prolétariat par contre, la contrainte est réellement l'instrument de la majorité dans l'intérêt de cette majorité.

D'un point de vue historique plus large, la contrainte exercée par le prolétariat sous toutes ses formes, depuis la fusillade jusqu'au service du travail obligatoire, est, aussi paradoxal que cela puisse paraître, la méthode d'élaboration d'une humanité communiste à partir des matériaux humains de l'ère capitaliste⁸⁴⁵.

5. Staline et Mao

5.1 La dialectique du camarade Staline. En 1931, par un décret de Staline, le matérialisme dialectique est rattaché au « marxisme-léninisme ». Il s'agit d'énumérer les lois de la dialectique dans chaque discipline (histoire ou biologie de Lyssenko, etc.) et de spécifier leur conformité avec la mentalité ouvrière. Ce nouveau système, nommé *diamat*, influencera les travaux intellectuels des pays socialistes⁸⁴⁶. En 1938, Staline écrit l'essai *Le Matérialisme Dialectique et le matérialisme*, tentative de synthèse (somme toute pas aussi mauvaise qu'on le voudrait) et corrections. Dans de longs paragraphes qu'il est inutile de résumer, Staline fait grand cas de loi de la dialectique des changements quantitatifs en changements qualitatifs. Nous retrouverons aussi ce que Lénine, Boukharine et Trotski s'attardaient à théoriser : un millénarisme au nom duquel « la

⁸⁴⁵ Nikolai Ivanovitch Boukharine, *op. cit.*, p. 98-101. Je cite en longueur parce que la critique (Rubel mis à part) n'a pas l'habitude de se référer à ce texte.

⁸⁴⁶ Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, *op. cit.* (J'ai perdu la page.)

valeur inconditionnelle d'un avenir, proclamé à la fois parfait et inévitable, justifierait de proche en proche tous les actes, si cruels soient-ils, de ceux qui sont les constructeurs de l'idéal, tous les événements, si mystérieux puissent-ils paraître, de l'Histoire qui conduit au but ultime⁸⁴⁷ ». Staline pourfend les petits-bourgeois qui s'indignent de la dictature du prolétariat et qui militent au nom de la démocratie libérale (bourgeoise). En témoigne la dialectique, il ne saurait exister de valeur fixe. En conséquence, « s'il est vrai que tous les phénomènes sont liés entre eux et se conditionnent réciproquement, il est clair que tout régime social et tout mouvement social dans l'histoire doivent être jugés, non du point de vue de la "justice éternelle" ou de quelque autre idée préconçue [...] mais du point de vue des conditions qui ont engendré ce régime et ce mouvement ». L'esclavagisme de l'Antiquité est légitime dans une société primitive, mais il ne saurait être valide dans une société plus avancée. On peut se battre pour la bourgeoisie pendant les années du Tsar, mais comme la Russie a récemment atteint une nouvelle étape historique, ces valeurs ne peuvent être que désuètes. La conclusion, dialectique et logique, se tire d'elle-même : « [R]evendiquer l'institution de la république démocratique bourgeoise dans les conditions actuelles de l'U.R.S.S. serait un non-sens, serait contre-révolutionnaire, car la république bourgeoise par comparaison avec la république soviétique est un pas en arrière⁸⁴⁸ ».

⁸⁴⁷ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, op. cit., p. 506.

⁸⁴⁸ Joseph Staline, *Les Questions sur le léninisme*, trad. non signée, Moscou, Éditions en Langues Étrangères, 1949, p. 716. Dans les *Questions de méthode*, op. cit., Sartre, qui reproche au Parti de s'isoler et de pervertir la lutte idéologique en faisant de la théorie un « savoir pur et figé » et de la pratique un « empirisme sans principes et qui cherchera à sauver la praxis révolutionnaire du marxisme par l'adjonction du projet subjectif », ne dit pas autre chose quand il écrit : « Pourtant, il faut nous entendre : cette sclérose ne correspond pas à un vieillissement normal. Elle est produite par une conjoncture mondiale d'un type particulier ; loin d'être épuisé, le marxisme est tout jeune encore, presque en enfance : c'est à peine s'il a commencé de se développer. Il reste donc la philosophie de notre temps : il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées. Nos pensées, quelles qu'elles soient, ne peuvent se former que sur cet humus ; elle doivent se contenir dans le cadre qu'il leur fournit ou se perdre dans le vide ou rétrograder. [...] Pour nous la vérité devient, elle est et sera devenue. C'est une totalisation qui se totalise sans cesse ; les faits particuliers ne signifient rien, ne sont ni vrais ni faux tant qu'ils ne sont pas rapportés par la médiation de différentes totalités partielles à la totalisation en cours » (p. 32).

Staline prétend avoir trouvé les lois objectives de la société. « Par conséquent, le socialisme, rêve d'un avenir meilleur pour l'humanité qu'il était autrefois, devient une science ». Les idées du prolétariat ne sont que le reflet fidèle de la réalité objective du matérialisme. « Par conséquent, la liaison entre la science et l'activité pratique, entre la théorie et la pratique, leur unité, doit devenir l'étoile conductrice du prolétariat⁸⁴⁹ ». La ligne d'action pour Marx relevait de l'étude des faits. Désormais, elle n'est plus qu'une « ligne de conduite par contrainte pure [qui] se suffit à soi-même⁸⁵⁰ ». L'État ne cesse de croître ? La dialectique veut qu'il le fasse, car la disparition de l'État ne peut être précédée que par sa croissance absolue. L'État élimine les koulaks ? Quoi de plus naturel ! La dialectique veut que la lutte des classes s'accélère pendant la phase de transition. C'est encore au nom de la science du parti que Staline, pour augmenter la production socialiste, abolira les quelques formes d'égalité salariale, créant du même coup des inégalités qui dépassaient celles des pays capitalistes. *Animal Farm* reste, sur le sujet, le meilleur livre. À la toute fin, les quelques animaux vivants ne parviennent plus à différencier les cochons de Napoléon (Staline) des hommes contre lesquels ils avaient jurés de se libérer⁸⁵¹.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 722.

⁸⁵⁰ Jacques Ellul, *op. cit.*, p. 169. Voir aussi Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 97 : « Le parti incarne le pôle du savoir et de l'action, il attire à soi ceux qui n'ont que faire de la théorie, parce qu'il est la théorie, et ceux qui n'ont que faire de la pratique, parce qu'il est la pratique ».

⁸⁵¹ Une note toutefois. *Animal Farm* est en partie responsable de la reconstruction du mythe suivant lequel qu'à la base la Révolution russe a été un franc succès et que ce n'est qu'à partir de Staline que les choses se sont avilées. On ne sait pas si Old Major est Marx ou Lénine. La logique veut qu'il soit Lénine. Le cas échéant, la lecture de la Révolution russe d'Orwell est complètement erronée. Dans ses livres Rubel essaie d'expliquer que la révolution russe de Lénine n'était qu'une révolution bourgeoise qui, derrière la phraséologie marxiste, aura eu pour seul mérite de mêler l'abnégation avec la violence capitaliste. Voir « Sur l'infantilisme de gauche » (1918) de Lénine : « Tant que la révolution tarde à "éclore" en Allemagne, notre devoir est de nous mettre à l'école du capitalisme d'Etat des Allemands, de nous appliquer de toutes nos forces à l'assimiler, de ne pas ménager les procédés dictatoriaux pour l'implanter en Russie encore plus vite que ne l'a fait Pierre 1^{er} pour les mœurs occidentales dans la vieille Russie barbare, sans reculer devant l'emploi de méthodes barbares contre la barbarie ». Dans ses brillantes *Leçons sur la société industrielle*, Aron observera que la société capitaliste et la société russe de l'U.R.S.S. répondent toutes deux à la logique industrielle.

5.2 La dialectique du camarade Mao. Les contributions de Mao à la question figurent dans les articles « De la pratique » et « De la contradiction », écrits en 1937⁸⁵². Pour des raisons qui ne tiennent pas seulement à la qualité de la traduction, la prose de Mao est plus élégante que celle de Staline, mais les idées qui y sont exposées ne diffèrent pas de celles des autres. Le maoïsme ne se réduit certainement pas au stalinisme ou au léninisme, mais sur ce point on peine à trouver quoi que ce soit de nouveau. Mao, d'ailleurs, vulgarise le léninisme pour ses contemporains⁸⁵³. Le matérialisme dialectique sert le prolétariat et la vérité est déterminée par la pratique sociale, dans un va-et-vient intelligible et continu entre la pratique et la théorie. On remarque cela dit chez Mao une certaine curiosité pour les questions relevant de la « théorie dialectique de la compréhension ». Encore une fois, il n'y a rien de particulièrement innovateur, mais Mao se concentrera surtout sur « l'observation dialectique du monde » :

La conception dialectique du monde nous apprend surtout à observer et à analyser le mouvement contradictoire dans les différentes choses, les différents phénomènes, et à déterminer, sur la base de cette analyse, les méthodes propres à résoudre les contradictions. C'est pourquoi la compréhension concrète de la loi de la contradiction inhérente aux choses et aux phénomènes est pour nous d'une importance extrême⁸⁵⁴.

⁸⁵² Les chefs du Parti communiste chinois, encore aujourd'hui, comme Staline et comme Mao avant eux, ont le devoir de faire « avancer » la théorie. Xi Jinping n'échappe pas à la règle, bien que son livre, *The Governance of China* (trad. non signée, Foreign Languages Press, 2014) n'ait pas eu la diffusion qu'il espérait et s'en tient à des phrases générales et pratiques. Dès les premières pages, on lit : « In contemporary China upholding the theory of socialism with Chinese characteristics means upholding Marxism in its true sense » (p. 10) . Xi Jinping intègre à sa théorie les acquis de Deng Xiaoping et de Hu Jintao, ses prédécesseurs, pour mieux pointer du doigt l'horizon. S'ensuit une série de mot-clés (The Four Cardinal Principles, the Four risks, The Scientific Outlook on Development, The Mass line, The Chinese dream, etc.) scandés dans des pages qui peuvent décontenancer. Une fois cette première difficulté soulevée, le lecteur est à même de comprendre les ambitions politiques du Parti. Cette manière de faire de la politique a évidemment de quoi surprendre. Un politicien américain ou canadien qui se proposerait d'avoir des idées théoriques et de les écrire serait condamné à s'aliéner des pans entiers de l'électorat et à ne jamais gagner le vote populaire. Nos politiciens, au mieux, commanditent des écrivains fantômes pour écrire leurs biographies (Justin Trudeau en a plus qu'une) et leurs mémoires.

⁸⁵³ Mao Zedong, *Textes choisis*, trad. non signée, Chine, Éditions en Langues Étrangères, 1972, p. 81-82 : « [L]e marxisme-léninisme est reconnu comme vérité non seulement parce que cette doctrine a été scientifiquement élaborée par Marx, Engels, Lénine et Staline, mais par ce qu'elle a été confirmée par la pratique ultérieure de la lutte révolutionnaire de classe et de la lutte révolutionnaire pour la libération de la nation. Le matérialisme dialectique est une vérité générale parce que personne, dans sa pratique, ne peut sortir de ce cadre ».

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 95. Jean Grenier, cité par Camus, dans son *Essai sur l'orthodoxie*, sur lequel nous reviendrons, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1938, p. 160 : « La logique dialectique est le type même de la sophistique parce que, non contente de reconnaître les véritables contrariétés qui existent dans les choses, elle transforme cette contrariété en contradiction et l'érige en absolu dans la pensée. Celle-ci se trouve donc abandonnée aux fluctuations des choses, sans

La dialectique n'est pas seulement une ligne du parti ou un état de société mais surtout une manière de réfléchir. Le maoïsme, nous l'avons vu, a la prétention d'éduquer ses sujets et de corriger leurs mauvaises pensées. Il s'octroie les droits et le devoir moral d'enseigner le cours dialectique de la matière à ses criminels récalcitrants. La dialectique s'apprend, avec un peu d'acharnement et de méthode il y a véritablement moyen de concilier le facteur subjectif avec le facteur objectif. Alors, pour citer Arendt, « le processus de l'action, s'il est cohérent, procédera à la création d'un monde où le postulat deviendra un axiome au sens de ce qui va de soi⁸⁵⁵ ».

6. L'Idéologie

6.1 Une fatalité terminologique. La notion est partout et avec un peu de zèle, on compile les définitions pour se rendre compte que les auteurs, sans jamais dire la même chose, disent toujours la même chose :

Une idéologie est très littéralement ce que son nom indique : elle est la logique d'une idée. Son objet est l'histoire, à quoi « l'idée » est appliquée ; le résultat de cette application n'est pas un ensemble d'énoncés sur quelque chose qui *est*, mais le déploiement d'un processus perpétuellement changeant. L'idéologie traite l'enchaînement des événements comme s'il obéissait à la même « loi » que l'exposition logique de son « idée ». Si les idéologies prétendent connaître les mystères du processus historique tout entier, les secrets du passé, les dédales du présent, les incertitudes de l'avenir – c'est à cause de logique inhérente à leurs idées respectives⁸⁵⁶.

Une idéologie, dans la définition la plus générale et la plus simple que l'on puisse en donner, est une explication de l'histoire éclairant et justifiant les tâches politiques du moment. L'idéologie totalitaire a pour spécificité de proposer un moment à part, unique, décisif dans l'histoire : ou bien celui de son achèvement, ou bien celui de l'arrachement à son règne, compris comme une illusion temporaire, au profit du renouement de continuité avec l'ordre éternel des sociétés humaines et les lois immuables de la domination. Fin de l'histoire ou sortie de l'histoire : deux scénarios logiquement équivalents, au bout du compte. Deux scénarios convoquant l'absolu à l'intérieur de la sphère du devenir pour le placer à portée de l'action humaine. Seuls de tels

jamais oser juger, jusqu'au jour où un "penseur" peu scrupuleux décide que le mouvement dialectique se dirige à force de synthèses vers l'apothéose de l'État prussien ou d'une dictature de nation, de race ou de classe. Le résultat est aussi fâcheux pour les rapports sciences-philosophie. De bonne foi le savant croira retrouver dans les moindres phénomènes qu'il étudie une "dialectique" qui sera irréfutable en effet, puisque verbale. Le philosophe confondra son domaine avec celui de l'histoire et des sciences naturelles ; il considérera comme des arguments décisifs certains faits ou certaines conceptions à la mode qui, étant démenties plus tard, feront rire de sa "philosophie" ».

⁸⁵⁵ Hannah Arendt, *L'Humaine condition*, op. cit., p. 668.

⁸⁵⁶ *Idem*, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 825.

discours ont une vocation authentiquement idéocratique, en fonction du projet qui les a animés de dominer l'histoire du dedans de l'histoire⁸⁵⁷.

Le concept d'idéologie est passible de diverses définitions, mais il ne fait pas de doute que l'idéologie n'a rien d'un théorème géométrique, qu'elle n'a pas à satisfaire au principe de non-contradiction pas plus qu'elle ne doit être nécessairement originale. L'idéologie n'est pas seulement une élaboration logique et rationnelle, comme un système philosophique ou une théorie scientifique. Dans toute idéologie entre une part d'émotion, une part mythique, une part normative, une part logique ; toute idéologie a une fonction pratique, non pas théorique ; elle propose des modèles de comportement, plutôt qu'elle ne suggère des méthodes de connaissance⁸⁵⁸.

Le terme d'idéologie désigne ici deux choses, qui sont à mes yeux constitutives du tuf même de la conscience révolutionnaire. D'abord, que tous les problèmes individuels, toutes les questions morales ou intellectuelles sont devenues politiques, et qu'il n'y a pas de malheur humain qui ne soit justiciable d'une solution politique. Ensuite que, dans la mesure où tout est connaissable, et tout transformable, l'action est transparente au savoir et à la morale ; les militants révolutionnaires identifient donc leur vie privée à leur vie publique et à la défense de leurs idées : logique formidable qui reconstitue, sous une forme laïcisée, l'investissement psychologique des croyances religieuses⁸⁵⁹.

La variation du mot en extension et compréhension est à peu près illimitée : « idéologie » peut couvrir toute production de représentations dans la vie sociale dans la mesure où cette production est montrée contingente et variable, ce qu'elle est nécessairement, – *ou* un ensemble d'idées (de valeurs, de projets) censé propre à un groupe social ou à une classe sociale (quoiqu'aucune classe empirique n'a jamais adhéré en bloc à un ensemble unanime d'idées), – *ou* des idées, conceptions et valeurs qui servent à légitimer un pouvoir *dit* politique (ou encore dans le sens extensif d'un Foucault, tout savoir qui étaye l'exercice d'un pouvoir quelconque exercé sur les hommes), – *ou* enfin un programme politique quel qu'il soit, de maintien, de réforme ou de bouleversement de l'ordre établi, dès lors des « idées » qui portent à l'action contre d'autres, armés d'autres idées, dans une société vue comme fondamentalement conflictuelles⁸⁶⁰.

Je pourrais continuer pendant plusieurs pages⁸⁶¹. J'estime avoir montré en quoi il ne fallait pas les confondre, mais on aperçoit tout de suite comment les philosophies de l'histoire de Hegel, Marx, Engels, Lénine, Staline et Mao jouent un rôle idéologique : elles érigent en absolu un ou une série d'axiomes à partir desquels elles brodent une vision globale du monde, vision qui servira à « donner sens » et à justifier les actions les plus irrationnelles et les plus contradictoires pendant

⁸⁵⁷ Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, op. cit., vol. 3, p. 681.

⁸⁵⁸ Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétations*, trad. de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2004, p. 126.

⁸⁵⁹ François Furet, *La Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2007, p. 39.

⁸⁶⁰ Marx Angenot, *L'Histoire des idées*, op. cit., p. 75.

⁸⁶¹ Pour une démonstration du genre, j'ai cru comprendre que le livre *L'Idéologie* de Raymond Boudon (Fayard, 1986) reste la meilleure référence.

une période indéterminée, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'un changement empêche ou force le détenteur de la vérité idéologique à abandonner ou à changer ce qu'il disait inviolable⁸⁶². Par vigilance et par goût du détail, on prendra soin de distinguer les bonnes intentions des uns et le cynisme des autres, la sincérité et l'avidité du pouvoir, les conséquences virtuelles et les actes barbares bien trop réels – le problème ne change pas. Indiscutables et indépassables, les principes de la nouvelle science ne tolèrent aucun fait qui se déroberait à leur autorité. Camus : « La morale, quand elle est formelle, dévore⁸⁶³ ». L'écrivain Soljenitsyne, dans *L'Archipel du goulag*, compare les scélérats de la littérature à ceux de l'histoire pour mieux souligner la cruauté des deuxièmes : « Voyez tous ces scélérats de Shakespeare : leur imagination et leur force intérieure ne vont pas plus loin qu'une dizaine de cadavres : parce qu'ils n'ont pas d'idéologie » ; « L'idéologie ! C'est elle qui donne au crime sa justification et au scélérat la fermeté durable dont il a besoin. Elle lui fournit la théorie qui lui permet de blanchir ses actes à ses propres yeux comme à ceux des autres et de recueillir, au lieu de reproches et de malédictions, louanges et témoignages de respect⁸⁶⁴ ». Comme le Saint-Just dépeint par Camus, les doctrinaires de l'idéologie éliminent le faux pour mieux affirmer le vrai. Peu importe les conséquences : « il n'y a que le résultat qui compte⁸⁶⁵ ! ». D'où la terreur qui prépare l'histoire non pour le bonheur des hommes et la félicité de l'espèce mais avec la seule intention de valider la loi du mouvement. Bricolée à l'aide de mots-clés abstraits, figée dans une série de formules publicitaires, de proverbes et de slogans⁸⁶⁶, articulée dans un vocabulaire

⁸⁶² Emil Cioran a écrit plusieurs bons livres sur le sujet.

⁸⁶³ Albert Camus, *L'Homme révolté*, dans *op. cit.*, p. 532.

⁸⁶⁴ Alexandre Soljenitsyne, *L'Archipel du goulag*, éd. de Natalia Soljenitsyne, Paris, Fayard, 2014, p. 135.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 589.

⁸⁶⁶ « In order really to master Mao Tse-Tung's thought, it is essential to study many of Chairman Mao's basic concepts over and over again, and it is best to memorize important statements and study and apply them repeatedly. [...] We have compiled Quotations from Chairman Mao Tse-tung in order to help the broad masses learn Mao Tse-Tung's thought more effectively. In organizing, their study, units should select passages that are relevant to the situation, their

infantile, répétée et martelée de manière incantatoire et permanente, l’immuable idéologie s’adapte à l’humeur du jour. À force de saturer la réalité de mots d’ordre et d’injonctions impérieuses, elle perd toute signification et se dilue dans l’immanence du caprice⁸⁶⁷. Dans un poème que je retranscris en entier, le poète et romancier Helmut Heißenbüttel dénonce cette mécanisation linguistique, langue de bois, novlangue condamnée à l’usure et la répétition abrutissante :

L’avenir du socialisme

personne ne possède qui que ce soit
 personne n’exploite
 personne n’opprime
 personne n’est exploité
 personne n’est opprimé
 personne ne gagne quelque chose
 personne ne perd quelque chose
 personne n’est maître
 personne n’est esclave
 personne n’est supérieur
 personne n’est subordonné
 personne ne doit rien à quiconque
 personne ne fait rien à quiconque

personne ne possède rien du tout
 personne n’exploite personne
 personne n’opprime personne
 personne n’est exploité par personne
 personne n’est opprimé par personne
 personne ne gagne rien
 personne ne perd rien
 personne n’est maître de personne
 personne n’est esclave de personne
 personne n’est supérieur de personne
 personne n’est subordonné de personne
 personne ne doit rien à personne
 personne ne fait rien à personne

tasks, the current thinking of their personnel, and the state of their work », dans la préface de Lin Piao du *Petit Livre rouge*, *Quotations from Chairman Mao Tse-Tung* (trad. non signée, Amazon, 2022).

⁸⁶⁷ Johan Chapoutot, *Le Nazisme et l’Antiquité*, Paris, PUF, 2012 p. 62 : « Les schèmes qui structurent la vision du monde nazie ont été ainsi projetés sans ménagement sur des milliers d’années d’histoire, relus, réinventés et réécrits pour venir étayer en retour ces mêmes schèmes. L’histoire devait ainsi servir à valider *a posteriori* les mêmes postulats idéologiques qui, précisément, en commandaient la réécriture. Cette validation empirique *ab historia* totalement factice vient boucler un cercle épistémologique vicieux où le mensonge engendre le faux et où, en retour, la fable nourrit le mensonge. Au fond, le message de l’histoire réécrite par les nazis est : ce que nous disons est vrai, car il en est ainsi, et, d’ailleurs, l’histoire montre qu’il en a toujours été ainsi. On omet cependant de préciser que l’“histoire”, au préalable, s’est vue assigner pour seule mission d’effectuer cette fonction validante. Sans plus de considération ou de respect pour l’histoire (*Geschichte*), la discipline historique [...] ne montre plus nul souci du passé, et se trouve tout entière au service du présent ».

tous possède tout
tous exploitent tous
tous oppriment tous
tous sont exploités par tous
tous sont opprimés par tous
tous gagnent tout
tous perdent tout
tous sont maître de tous
tous sont esclave de tous
tous sont des supérieurs de tous
tous sont des subordonnés de tous
tous doivent tout à tous
tous font tout à tous

tous ne possèdent rien
tous n'exploitent personne
tous n'oppriment personne
tous ne sont exploités par personne
tous ne sont opprimés par personne
tous ne gagnent rien
tous ne perdent rien

tous ne sont maître de personne
tous ne sont esclave de personne
tous ne sont supérieurs de personne
tous ne sont subordonnés de personne
tous ne doivent rien à personne
tous ne font rien à personne⁸⁶⁸

Ces conventions admises, il importe de préciser certaines questions⁸⁶⁹. Les réflexions autour de l'idéologie débouchent sur deux problèmes : celui de son repérage parmi les autres représentations/discours et celui de son explication (de son efficacité). Dans la pensée marxiste – qui continue à déterminer notre compréhension du concept – l'idéologie est pensée comme une fausseté, une déformation du réel, une image renversée qui possède des prétentions normatives (une mystification) et contre laquelle il revient à la science véritable (en l'occurrence, le marxisme) de lutter⁸⁷⁰. Dans cette perspective serait idéologique ce qui se dit scientifique et vrai à l'aide d'une

⁸⁶⁸ *Anthologie bilingue de la poésie allemande*, éd. de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, p. 1225-1227.

⁸⁶⁹ À partir d'ici, jusqu'à la prochaine sous-section, je paraphrase l'article « Idéologie » du *Dictionnaire de philosophie politique* (Quadriga, 2003) de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, quand je ne cite pas d'autres livres.

⁸⁷⁰ Régis Debray, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, op. cit., p. 134 : « Ce que sous-entend cette réduction de l'idéologie à une erreur (de conception) et par là même à un non-être virtuel (au regard de la "réalité concrète de l'histoire"), c'est la hiérarchie canonique de l'épistémé et de la *doxa*, indexée sur l'échelle immobile de

rhétorique et d'arguments prétendument scientifiques et qui, dans les faits, ne le serait pas. Une idéologie serait fausse en vertu de son incohérence, de ses erreurs factuelles, de ses aspects contradictoires ou encore parce qu'elle est infalsifiable. Mais la science qui réfute cette fausse normativité a elle aussi ses principes normatifs. En conséquence, ne risque-t-elle pas de passer pour une imposture en devenant elle-même idéologique (ce qui a été le cas du marxisme) ? Une authentique science parfaitement retranchée de l'erreur idéologique est-elle même possible ? En opposant la fausse image idéologique à la réalité, le marxisme ignore que cette réalité est un processus de médiation symbolique dans lequel elle se trouve elle-même engagée⁸⁷¹. Il étend à tous les phénomènes ce qu'il vaudrait mieux rattacher au seul domaine politique⁸⁷². On ne comprend pas non plus comment l'idéologie est produite et comment elle fonctionne. Le marxisme postule que les idéologies découlent des conditions matérielles, mais ces « conditions matérielles » désignent les entités les plus diverses. Se rapporte-t-on à l'appareil de l'État aux mains de la bourgeoisie, au capitalisme, etc. ? Quel rapport entre les conditions matérielles et l'idéologie ? Construisent-elles des représentations ou mettent-elles de l'avant des intérêts ? L'idéologie existait-elle avant l'apparition de la bourgeoisie ?

l'être et de l'apparaître. Le projet épistémologique marxiste admet pour présupposée une hiérarchie ontologique des objets du savoir (où la force motrice prend la place de l'être et les formes de conscience, de l'*apparaître*) [...]. L'erreur désigne le lieu infâme, celui du manque ».

⁸⁷¹ Paul Ricoeur, *L'Idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 12.

⁸⁷² Julien Freund, *L'Essence du politique*, op. cit., p. 430 : « La mystification la plus débile consiste sans doute à trouver partout, dans toute pensée et dans toute conception, une volonté ou même seulement un désir de mystification ». En la rattachant au politique, Freund, sur la même page, distingue vision du monde et idéologie : « Il y a une unilatéralité dans l'idéologie qui n'existe pas dans la conception du monde. Celle-ci est plus libre et pour ainsi dire plus esthétique, c'est-à-dire le foyer peut varier : la religion peut constituer le centre aussi bien que la morale, l'art, l'économie ou la pédagogie. L'idéologie est au contraire une vision essentiellement politique et seule la motivation de l'action change soit qu'elle s'appuie sur l'économie soit sur la religion soit sur un autre fondement. Tout au plus pourrait-on dire que l'idéologie est une conception du monde à base politique ». Je crois qu'il s'appuie sur Aron (son directeur de thèse). Je n'ai malheureusement pas le passage en question, mais en quelque part Aron fait la distinction entre l'image du monde (que tout le monde aurait) et la conception du monde (qui serait idéologique et politique). Voir aussi Marc Angenot, op. cit., p. 83 : « Le sens universel d'idéologie en fait un concept vide de sens ».

Contre ce mode de causalité, des sociologues comme Raymond Boudon ont rappelé que l'idéologie était avant tout une représentation, et qu'en tant que représentation on ne pouvait la subsumer à un mode de production ou à un vague intérêt, ou à des passions ou à des forces sociales, mais qu'on gagnait à expliquer les raisons qui sous-tendent l'adhésion intellectuelle qu'elle suscite⁸⁷³. Ce glissement propre aux démarches de Weber et de Vilfredo Pareto (qui n'utilise pas le mot d'idéologie) a pour effet de ne plus considérer la véracité de l'idéologie (illusion vs science), mais les justifications derrière son usage et sa capacité mobilisatrice⁸⁷⁴.

Jean Baechler a développé ce dernier point de vue dans son livre *Qu'est-ce que l'idéologie ?*. L'idéologie est définie en tant qu'« états de conscience liés à la politique » et comme « discours orienté par lequel une passion cherche à se réaliser dans une valeur⁸⁷⁵ ». Modalité du politique, elle est « une formation discursive polémique grâce à laquelle une passion cherche à réaliser une valeur par l'exercice du pouvoir dans une société ». Fidèle à Weber et à Pareto, Baechler postule que les valeurs ne sauraient être fondées en raison et qu'elles sont donc arbitraires. Par conséquent, le discours idéologique, par essence, est improuvable et irréfutable. « Une idéologie n'est ni vraie ni fausse, elle ne peut être qu'efficace ou inefficace, cohérente ou incohérente ». Contraint de se prouver aux yeux du monde (car il y a d'autres idéologies qu'il a l'obligation de vaincre), ce discours revendique la qualité de système par « phagocytose », en

⁸⁷³ Raymond Boudon, « “La rationalité axiologique” : une notion essentielle pour l'analyse des phénomènes normatifs », *Sociologie et sociétés*, vol. 21, n° 1, 1999.

⁸⁷⁴ Marc Angenot, *L'Histoire des idées*, op. cit., p. 424 : « L'idéologie est une pensée d'action, non de connaissance et d'explication. Elle a pour rôle de faciliter l'action concertée du groupe, en disqualifiant toute pensée critique et personnelle et en justifiant au nom de la “belle” fin les moyens utilisés. Sa force ne repose pas sur une analyse qui doute et se reprend ni sur une recherche patiente, mais sur l'enthousiasme et l'ardeur collective qu'elle suscite et les sacrifices qu'elle inspire. Elle ne raisonne pas, elle entraîne ; elle est une pensée faite pour les masses ». Voir aussi Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 417 : « Les idéologies à part entière ont toutes été créées, perpétuées et perfectionnées en tant qu'arme politique et non doctrine théorique. [...] Leur aspect scientifique est secondaire ».

⁸⁷⁵ Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1976, p. 21 et p. 60. Les prochaines citations sont de la même page et de la page 61. Pour plusieurs, la distinction entre idée, discours et représentation est surtout formelle.

absorbant tout ce qui lui est extérieur, ce qui lui permet de « se ratifier à l'infini en sous-systèmes⁸⁷⁶ ». Le discours idéologique mime alors la religion, l'éthique, la moralité, etc. ; il s'arroge leurs questionnements, fabrique et éclipse leurs réponses : sur l'existence du Mal, la nature du pouvoir et des conflits. Fausse science, il se déclare la seule science⁸⁷⁷. Son parasitisme n'a pour limite qu'une transcendance, qu'il nie. Sa survie (à l'idéologie) dépend de sa capacité à multiplier les interprétations, les jugements et à sans cesse évoluer, quitte à se contredire et à se compromettre, pourvu qu'elle séduise et qu'elle maintienne son efficacité.

Simple technique de pouvoir, l'idéologie se met au service de l'hégémonie d'un groupe. Jean Grenier recourt au terme d'orthodoxie pour dire d'elle qu'elle est « avant tout une doctrine d'exclusion⁸⁷⁸ ». Dans *L'Origine intellectuelle du léninisme*, Besançon fournit plusieurs exemples. L'idéologie bolchevique permet de délinéer une intelligentsia, au-delà des anciennes allégeances de classe. L'appartenance est mesurée au degré d'assimilation de la doctrine. Toute compromission est perçue comme un aveu de faiblesse. L'idéologie protège ensuite les membres de ce groupe de l'État. L'idéologie est un programme qui se propose de transformer la société ; l'élite intellectuelle essaye de dominer les fonctions de l'État. Enfin, l'idéologie sépare cette intelligentsia de la société civile. Le désintérêt de celle-ci, volontaire ou non, passe pour un acte de trahison. L'intelligentsia

⁸⁷⁶ *Ibid.*, p. 257. Voir du même auteur, *Les Phénomènes révolutionnaires*, Paris, PUF, 1970, p. 220 : « [U]n système idéologique est toujours en mesure d'intégrer des données nouvelles, en introduisant des hypothèses supplémentaires qui ne remettent pas en question les fondements du système ». La notion de système pour décrire les idéologies est parfois critiquée. Un système rigoureux de pensée a pour lui la cohérence de ses concepts et de ses axiomes, d'où on tire une série de conclusions. Les idéologies tronquent cette cohérence, en jonglant avec les propositions les plus contradictoires. D'où la critique d'Angenot : « Les Idéologies ne sont pas des systèmes », *Cahiers Ferdinand Saussure*, n° 45, 1991, http://www.jstor.org.proxy.bib.uottawa.ca/stable/27758437?loginSuccess=true&seq=4#page_sca_n_tab_contents. C'est un débat savant.

⁸⁷⁷ Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, op. cit., p. 290 : « Par voie de conséquence, toutes les théories scientifiques qui ne se réclament pas de cette idéologie sont décrétées non scientifiques, et les savants qui les défendent sont persécutés. On voit apparaître des êtres étranges : une génétique socialiste opposée à une génétique bourgeoise ; une physique aryenne opposée à une physique juive ; une mathématique matérialiste opposée à une mathématique idéaliste ».

⁸⁷⁸ Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, op. cit., p. 14.

emploie sa force et son art de persuasion pour absorber la société civile et la modeler à son image. L'idéologie produit un mode de vie particulier (de tendance ascétique) qui interdit les manquements et refoule les tentations de se désaffilier. La lutte entre l'idéologie, la société civile et l'État prend fin quand la première a soumis les deux autres⁸⁷⁹.

6.2.1 Idéologie et religion. La comparaison se fait d'elle-même. Reste à voir si elle est valide. Disons, pour faire simple, qu'elle permet d'élargir l'éventail de questions que provoque inévitablement une réflexion sur l'idéologie. Si l'idéologie est une religion, avons-nous vraiment fait le deuil du religieux ? Si l'idéologie est une religion, une politique qui ne serait pas religieuse serait-elle possible ? Comme il y a moyen d'écrire des choses intelligentes de tous les points de vue, comme ces questions sont polémiques (tout ce qui se rattache à la sécularisation est susceptible de déclencher les passions les plus serviles), les réponses se suivent et s'empilent les unes sur les autres sans jamais que le débat ne mène à quoi que ce soit. Et comment le pourrait-il ? Répondre de manière satisfaisante à ces questions exigerait que nous ayons une compréhension parfaite (complète) du phénomène religieux de telle sorte que nous puissions effectivement confirmer ou invalider le principe d'identité. Ce n'est pas le cas, le propre du religieux étant d'être fugitif et de se dérober par l'entremise d'un intermédiaire, la religion se prêtant à une infinité de définitions⁸⁸⁰. En ce sens, à défaut d'être absurdes, les certitudes, en la matière, ne sauraient être que

⁸⁷⁹ Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, op. cit., p. 122-124.

⁸⁸⁰ Emilio Gentile, « Political Religion: A Concept and Its Critics – A Critical Survey », *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, n°1, p. 27-28 : « The fundamental assumption of the scholars who deny the validity of the concept of political religion is the same as the one we have already seen in the case of civil religion, that is, we do not deal with a “true” religion, but only with a political use of metaphors, symbols and rituals of a religious kind in order to reach utilitarian goals. Consequently, these scholars do not consider the use of the term “religion” legitimate in order to define totalitarian political regimes which, in their turn, either openly or secretly, were effectively anti-religious or “political anti-religions”, according to Hermann Lübbe’s expression. It is obvious that the answer to the question of whether political religion and civil religion could be considered “true religions” depends on the definition of what a “true” religion actually is. Not even the definition of “true” religion enjoys an extensive consensus among scholars ».

tendancieuses. Sur ce sujet, Marc Angenot, qui recourt à la notion de *catachrèse*, a apporté, je crois, une alternative explicative d'un intérêt capital :

Relevons d'abord quelque chose qui affleure dans tous les textes, dans tous les discours « idéologiques » et qui peut être jugé selon les cas comme symptomatique ou simplement superficiel. Phénomène frappant par son abondance et sa récurrence mais qui pourrait ne relever que de la catachrèse, c'est à dire de ces métaphores lexicalisées qui – comme il en va de « feuille de papier » ou de « pied de la table » – sont « empruntées » à un autre champ sémantique/notionnel, en l'occurrence celui de la religion, mais sont cependant, par pauvreté du vocabulaire, les seuls mots qui se « présentent à l'esprit » du locuteur tout en signalant non pas une identité d'essence mais le manque irrémédiable de terme propre⁸⁸¹.

6.2.2 Idéologie et mythe. Les auteurs(je les cite plus bas) procèdent ici à une définition fonctionnaliste de la religion⁸⁸². Au risque de schématiser et d'encore alourdir la démonstration, essayons de reproduire l'argument tel qu'on le retrouve dans les livres. Il repose sur trois propositions. Proposition un : le mythe est conçu comme un récit fondateur grâce auquel un peuple s'approprie et cimente son identité. C'est un récit des origines qui « constitue par lui-même une compréhension totalisante qui ne sépare pas le passé du futur, le visible de l'invisible, la naissance de la mort : le mythe rassemble tout ce qui est épars, dispersé, partiel dans une visée intégrative et

⁸⁸¹ Marc Angenot, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière : trois concepts pour le XX^e siècle. Notes d'histoire conceptuelle*, Montréal, coll. « Discours Social », 2013, vol. 2, p. 286. Je retranscris la définition qui se trouve sur la page suivante. « Catachrèse : “Figure grâce à laquelle, en présence d'une idée, d'un objet, d'une réalité quelconque pour laquelle notre langue ne dispose d'aucun terme approprié, on se sert d'un autre terme, détourné de son usage ordinaire ; la condition de ce transfert réside dans l'analogie que l'objet nouveau doit présenter avec l'objet connu : ainsi disons-nous “un pied de table”, le “bras d'un fauteuil”, par analogie avec la constitution des êtres animés. Nous disons par catachrèse : “une feuille de papier”, “une langue étrangère”, un “timbre argentin” ». Angenot, à ma connaissance, est le seul à avoir apporté cette alternative féconde.

⁸⁸² Philippe Burin, « Political Religion: The Relevance of a Concept », *History and Memory*, vol. 9, 1997, p. 4 : « Still, does the interest of this perspective dispel the incertitude, and perhaps also the malaise, which are attached to the word religion ? As is shown by the recurring debate in the sociology of religions, especially regarding the modern forms of religion, the crux of the problem is how religion itself is defined. It is clear that if this definition is based on substantial criteria such as the supernatural and the hereafter, which are at the heart of the salvation religions, the comparison with political phenomena that are more or less overtly anti-Christian is soon exhausted. What remains is to adopt either a phenomenological definition, which relates to the religious rather than to a specific religion, or a functional definition, in the wake of Durkheim ». Sur la différence entre une définition substantialiste et une définition fonctionnaliste de la religion voir aussi Jean-Pierre Sironneau, *Métamorphoses du mythe et de la croyance*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 42-43 : « La première tend à exclure les religions séculières ou politiques de la définition de la religion (perspective exclusiviste), la seconde tend plutôt à l'inclure (perceptive inclusiviste), reconnaissant par là un caractère religieux à toutes ces formes modernes où s'observent des transferts de sacralité ».

signifiante⁸⁸³ ». Proposition deux : les régimes totalitaires ont édifié des idéologies qui se voulaient des constructions de monde :

Ce qui nous intéresse et nous retiendra, en d'autres termes, c'est l'idéologie en tant, d'une part, qu'elle se propose toujours comme une explication *politique* du monde, c'est-à-dire comme une explication de *l'histoire* (ou, si l'on veut, de la *Weltgeschichte*, entendue moins comme « histoire mondiale » que comme « monde-histoire », monde qui n'est fait que d'un procès, et de sa nécessité auto-légitimante) à partir d'un concept unique : le concept de race, par exemple, ou le concept de classe, voir celui d' « humanité totale » ; et en tant, d'autre part, que cette explication ou cette conception du monde (*Weltanschauung* : vision, intuition, saisie compréhensive du monde – terme philosophique dont le national-socialisme, on le verra plus loin, a fait grand usage) se veut une explication ou une conception *totale*. Cette totalité signifie, pour le moins, que, l'explication est indiscutable, sans reste et sans faille, contrairement aux pensées de la philosophie où elle puise pourtant sans vergogne la plupart de ses ressources⁸⁸⁴.

Conclusion : les idéologies des régimes totalitaires sont donc des mythes :

L'histoire se fait servante du mythe, d'un discours fabuleux. Le nazisme, lourd d'une *mythopoïèse*, fabule, il crée une fable racontant le passé du groupe, la race, selon les exigences de ses postulats idéologiques. Ces postulats étaient à ce point élémentaires et se voulaient tellement apodictiques que l'histoire a été réécrite, pour ainsi dire, à l'envers : le présent d'une idéologie est allé redessiner le passé d'une nation (époque médiévale) puis forger le passé d'une race (époque préhistorique et antique) afin d'illustrer quelques principes simples et de répondre à ses propres besoins politiques immédiats⁸⁸⁵.

Avançons d'entrée que les idéologies assument dans notre monde la même fonction que les mythologies dans un monde archaïque par la vision d'une société close[.] D'autre part, l'idéologie offre, en raison de cette tendance à l'identification, des ressemblances frappantes avec les catégories de la pensée mythique. De même que ces dernières jouissent d'un statut autre que celui de la raison discursive – l'espace, le temps et la causalité y ayant d'autres modes d'être –, de même l'idéologie aura ses propres catégories spatio-temporelles et causales⁸⁸⁶.

L'idéologie « anti-idéologique » du fascisme fut essentiellement l'expression d'une pensée mythique, l'élaboration de mythes politiques déjà présents sous une forme embryonnaire au premier stade de la formation du « parti-milice », lui-même conçu comme une organisation fondée sur le mythe de la nation pour réaliser de nouveaux mythes de grandeur et de puissance représentés par la romanité, l'empire et l'État nouveau⁸⁸⁷.

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 63. Voir aussi, Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1963, p. 23 : « Le mythe lui [à la personne] apprend les “histoires” primordiales qui l'ont constitué existentiellement, et tout ce qui a rapport à son existence et à son propre mode d'exister dans le Cosmos le concerne directement ».

⁸⁸⁴ Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, *Le Mythe nazi*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991, p. 22.

⁸⁸⁵ Johann Chapoutot, *op. cit.*, p. 62.

⁸⁸⁶ Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?*, Paris, Les Presses d'Aujourd'hui, 1982, p. 179.

⁸⁸⁷ Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétations*, *op. cit.*, p. 233. On trouve d'autres comparaisons dans l'article de Matei Calinescu, « Mythes politiques modernes », *History of European Ideas*, vol. 2. Elles ne sont pas toujours convaincantes.

Claude Rivière a poussé la comparaison, dans l'article « Mythes modernes au cœur de l'idéologie ». L'idéologie, comme le mythe, exprimerait des intérêts collectifs, cristalliserait des valeurs à l'aide de métaphores, faciliterait le regroupement, présenterait un caractère volontariste et s'articulerait autour d'une pensée partisane, dissimulatrice et justificatrice⁸⁸⁸. En suivant les apports de Jean Baechler, on nuancera en rappelant la dimension parasitaire et polémique de l'idéologie. L'idéologie détourne de l'information, « il n'y a qu'un *usage idéologique* d'une proposition quelconque empruntée à la mythologie », elle n'est pas elle-même mythique⁸⁸⁹. Cette critique a cependant l'inconvénient de minimiser l'apport créateur des régimes politiques.

6.2.3 Idéologie et religion séculière. Le terme religion séculière a une longue histoire qu'on retrouvera dans la plupart des livres que j'ai cités (voir Angenot⁸⁹⁰). Les définitions, encore une fois, changent de mains en mains. Celle de Gauchet peut nous servir de base :

Religion séculière il y a, dans la rigueur de l'expression, quand la religiosité intrinsèque du but est soustraite à la conscience des acteurs, qui sont convaincus de poursuivre un projet de nature purement laïque ou séculière, voire d'essence antireligieuse. Une religion séculière est une religion qui, consubstantiellement, s'ignore pour telle ou, mieux encore, se nie pour telle. La définition la plus brève qu'on puisse en proposer est celle d'anti-religion religieuse⁸⁹¹

⁸⁸⁸ Claude Rivière, « Mythes modernes au cœur de l'idéologie », *Cahier Internationaux de Sociologie*, vol. 90, 1991.

⁸⁸⁹ Jean Baechler, *op. cit.*, p. 160.

⁸⁹⁰ Je mets déjà la critique, tirée de Marc Angenot, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière : trois concepts pour le XX^e siècle. Notes d'histoire conceptuelle*, *op. cit.*, vol 2., p. 413 : « Pour ceux qui n'en ont pas l'usage, la catégorisation religieuse ne serait ni vraie ni fausse, elle serait inutile : il y a au 20^e siècle des croyances collectives extrêmes, des idéologies de masse à étudier ; qu'y a-t-il à gagner à les qualifier de "religions politiques/séculières" sauf par une intention réprobative qui n'aide pas à l'explication. La capacité des humains à s'identifier à une multitude, à ses passions et ses haines et d'y trouver une raison de vivre, tout ceci, repéré jadis par les Gustave Le Bon et les Tarde, n'a pas besoin de référence à la "religion" pour s'analyser. La catégorie serait inutile dans la mesure où l'étude "de terrain" des régimes totalitaires n'exige aucunement et à aucun moment d'y avoir recours : on peut faire tout un livre sur "How the Soviet Union Functioned" sans avoir le moindre besoin de "religion" ou de "mystique" pour en expliquer les rouages ! ».

⁸⁹¹ Marcel Gauchet, *op. cit.*, vol. 3, p. 135. Voir aussi Emilio Gentile, « Political Religion: A Concept and Its Critics – A Critical Survey », *loc. cit.*, p. 29 : « Modern political movements are transformed into secular religions when they: (a) define the meaning of life and ultimate ends of human existence; (b) formalise the commandments of a public ethic to which all members of these movement must adhere; and (c) give utter importance to a mythical and symbolic dramatisation in their interpretation of history and reality, thus creating their own "sacred history", embodied in the nation, the state or the party, and tied to the existence of a "chosen people," which were glorified as the regenerating force of all mankind ».

À plusieurs égards, la démarche rappelle celle des comparaisons entre le mythe et l'idéologie : certaines fonctions de la religion (fins morales, enjeux existentiels, etc.) sont transposées dans l'idéologie. La religion séculière satisfait un besoin émotionnel, une demande de spiritualité religieuse, elle atténue l'« anxiété sociale » de la société moderne par la mise en place de structures commémoratives et ritualistes :

Dans la société sécularisée, les religions naissant de la sphère politique sont une des réponses à la demande d'intégration, institutionnalisée à travers le mouvement, le parti, l'État et d'autres formes d'organisation possibles, qui agissent aussi comme systèmes de croyances religieuses. Aussi les religions politiques séculières ne doivent-elle pas être analysées essentiellement dans la perspective de l'expédient démagogique, qui y est bel et bien présent, mais en tant qu'expressions sociales d'une exigence collective quand la collectivité, dans les moments de crise ou de tension extraordinaire causée par les conflits de la société moderne, aspire à la dépasser en récupérant un sentiment total de la vie comme fondement d'une nouvelle stabilité, en adhérant aux mouvements politiques qui promettent de dépasser le chaos dans une dimension d'ordre communautaire plus haut⁸⁹².

Le débat consiste à déterminer s'il s'agit d'un retour du religieux « refoulé » par la sécularisation ou si ces religions séculières, au contraire, sont les enfants terribles de la sécularisation, donc non religieuses et bien modernes (voir section 3-4, Chapitre 1). Dans le premier camp, on trouve des adeptes de la longue durée comme Marcel Gauchet⁸⁹³ ; dans le deuxième, des penseurs qui cherchent à indemniser la religion des horreurs du siècle et des auteurs qui cher à imputer ces horreurs à la sacralisation de la politique, à partir de la Révolution française⁸⁹⁴. Ces exégèses sont

⁸⁹² Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme ?*, op. cit., p. 315.

⁸⁹³ Marcel Gauchet, op. cit., vol. 3, p. 684 : « Le sens ultime des entreprises totalitaires réside dans le dessein de reconstituer les rouages de l'unité religieuse de l'intérieur et à partir de la modernité individualiste ; égalitaire, représentative ; futuriste. Ce qu'elles ont de plus profond en commun, c'est l'ambition de faire revivre toutes ces dimensions qui résultaient de l'assujettissement à l'au-delà – l'identité dans le temps, l'inclusion communautaire, la conjonction hiérarchique, l'union avec le pouvoir – dans l'élément de l'immanence et sur la base des vecteurs de la structuration autonome »

⁸⁹⁴ Daryush Shayegan, op. cit., 181 : « Enfin l'idéologie n'est pas non plus une religion, parce qu'elle nie toute transcendance, toute révélation : elle est en quelque sorte l'enfant naturel de l'âge des Lumières ». Sur les effets délétères de la sacralisation politique depuis la Révolution française, le classique est *Myth of the Nation and Vision of Revolution* de Jacob Talmon. Sont « sacralisés » la Nation, la Patrie, le civisme, la race, etc. Pour un document nouvellement traduit, consulter le *Religion Séculière* de Hans Kelsen (Kimé, 2023).

rarement désintéressées et obligent le chercheur à réfléchir à la nature des généalogies qu'il échafaude – j'ai déjà évoqué ces enjeux (voir 7.4.2 du Chapitre 2).

6.2.4 Idéologie et millénarisme. Considérons le passage suivant de Marx :

Mais, au fait, que sera la richesse une fois dépouillée de sa forme bourgeoise encore limitée ? Ce sera l'universalité des besoins, des capacités, des jouissances, des forces productives, etc. des individus, universalité produite dans l'échange universel. Ce sera l'épanouissement entier de ses capacités créatrices sans autre présupposition que le cours historique antérieur qui fait de cette totalité du développement un but en soi, en d'autres termes, développement de toutes les forces humaines en tant que telles sans qu'elles soient mesurées d'après un étalon préétabli. L'homme ne se reproduira pas comme unilatéralité, mais comme totalité. Il ne cherchera pas à demeurer quelque chose qui a déjà été mais s'insérera dans le mouvement absolu du devenir⁸⁹⁵.

Voici un exemple type d'une pensée millénariste. Comme l'a suggéré Norman Cohn, le marxisme n'aurait fait que reprendre les visions eschatologiques qui figurent dans la Bible et promettre une félicité éternelle⁸⁹⁶. La catastrophe finale (économique, politique) ne peut être suivie que par un âge d'or. Il revient à la minorité consciente, animée par une foi profonde, de guider les masses vers la lutte finale. Les gens qui oseraient se dresser contre cet avenir paradisiaque sont les suppôts du démon qui corrompt les âmes, etc⁸⁹⁷.

Cohn, Löwith, Aron et d'autres se réfèrent à Joachim de Flore. Depuis Augustin, on considérait que le Christ avait inauguré la sixième phase historique, celle de la vieillesse de l'humanité. Le monde dépérissait et les heureux qui jouissaient du don de grâce espéraient la venue de quelque chose d'autre de bien meilleur. Au XII^e siècle, Joachim, influencé par l'explosion en popularité des ordres réguliers, modifie le schéma d'Augustin, lui préférant une histoire à trois ères. La première, celle du Père, couvrait les débuts du monde jusqu'à la naissance du Christ. La

⁸⁹⁵ Karl Marx, *Formes antérieures à la production capitaliste*, 1966 [1857], <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1857/00/km18570000.htm>.

⁸⁹⁶ Voir Luc 21, 25 ; Daniel 2 ; *L'Apocalypse* de Jean, etc.

⁸⁹⁷ Outre *Les Fanatiques de l'Apocalypse* de Norman Cohn (trad. de Simone Clémendot, Julliard, 1962), on consultera aussi *Le Sens de l'histoire : une histoire du messianisme en politique* de Jean-François Gauthier (Ellipses, 2013).

deuxième, celle du Fils, celle que les premiers chrétiens et Augustin estimaient être la dernière, s'étendait désormais jusqu'en 1260 et devait être suivie par l'ère de l'Esprit, le Millenium au cours duquel régnerait la Justice, la paix, l'abondance, etc. Le Paradis n'est plus dans l'au-delà, mais ici sur terre, partout et splendide, comme un miracle qu'il faut saisir et bâtir (avec des plans quinquennaux...) et inaugurera le début de la parousie (ce qui le rend contradictoire avec le progressisme). D'où l'analogie facile avec l'idéologie : « Les idéologies politiques modernes, qui postulent une certaine forme de salut historique par l'instauration d'une société parfaite, ne font que reprendre, sur un mode plus ou moins sécularisé, le scénario millénariste⁸⁹⁸ ».

Quand le millénarisme est-il susceptible d'apparaître ? À une époque de misères et de bouleversements. Les critères varient et tous les prétextes sont bons : peste, guerre, famine, élections, etc. Le millénarisme est un vampirisme qui se désaltère aux sources du désespoir des masses. Une crise livre au prophète de l'heure ses ouailles. Comme l'écrit Aron, « la propension au prophétisme est liée avant tout à l'état d'esprit qui s'exprime dans la formule banale : "Il n'y a rien à espérer de ces gens-là, rien à espérer de ce monde-ci". Le phénomène décisif [...] c'est que l'on désespère de tout ce que l'on connaît et que l'on espère tout d'un avenir rayonnant et inconnu⁸⁹⁹ ». À ce titre, l'analogie idéologie-millénarisme ne ressemble-t-elle pas à la précédente (idéologie-religion séculière) ? Oui, et parfois les auteurs utilisent indifféremment l'une et l'autre : « Dès lors, on comprend que la séduction du totalitarisme (la séduction de ce que nous appelons totalitarisme mais qui n'est pas ressenti comme tel par ceux qui sont séduits) dépend de

⁸⁹⁸ Jean-Pierre Sironneau, « Eschatologie et décadence dans les "religions politiques" », *Cahiers Figures*, n° 1, p. 93. Emil Cioran, *Histoire et utopie* dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1995, p. 1044 : « Des visions messianiques ou utopiques, les idéologies sont le sous-produit, et comme l'expression vulgaire ».

⁸⁹⁹ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, *op. cit.*, p. 506. La prochaine citation du texte est tirée de la même page. Voir aussi Emil Cioran, *op. cit.*, p. 986. On prendra soin d'éviter le réflexe de l'économiste qui corrélait toute révolte à la situation économique d'une société, avec une proposition du genre : plus grande est la crise financière, plus les groupes sont susceptibles de se révolter. Une crise économique est une occasion, certes, mais les aspirations politiques ne s'expliquent pas seulement par ces occasions. Lire Theodor Adorno, *Le nouvel extrémisme de droite*, trad. d'Olivier Mannoni, Paris, Flammarion, 2019, p. 24.

deux phénomènes distincts : la disponibilité, elle-même créée par la rupture morale avec le milieu, l'inclination au millénarisme ou à la religion séculière ».

6.3.1 Idéologie et croyance : la gnose et l'utopie. La dernière citation nous conduit directement au problème épineux de l'idéologie et de la croyance. J'ai déjà effleuré ces questions dans la section sur le totalitarisme et les visages de l'horreur (sections 7 et 8 du Chapitre 2), mais il vaut la peine de s'y attarder davantage. Un extrait du poème *La Guerre civile* de Volochine, écrit en 1921, nous servira d'entrée en matière :

La même voix partout résonne,
Là comme ici, dans tous les rangs,
« Est contre nous qui ne se donne
À nous : Honte aux indifférents ! »

Dans les flammes, les hurlements,
Je reste sourd à ces apôtres,
Du fond de mon âme priant
Et pour les uns, et pour les autres⁹⁰⁰.

La geste révolutionnaire, même quand elle s'élabore au nom du matérialisme, relève du prosélytisme religieux. Elle n'admet aucun compromis. Absolutiste, elle exige de ses fidèles et de ses ennemis la soumission complète. Sinon, elle tue. Hegel, nous l'avons vu, pour décrire les fanatiques de la liberté et des abstractions, comparait la ferveur révolutionnaire à la montée de l'Islam et aux disciples du prophète Mahomet. Cette comparaison – qui indignera avec raison les musulmans – connaîtra une heureuse postérité. On la retrouve, par exemple, chez Tocqueville⁹⁰¹ et

⁹⁰⁰ *Anthologie de la poésie russe*, éd. de Karia Granoff, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1993, p. 285. Voir aussi *Pourquoi je hais l'indifférence* d'Antonio Gramsci, trad. de Martin Rueff, Paris, Payot & Rivage, 2012.

⁹⁰¹ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 1967, p. 71 : « La révolution française a opéré, par rapport à ce monde, précisément de la même manière que les révolutions religieuses agissent en vue de l'autre ; elle a considéré le citoyen d'une façon abstraite, en dehors de toutes les sociétés particulières, de même que les religions considèrent l'homme en général, indépendamment du pays et du temps. [...] Elle a inspiré le prosélytisme et fait naître la propagande. Par là, enfin, elle a pu prendre cet air de révolution religieuse qui a tant épouvanté les contemporains ; ou plutôt elle est devenue elle-même une sorte de religion nouvelle, religion imparfaite, il est vrai, sans Dieu, sans culte et sans autre vie, mais qui, néanmoins, comme l'islamisme, a inondé toute la terre de ses soldats, de ses apôtres et de ses martyrs ».

chez Bertrand Russell⁹⁰². Dans l'imaginaire populaire occidental, on pensera aux Assassins de la vallée d'Alamut, où résidait l'imâm Hasan-i Sabbâh, le « Vieux de la Montagne ». Dans sa *Vie de saint Louis*, Joinville décrit la mentalité des adhérents de la secte :

L'un des points de la loi d'Ali est que lorsqu'un homme se fait tuer pour exécuter un ordre de son maître, son âme s'en va dans un corps plus heureux que celui où elle était auparavant ; et pour cette raison les Assassins ne font aucune difficulté à se faire tuer quand leur maître le leur commande, parce qu'ils croient qu'ils seront beaucoup plus heureux, quand ils seront morts, qu'ils ne l'étaient auparavant⁹⁰³.

Du fanatisme, donc.

Alain Besançon, inspiré par les travaux pionniers d'Eric Voegelin (j'y reviens), préfère le terme de gnose. La conviction de l'idéologie ne s'apparente pas à la foi, mais à une de ses perversions : « Le déterminant de la foi, c'est le consentement donné ou refusé et rien d'autre. Elle réside dans une décision du libre arbitre. [...] Au contraire, dans l'adhésion de Lénine au marxisme, l'assentiment est lié par l'évidence de la démonstration. Le libre arbitre n'est point sollicité, puisque tout esprit doué de raison doit se rendre à cette évidence. Aussi l'idéologie nie-t-elle le libre

⁹⁰² Bertrand Russell dans *The Practice and Theory of Bolshevism*, p. 1, p. 4, et p. 9 : « Bolshevism combines the characteristics of the French Revolution with those of the rise of Islam ; and the result is something radically new, which can only be understood by a patient and passionate effort of imagination. [...] The hopes which inspire Communism are, in the main, as admirable as those instilled by the Sermon on the Mount, but they are held as fanatically, and are likely to do as much harm. Cruelty lurks in our instincts, and fanaticism is a camouflage for cruelty. [...] Marx has taught that Communism is fatally predestined to come about ; this fits in with the Oriental traits in the Russian character, and produces a state of mind not unlike that of the early successors of Mahomet. Opposition is crushed without mercy, and without shrinking from the methods of the Tsarist police, many of whom are still employed at their old work. Since all evils are due to private property, the evils of the Bolshevik regime while it has to fight private property will automatically cease as soon as it has succeeded. These views are the familiar consequences of fanatical belief ».

⁹⁰³ Joinville, *Vie de saint Louis*, éd. de Jacques Monfrin, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 1995 [1309], p. 417. Voir aussi Marco Polo, *La Description du monde*, trad. de Pierre-Yves Badel, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 2012 [1298], p. 92-95. Sur les Assassins, on peut lire, Bernard Lewis, *Les Assassins*, trad. d'Anick Pélissier, Paris, Édition Complexe, 2001, p. 64 : « Un thème commun aux écrits religieux ismaéliens est la recherche de la vérité, vaine au début, puis culminant dans un moment d'illumination aveuglante. L'organisation et les activités de la secte, la conversation et la propagation de ses enseignements appartenaient à une hiérarchie de dâ'î, sous les ordres d'un grand dâ'î, assistant immédiat de l'imâm ». Lewis a aussi écrit le livre *Terrorisme et politique*. Edward Said est un de ses critiques les plus connus. Pour des cas plus ou moins récents, voir le takfirisme (*Milestones* de Qutb) et la comparaison avec les kharidjites (azraqites) de la Première Fitna.

arbitre⁹⁰⁴ ». La religion est attente. L'idéologie, par contraste, est science accessible dans l'immédiat, moyennant la bonne propédeutique. Elle prétend à la fois croire, voir et savoir. Pour cette raison, elle est gnose, connaissance théorique, historique et pratique⁹⁰⁵.

L'adepte de la gnose entre dans un univers qui le sépare du vulgaire et de la corruption mondaine. Il doit se plier aux exigences de l'ascèse, s'il ne veut pas perdre son salut. Son devoir est d'obéir et de militer au nom de la Vérité. Comme lui seul (et ses semblables) la possède, les étrangers reçoivent l'infâme statut d'impie et de mécréant (petit-bourgeois, renégat, etc. – les formules sont partout dans Lénine). Les croyances de l'étranger représentent l'erreur et le mal : « L'ennemi devient métaphysiquement un coupable qu'il ne s'agit pas seulement de vaincre, mais encore de flétrir et de châtier ou de convertir par la terre⁹⁰⁶ ».

Recevront alors l'appellation de « pensée utopique » ou « d'utopisme » les gnosés qui, au nom de fins qu'elles estiment ultimes (création de l'homme nouveau, bonheur sur terre, etc.), au nom d'un futur infiniment meilleur, cherchent à réaliser l'Idée sur terre (pour cette raison on dira aussi « idéocratie »), processus qui ne peut mener qu'à la violence (il ne saurait y avoir de fins

⁹⁰⁴ Alain Besançon, « La Conviction idéologique : avant et après la prise du pouvoir », *Commentaire*, 1980, p. 373 et p. 375.

⁹⁰⁵ *Idem*, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, op. cit., p. 24 : « Plusieurs traits, dans la gnose, rappellent invinciblement l'idéologie soviétique. J'ai intentionnellement trié et monté en épingle ce qui pouvait nourrir la comparaison : le blocage d'une cosmologie encyclopédique et d'une sotériologie ; la surinterprétation de l'histoire ; la morale déduite de la doctrine et prenant en elle ses critères ; l'autocritique comme réapprentissage du système interprétatif ; la relativisation de l'homme à sa contribution au salut ; la division tranchée entre militant et masses ; le militant détenteur du savoir, ascétique, professionnel, débarrassé des tâches ordinaires de la vie ; le dualisme géo-historique entre les régions ontologiquement condamnées et les régions sauvées ».

⁹⁰⁶ Julien Freund, *L'Essence du politique*, op. cit., p. 426. Voir aussi, Uwe Backes, *Les Extrêmes politiques*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 432 : « Les idéologies extrémistes développent un programme politique visant à l'uniformisation par l'intervention du pouvoir. Ce qui ne correspond pas au propre du projet politique subit une interprétation permettant de l'ignorer, est déclaré illégitime, et, si le besoin s'en fait sentir, éliminé. Les idéologies extrémistes encouragent une vision du monde bipolaire et manichéenne qui range dans l'"empire du mal" ce qui n'est pas intellectuellement conforme, fondant ainsi une visite ligne de démarcation entre ami et ennemi ». Rapprocher avec les thèses de Irving Janis (1972) sur les groupes homogènes dans *Groupthink : psychological studies of policy decisions and fiascoes*.

ultimes, il y aura des conflits entre les hommes, aucune doctrine ne fera l'unanimité, etc.), comme le remarque avec profondeur Freund :

C'est peut-être parce que la violence est profondément enracinée en l'homme que l'utopisme y a recours. La violence ne supprimera pas la violence, en dépit de l'utopisme. La nature humaine pose un problème insoluble, d'où la pérennité de la métaphysique. [...] L'homme résiste à l'homme. Il y aura sans doute toujours des questions insolubles. Aussi [...] peut-on se demander si l'utopie n'est pas une fuite devant les problèmes et la violence une fuite devant les solutions. L'une se propose de résoudre des problèmes qui ne se posent pas, sans doute pour échapper à ceux qui se posent concrètement dans les circonstances qui sont les nôtres, l'autre apporte la pire des solutions en raison d'une impatience qui néglige de considérer les autres moyens. La fausse espérance ne peut se donner qu'un instrument perfide : une épiphanie sans Dieu⁹⁰⁷.

6.3.2 Objections (1). Elles viennent rapidement à l'esprit quand on s'arrête à ce que je viens d'écrire. En fait, ce qui agace dans certains essais, c'est l'incapacité d'identifier avec certitude ce qui relève de l'utopisme et la mauvaise manie de déduire une psychologie à partir d'une structure d'idée. L'utopisme de Marx mène forcément à la violence et au totalitarisme. Soit, admettons. Mais pourquoi pas celui de Fourier ou de Proudhon ? Ou suppose-t-on que les adeptes de Fourier se sont eux aussi épris de gnose et que leur terreur ne saurait tarder ? Eric Voegelin, à qui on doit certaines des thèses les plus pénétrantes sur la « survivance du religieux » dans les sociétés modernes, définit les « mouvements gnostiques » de cette façon :

1) Tout d'abord, le gnostique est insatisfait de la situation où il se trouve. En soi, il n'y aurait rien d'étonnant à cela. Nous avons tous des motifs de ne pas être absolument satisfaits de notre situation sur tel ou tel point.

2) La seconde caractéristique de l'attitude gnostique va moins de soi : on croit que la situation est mauvaise parce que le monde est, dans son essence, mal organisé. On pourrait en effet émettre l'autre hypothèse : l'ordre du monde (quelque que soit son origine), tel qu'il est donné à nous autres hommes, est bon, mais nous, les hommes, ne sommes pas à la hauteur. [...]

3) La troisième caractéristique est la croyance qu'il est possible de se délivrer des maux du monde.

4) Quatrième point : un processus historique doit changer l'ordre des choses. Le cours de l'histoire doit transformer le monde mauvais en un bon. Cette supposition ne va pas absolument

⁹⁰⁷ Julien Freund, *op. cit.*, p. 853. Voir Sinclair Lewis, *It Can't Happen Here*, New York, Signet Classic, 2014, p. 114 : « All the Utopias – Brook Farm, Robert Owen's sanctuary of chatter, Upton Sinclair's Helicon Hall – and their regulation end in scandal, feuds, poverty, griminess, disillusion [...] Pondered Doremus : Blessed be they who are not Patriots and Idealists, and who do not feel they must dash right in and Do Something About It, something so immediately important that all doubters must be liquidated – tortured – slaughtered ! ».

de soi, car il faudrait examiner l'alternative offerte par la réponse chrétienne, que le monde, dans le déroulement de son histoire, reste ce qu'il est et que l'accomplissement libérateur de l'homme se réalise dans la mort par la grâce.

5) Avec le cinquième point, nous serrons de plus près ce qui est au centre de l'attitude gnostique : c'est la croyance qu'un changement libérateur dans l'ordre des choses est à la portée de l'homme réduit à ses propres moyens.

6) Mais, s'il nous est possible de changer ainsi dans sa structure l'ordre donné des choses, de manière à ce qu'il devienne parfait et nous satisfasse, alors la tâche du gnostique consistera à chercher comment changer les choses. Savoir, et c'est cela la gnose, comment procéder pour changer les choses, voilà ce qui lui incombe. Ce qui nous amène à la sixième caractéristique : l'élaboration des méthodes pour se délivrer soi et le monde, avec l'empressement du gnostique à se poser en prophète qui annonce à l'humanité ce qu'il sait de sa délivrance.

Voilà donc les six points qui définiraient l'attitude gnostique. Nous les retrouvons, sous une forme ou une autre, dans tous les mouvements que nous avons cités⁹⁰⁸.

La terminologie semble astucieuse, mais elle ne l'est pas. Plus on s'y attarde, plus on se rend compte qu'elle facilite les raccourcis les plus grossiers. Elle peut désigner, de fait, *toute* action politique et *toute* forme de militantisme (Flora Tristan, Martin Luther King, etc.), sans jamais prendre en considération les idées de l'idéologie « gnostique », encore moins les intentions des acteurs. L'analyse cède alors à l'accusation et à la paresse intellectuelle. Devient une idéologie religieuse tout ce qui semble frivole, puérile, infantin et dangereux aux yeux du critique. La méthode est d'autant plus efficace qu'elle ne règle rien. Marc Angenot, toujours lucide, remarque que « c'est surtout une facilité intellectuelle : la facilité qui consiste, face à des idées qui me sont devenues inintelligibles ou qui me semblent absurdes, de conclure tout de go que le groupe ou l'individu qui les soutenaient y avaient investi une “foi” dépourvue de raisons ou dont les raisons alléguées, quand il y en a de procurées, *me* semblent intégralement sophistiquées, et former donc de négligeables “rationalisations” à écarter⁹⁰⁹ ». Cette démarche tend à la polémique et au grotesque

⁹⁰⁸ Éric Voegelin, « La Religion des modernes », trad. de Françoise Manent, *Commentaire*, n° 41, 1988, p. 319.

⁹⁰⁹ Marc Angenot, *L'Histoire des idées*, op. cit., p. 116.

quand elle s'arroe le monopole de la lucidité et de la rationalité⁹¹⁰. Les exemples sont partout et mériteraient de longs développements, mais je tiens à finir cette section – je renvoie aux notes⁹¹¹.

⁹¹⁰ *Ibid*, p. 296 : « Une “difficulté” corrélative est que le théoricien holiste ne considère pas ses propres idées comme illusoires et intégralement déterminées et qu'il y a une forme surrogatoire d'arrogance inhérente à cette dénégation de son propre déterminisme ».

⁹¹¹ *L'Émancipation promise* de Pierre-André Taguieff (Les Éditions du Cerf, 2019) pourrait servir d'exemple. L'auteur prend un manifeste plaisir à coller citation après citation pour montrer l'inanité des tenants du « bougisme », ce progressisme somme toute un peu ridicule. Personne n'est épargnée. Sont mis côte à côte des écrivains, des militants, des activistes, des radicaux, le jeune Marx totalitaire-en-puissance, etc. Disciple de Freund, Taguieff agite le doigt : tout ce progressisme, tout discours qui se donne pour aspiration d'émanciper la race humaine est une utopie, une dangereuse illusion, une volonté de ré-enchanter le monde (Voegelin est cité, bien entendu) qui risque de se conclure dans les affres de l'utopisme et dans le totalitarisme. D'ailleurs, poursuit Taguieff qui cite plusieurs conservateurs « lucides » pour contrer ces bêtises, la société d'aujourd'hui semble se diriger vers cette avenue délétaire. Le totalitarisme guette. À la toute fin du livre, l'auteur y va cependant d'une conclusion qu'il pense simple : le conservatisme, lui, contrairement à la folie cyborg, féministe, écologiste, anti-colonialiste, etc., a le sens anthropologique de la continuité. « Telle est la justification philosophique du conservatisme, comme première conséquence politique de la reconnaissance de la “raison historique” ». Du conservatisme comme posture fondamentale devant le monde, qui ne se confond pas avec telle ou telle doctrine conservatrice abordée par tel ou tel parti politique » (p. 338-339). Donc, d'un côté, on se doit d'analyser les métamorphoses du progressisme sous tous ses travers (foi aveugle, gnose, terreur virtuelle, simplisme), mais de l'autre, on ne saurait mener le même exercice pour ce qui passe pour « conservatisme » ? Il y aurait, en quelque sorte, un conservatisme idéaltypique et le penseur, le vrai, ne devrait jamais prendre en considération ses nombreux avatars politiques ? *How convenient !* Taguieff semble avoir récidivé dans *Impostures intellectuelles*, un autre livre qui se donne pour défi de montrer avec courage et panache le ridicule des idées « progressistes ». Ce qui agace dans la plume de ces conservateurs (il y a un marché pour ce genre de livre), ce n'est évidemment pas qu'ils s'amuse à montrer la nullité et l'incohérence des prétentions de tel ou tel groupe – au contraire, on rit souvent avec eux. Non, ce qui embête c'est qu'après avoir détruit avec une main de fer les fausses idoles, ils sont les premiers assez crédules à s'agenouiller devant de nouvelles formules abstraites (responsabilité, tradition, universalisme, christianisme, capitalisme, etc.), comme si ces jolis principes ne se prêtaient jamais eux aussi à une quelconque démesure. C'est ce qui rend leur démarche désagréable et partisane. Au Canada, un idéologue comme Jordan Peterson pourrait servir de cas type. Jordan Peterson verse des larmes pour la liberté d'expression dès qu'on lui parle des campus universitaires en Amérique du Nord, mais il ne dit rien quand le Texas, contre le « wokisme », vote le 9 juillet 2021 la loi 3979 pour censurer dans les écoles tous les livres susceptibles de remettre en question le récit fondateur américain : <https://www.nbcnews.com/news/us-news/texas-books-race-sexuality-schools-rcna13886> ou quand le Tennessee vote une loi qui contraint les libraires des écoles publiques à faire approuver leurs livres par l'État : <https://www.washingtonpost.com/politics/2022/04/27/tennessee-banning-banned-books/>. (À ce sujet, l'essai de Du Bois « The Propaganda of History » reste très actuel.) Déjà pendant le mandat de Trump, contre le *Project 1619*, un autre projet « hérétique » de la « critical race theory », un comité avait mis sur pied le *Project 1776*, ouvrage de propagande d'une transparence rare. Est-ce que le « wokisme » désigne un groupe, une mentalité, une rhétorique, des idées, une attitude politique ? On ne le sait pas et on ne s'en préoccupe peu : ce sont des fanatiques. Si le wokisme est un appel violent à la censure, le « fake news » de Trump est le premier slogan woke et Trump lui-même un champion du wokisme (avec Louis XIV, Napoléon et plein d'autres), ce qui va à l'encontre des généalogies improvisées qu'on retrouve dans les livres des prétendus spécialistes qui l'imputent au seul « postmodernisme » gauchiste (vis-à-vis l'étude des médias, etc.). Au Canada, Legault, Duhaime et Poilievre semblent avoir parfaitement compris : le woke est mon ennemi imaginaire, à qui je peux attribuer tout ce que je veux, sans aucun esprit de rigueur, astuce d'autant plus efficace qu'elle justifie toutes les paresse intellectuelles, mobilise les troupes, déchaîne les passions. Ron DeSantis, le 19 août 2022 : « We can't just stand by while woke ideology ravages every institution of our country. We must fight the woke in our schools. We must fight the woke in our businesses. We must fight the woke in government agencies. We can never, ever surrender to woke ideology ». Comparer avec le maccarthysme, *Fahrenheit 451*, *Les Sorcières de Salem*, la Peur violette... Encore une fois : je cherche seulement à montrer que les critiques contre la religiosité et l'irrationalisme (la religion étant irrationnelle ici, apparemment) de tel ou tel mouvement sont souvent inégales, quand elles ne sont pas complètement affabulatoires. John McWorther écrit un livre intitulé *Woke Racism: How a New Religion Has Betrayed Black America* sur les dangers du « wokisme », mais il ne précise jamais ce que

6.3.3 Objections (2). Une idéologie comporte une série de traits qui la rendent identifiable : le caractère autoritaire de la formulation, la tendance à la systématisation, l'exclusivisme du message, le refus de l'innovation, l'impératif des exigences, une tonalité affective, une fidélité absolue, etc⁹¹². Ces traits décrivent la logique interne de l'idéologie. Mais qu'est-ce que nous dit cette logique sur la mentalité des adeptes ? Certains écrivains et historiens des idées pensent de la manière suivante : l'idéologie est gnose, l'adepte adhère à l'idéologie, donc l'adepte ne peut que partager toutes les conclusions de l'idéologie et il devient assoiffé de violence. Mais ce schéma est simpliste. Lénine se croyait pape, certes, mais il se disait aussi matérialiste, comme Marx et Engels, etc. – pourquoi faire abstraction de ce que les acteurs pensent d'eux-mêmes et les qualifier de religieux⁹¹³ ? Et puis en allait-il de même pour tous les membres du Parti communiste ? L'adhésion au parti n'est pas sans avantages. En Chine aujourd'hui, une personne moins ambitieuse gagne à obtenir sa carte. S'ensuit-il que cette personne partage toutes les convictions de la direction ? L'idéologie est (mais pas seulement) un discours, mais est-il même suffisamment cohérent pour déterminer une attitude ? Cette attitude est-elle vraiment différente de celle que produirait une idéologie contraire ? Des psychologues le contesteraient⁹¹⁴.

c'est une religion... Pour une première étude sur ce sujet, lire l'article de Nathan Robinson sur *Current Affairs* : <https://www.currentaffairs.org/2021/11/how-conservatives-manufacture-ghost-stories-to-protect-the-powerful>.

⁹¹² Philippe Raynaud et Stéphane Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, op. cit., p. 340.

⁹¹³ C'est la critique que fait Arendt à Voegelin, dans des pages qui ne sont pas toujours lues : si j'utilise mon soulier pour cogner un clou, est-ce que ce soulier est un marteau ? Voir les documents dans l'édition citée des *Origines du totalitarisme*, op. cit.

⁹¹⁴ John T. Jost, « The End of the End of Ideology », *American Psychologist*, vol. 61, n° 7, p. 651 : « There were four related claims that led to the end of ideology conclusion, and in conjunction they have cast a long shadow over political psychology. The first claim has arguably had the greatest impact within psychology, and it grew out of Converse's (1964) famous argument that ordinary citizens' political attitudes lack the kind of logical consistency and internal coherence that would be expected if they were neatly organized according to ideological schemata. A second and related claim is that most people are unmoved by ideological appeals and that abstract credos associated with liberalism and conservatism lack motivational potency and behavioural significance. The third claim is that there are really no substantive differences in terms of philosophical or ideological content between liberal and conservative points of view. A fourth claim, which first emerged as a criticism of Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, and Sanford's (1950) *The Authoritarian Personality*, is that there are no fundamental psychological differences between proponents of left-wing and right-wing ideologies ».

Dans son merveilleux *Ordinary Men*, l'historien Christopher Browning cherche à comprendre les motivations du bataillon 101, chargé d'exécuter des Juifs pendant la Deuxième Guerre mondiale : « Why did most men in reserve police bataillon 101 become killers, while only a minority of perhaps 10 percent – and certainly no more than 20 percent – did not⁹¹⁵ ? ». Browning pèse chacune des théories psychologiques. Contre le livre *Becoming Evil* de James Waller, qui décrit l'antisémitisme comme une tendance naturelle allemande exacerbée par le nazisme, sa conclusion tend plutôt vers une explication situationniste (P. Zimbardo, S. Milgram, S. Asch) :

The notions of “loyalty, duty, discipline,” requiring competent performance in the eyes of authority, become moral imperatives overriding any identification with the victim. Normal individuals enter an “agentic state” in which they are instruments of another's will. In such state, they no longer feel personally responsible for the content of their actions but only for how well they perform.

Once entangled, people encounter a series of “binding factors” or “cementing mechanisms” that make disobedience or refusal even more difficult. The momentum of the process discourages any new or contrary initiative. The “situational obligation” or etiquette makes refusal appear improper, rude, or even an immoral breach of obligation. And a socialized anxiety over potential punishment for disobedience acts as a further deterrent⁹¹⁶.

Sans chercher à légitimer ou à excuser quoi que ce soit, Browning conclut en limitant l'incidence de la propagande nazie sur les motivations ultimes des policiers du bataillon. L'idéologie, qu'elle soit « gnostique » ou non, ne mobilise pas forcément toutes les capacités mentales de ses adhérents en vertu de la logique intrinsèque de ses idées⁹¹⁷. On songe aussi au commentaire nuancé de Weber dans *La Sociologie des religions* :

⁹¹⁵ Christopher R. Browning, *Ordinary Men*, New York, HarperCollins, 2017, p. 159.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁹¹⁷ Même dans le récit d'Eckbert de Schönaue (1164-1165) sur les premiers « cathares », l'hérétique « gnostique » discute, réfute, etc. (voir Florian Mazel, *Féodalités*, Paris, Belin, 2010, p. 368). Comparer le « fanatisme » de Nat Turner aux *Confessions de Nat Turner* de William Styron. Voir aussi la marche de la liberté des « hérétiques » Quamana, Kook, Kenner et Deslondes et l'héroïsme de John Brown dans Ibram X. Kendi, *Racisme. Une autre histoire de l'Amérique*, trad. de Thomas Chaumont, Paris, Aliso, 2021, p. 230-231 et p. 330. Danilo Martuccelli, « Figures de la domination », *Revue Française de Sociologie*, vol. 45, Paris, 2004, p. 471 : « [I]l faut désormais reconnaître que l'imposition idéologique ne se réalise pas dans des termes aussi homogènes et globaux qu'on le laisse entendre – et plus largement qu'elle n'a jamais pu se réaliser ainsi dans le passé, étant donné notamment les limites traditionnelles de sa diffusion et l'importance des mécanismes de contestation. En réalité, il est plus juste d'affirmer que l'idéologie dominante n'a opéré que comme un mécanisme culturel de fédération et de cohésion des groupes dominants, plutôt que comme un mécanisme de fabrication de la conscience des dominés (Abercrombie, Hill et Turner, 1980) ».

Ce sont les intérêts (matériel et idéels) et non les idées qui gouvernent directement l'action des hommes. Toutefois, les « images du monde », qui ont été créées par le moyen d'« idées », ont très souvent joué le rôle d'aiguilleurs, en déterminant les voies à l'intérieur desquelles la dynamique des intérêts a été le moteur de l'action. C'est en fonction de l'image du monde, en effet, qu'était déterminé « de quoi » et « pour quoi » l'on voulait et – ne l'oublions pas – l'on pouvait l'être « délivré⁹¹⁸ ».

Comment s'en sortir ? Régis Debray, avec sa médiologie, a apporté une série de propositions intéressantes. Non pas analyser les idéologies, mais leur mode de transmission, les médias grâce auxquels elles se propagent, les organisations qui les entretiennent et les communiquent à de nouvelles générations⁹¹⁹. Suggestions qui nous ramènent à la base : l'idéologie ne se donne jamais en bloc uniforme, elle est polémique ; par conséquent, elle répond toujours aux attentes de la contingence, elle n'est jamais fidèle à elle-même ; elle n'a pas de noyau, inutile de remonter à Amenhotep IV ou aux gnostiques pour la comprendre. Analyser des idéologies ne sera possible qu'en écoutant les acteurs qu'elles séduisent et en cherchant à réintégrer leurs motivations dans une sociologie compréhensive.

7. Dangers de l'action

7.1 Contre-histoire. La philosophie de l'histoire a eu ses prophètes. Elle a aussi eu, dès le XIX^e siècle, ses critiques, bien qu'elles ne soient pas toujours connues, encore moins souvent citées. Il est difficile pour le chercheur de trouver des extraits pertinents, les livres prenant

⁹¹⁸ Max Weber, *La Sociologie des religions*, trad. de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 349. C'est à partir d'extraits de ce genre qu'on pourrait remettre en cause l'assertion de Zeev Sternhell selon laquelle Weber est un historien des idées. Il y aurait peut-être un article à écrire sur ce sujet. Weber s'intéresse aux idées certes, comme tout le monde, mais pour mieux comprendre comment elles donnent naissance à des conduites, le défi de la sociologie étant, précisément, de mesurer l'écart entre la conduite et l'idée à partir sur laquelle elle s'appuie, la conduite ne reproduisant jamais l'idée. De telle façon qu'il n'est pas historien des idées, mais bel et bien sociologue, en ce sens. Voir Marc Angenot, *L'Histoire des idées*, op. cit., p. 254, sur les jacobins. Méthode qui s'interdit les facilités auxquelles on recourt pour penser le monde, en général (en anglais : outgroup homogeneity bias). Les partisans de Trump ne sont pas tous racistes. Les écologistes ne croient pas tous à l'apocalypse. Les militants anti-racistes n'ont pas tous en haine la « civilisation occidentale ». Les « anti-vax » ne sont pas tous conspirationnistes. Voir le livre *La Pensée extrême* (Denoël, 2009) de Gérald Bronner.

⁹¹⁹ Toutes les indications se trouvent dans *Critique de la raison politique*. Cf. *La Rationalité* de Raymond Boudon.

d'habitude pour cible Marx, Lénine, Hitler, délaissant la littérature pour la philosophie et la politique. Sans épuiser le sujet, voici quelques repères utiles sur lesquels je suis tombés :

Heinrich Heine :

Mais les philosophes nouveaux de la descendance de Fichte et de Hegel ne rêvent pas : ils préparent dans le laboratoire des idées un monde transformé. L'heure approche, où les Allemands, doctrinaires dans l'âme, voudront plier le monde à leur système.

Pourtant, n'ayez, mes chers compatriotes, aucune inquiétude, la révolution allemande ne sera ni plus débonnaire ni plus douce parce que la critique de Kant, l'idéalisme transcendantal de Fichte et la philosophie de la nature l'auront précédée. Ces doctrines ont développé des forces révolutionnaires qui n'attendent que le moment pour faire explosion et remplir le monde d'effroi et d'admiration. Alors apparaîtront des lampistes qui ne voudront pas plus entendre parler de pitié dans le monde des faits que dans celui des idées, et bouleverseront sans miséricorde, avec la hache et le glaive, le sol de notre vie européenne pour en extirper les dernières racines du passé.

[Des années plus tard, dans un autre texte du même livre.] Cette peur n'était pas celle d'un richard qui tremble pour ses capitaux, mais bien la terreur secrète de l'artiste et du savant qui voit menacée toute notre civilisation humaniste, ce fruit d'un labeur de trois siècles et le véritable élément de notre vie moderne. Or, cette civilisation sera détruite un jour par les communistes [...]. Ces cohortes de la destruction, ces démolisseurs effroyables, qui menacent toute notre vieille société décrépite, sont de beaucoup supérieur aux chartistes d'Angleterre et aux niveleurs et égalitaires des autres pays. [...] Les chefs plus ou moins occultes des communistes allemands sont de grands logiciens dont les plus forts sont sortis de l'école de Hegel, et ils sont sans nul doute les têtes les plus capables et les caractères les plus énergiques de l'Allemagne. Ces docteurs en révolution et leurs disciples impitoyablement déterminés sont les seuls en Allemagne qui aient vie, et c'est à eux qu'appartient l'avenir⁹²⁰.

[Dans *Atta Troll*] Sombre dans sa sombre caverne, Atta Troll le misanthrope, accroupi au milieu de sa famille, grogne et grince des dents
- O hommes ! dédaigneuses canailles ! souriez donc ! le grand jour de la liberté nous délivrera de votre joug et de votre sourire.

Argonautes sans vaisseau, qui s'aventurent à pied dans les montagnes, et qui, à la place de la toison-d'or, vont à la recherche d'une peau d'ours. Ah ! nous ne sommes que de pauvres diables, des héros taillés à la moderne, et nul poète classique ne nous célébrera dans ses chants épiques⁹²¹.

Jacob Burckhardt :

Lorsque nous considérons dans l'histoire ce spectacle des passions et que nous gardons sous les yeux les conséquences de leur déchaînement et de la déraison qui s'associe non seulement à elles, mais aussi et surtout aux bonnes intentions et aux fins légitimes : les maux, le Mal, la ruine des empires les plus florissants qu'ait produits l'esprit humain [...] nous ne pouvons qu'être remplis de tristesse à la pensée de la caducité en général et, puisque cette décadence n'est pas seulement l'œuvre de la nature, mais surtout de la volonté de l'homme [...], cela ne peut aboutir qu'à une révolte de l'esprit du Bien contre un tel spectacle. On peut transformer ce bilan en un tableau des plus terrifiants, sans aucune exagération oratoire, rien qu'en relatant avec exactitude les malheurs

⁹²⁰ Heinrich Heine, *De l'Allemagne*, trad. de Pierre Grappin, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998, p. 11, p. 152 et p. 450.

⁹²¹ *Idem*, *Atta Troll*, trad. non signée, Ontario, Amazon Press, 2021, p. 21 et p. 51.

infligés à ce que les peuples et les structures étatiques ont de plus noble, tout comme aux vertus ou à l'innocence privées, et en arriver ainsi à une douleur très profonde, inconsolable, en regard de laquelle aucun résultat consolant ne fait le poids. Pour la rendre supportable ou pour nous arracher à son emprise, nous nous disons : il en a été ainsi, c'est le destin, on ne peut rien y changer [...]. Cependant, dans la mesure où l'histoire nous apparaît comme l'autel sur lequel ont été sacrifiés le bonheur des peuples, la sagesse des États et la vertu des individus, la question se pose nécessairement de savoir *pour qui, à quelle fin ultime* ces monstrueux sacrifices ont été accomplis⁹²².

Alexis de Tocqueville :

Je hais, pour ma part, ces systèmes absolus, qui font dépendre tous les événements de l'histoire de grandes causes premières en se liant les unes aux autres par une chaîne fatale, et qui suppriment, pour ainsi dire, les hommes de l'histoire du genre humain. Je les trouve étroits dans leur prétendue grandeur, et faux sous leur air de vérité mathématique⁹²³.

Alexandre Herzen :

I don't like prophesying. The future does not exist ; it is created by the combination of a thousand causes, some necessary, some accidental, plus human will, which adds unexpected dramatic *dénouements* and *coups de théâtre*. History improvises, she rarely repeats herself... she uses every chance, every coincidence, she knocks simultaneously at a thousand gates...

Or is it that you don't see the new Christians marching to build, the new barbarians marching to destroy ? They are ready ; like lava they are stirring heavily underground, in the bowels of the mountains. When the hour strikes, the Herculaneum and Pompeii will be wiped out, the good and the bad, the innocent and the guilty will perish side by side. This will not be a judgment, not retribution, but a cataclysm, a total revolution. This lava, these barbarians, this new world, these Nazarenes, who are coming to finish off all this old and impotent and clear the path for the fresh and the new – they are nearer than you think. For it is they, none other, who are dying of hunger, of cold, it is they whose muttering we hear above us and below, in garrets and in cellars, while we sit on the *piano mobile*, “over pastry and champagne” talking of socialism.

I don't know how to choose between kinds of slavery any more than between religions. My palate becomes dulled. I am incapable of subtle distinctions, of deciding which slavery is worse, which is better, which is nearer to salvation, and which is further away : which is more oppressing, an honest republic or an honest monarchy, the revolutionary conservatism of Radetsky or the conservative revolutionism of Cavaignac : who are more repellent, the Quakers or the Jesuits : what is worse, the whip or the *crapaudine*. On both sides there is slavery : on the other side, it is wild and bestial, therefore quite open. Luckily, neither side recognizes the family resemblances in the other, and both are ready to fight at any moment. Well, let them fight, let them form coalitions, let them snap at each other, and drag each other to the grave. Whichever comes out the victor, falsehood or violence, the victory is not for us – nor, incidentally, for them either. All that conquerors will succeed in doing is to contrive to live well for a day or two⁹²⁴.

⁹²² Cité dans Karl Löwith, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 80.

⁹²³ *Souvenirs* d'Alexis de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*, éd. de Jean-Claude Lamberti, Paris, Robert Laffont, coll « Bouquins », 1986, p. 761-762.

⁹²⁴ Alexandre Herzen, *From the Other Shore and The Russian People and Socialism*, trad. de Moura Budberg et Richard Wollheim, Cleveland, The World Publishing Company, 1963, p. 34, p. 66-67 et p. 86. Herzen est un des champions de l'historien Isaiah Berlin. Les auteurs anglophones s'y réfèrent. Il n'est presque jamais cité dans les travaux francophones.

Dostoïevski :

Alors apparaissait chez eux la science. Devenus méchants, ils commençaient à parler de fraternité et d'humanité et comprenaient ces idées. Devenus criminels, ils inventaient la justice et se donnaient des codes entiers pour la sauvegarder, et pour assurer le respect de ces codes ils dressaient la guillotine. C'est à peine s'ils avaient encore le souvenir de ce qu'ils avaient perdu, ils ne voulaient même pas croire qu'il y avait eu un temps où ils étaient innocents et heureux. Ils tournaient même en dérision la possibilité de ce bonheur antérieur et la qualifiaient de rêve. Ils ne pouvaient même pas se la représenter par des formes et des images, mais chose étrange et prodigieuse : ayant perdu toute foi dans le bonheur passé qu'ils appelaient conte de fées, ils étaient épris d'un tel besoin d'être à nouveaux innocents et heureux qu'ils se prosternaient comme des enfants devant les désirs de leur cœur, défiaient ce besoin, construisaient des temples et se mettaient à adorer leur propre idée, leur propre « vœu » : ils croyaient profondément qu'il ne pouvait être exaucé ni réalisé, mais ils ne l'adoraient pas moins avec larmes et génuflexions. Et cependant, s'il avait pu se faire qu'ils retournassent à l'état d'innocence et de béatitude qu'ils avaient perdu, si quelqu'un leur en avait offert la possibilité par libre choix, – ils auraient sûrement refusé.

Naissait l'esclavage, naissait même l'esclave volontaire : les faibles se soumettaient de bon gré aux plus forts, pourvu seulement que ceux-ci les aidassent à en opprimer d'encore plus faibles. Il paraissait des justes qui venaient à ces gens les larmes aux yeux et leur parlaient de leur orgueil, de leur démesure et de leurs discordes, de leur oubli de toute honte : on se moquait d'eux et on les lapidait. Un sang sacré coulait sur le parvis des temples. En revanche apparaissaient aussi des hommes qui se mettaient en tête d'imaginer comment faire pour que tous pussent s'unir de nouveau, mais de telle sorte que chacun, sans cesser de s'aimer lui-même plus que tous les autres, ne fût cependant une gêne pour personne d'autre, et qu'ainsi tous coexistassent comme dans une société fondée sur la concorde. Des guerres entières éclataient au nom de cette idée. Tous les belligérants croyaient fermement en même temps que la science, la sagesse et l'instinct de conservation finiraient par amener les hommes à s'unir en une société harmonieuse et rationnelle : aussi, dans cette attente et pour hâter les choses, les « sages » s'attachaient-ils à exterminer au plus vite les « non-sages » et ceux qui ne comprenaient pas leur idée, afin qu'ils ne fissent pas obstacle à son triomphe⁹²⁵.

[*Crime et châtement* :] Raskolnikov passa à l'hôpital toute la fin du carême et la première semaine de Pâques. En revenant à la santé, il se rappela les cauchemars qu'il avait eu dans le délire de la fièvre. Il lui semblait voir le monde entier désolé par un fléau terrible et sans précédent qui, venu du fond de l'Asie, s'était abattu sur l'Europe. Tous devaient périr, sauf quelques rares élus. Des trichines microscopiques, d'une espèce inconnue jusque-là, s'introduisaient dans l'organisme humain. Mais ces corpuscules étaient des esprits doués d'intelligence et de volonté. Les individus qui en étaient infectés devenaient à l'instant même déséquilibrés et fous. Toutefois, chose étrange, jamais les hommes ne s'étaient crus aussi sages, aussi sûrs de posséder la vérité. Jamais ils n'avaient eu pareille confiance en l'infailibilité de leurs jugements, de leurs théories scientifiques, de leurs principes moraux. Des villages, des villes, des peuples entiers étaient atteints de ce mal et perdaient la raison. Tous étaient en proie à l'angoisse et hors d'état de se comprendre les uns les autres. Chacun cependant croyait être seul à posséder la vérité et se désolait en considérant ses semblables. Chacun, à cette vue, se frappait la poitrine, se tordait les mains et pleurait... Ils ne pouvaient s'entendre sur les sanctions à prendre, sur le bien et le mal et ne savaient qui condamner ou absoudre. Ils s'entre-tuaient dans une sorte de fureur absurde. Ils se réunissaient et formaient d'immenses armées pour marcher les uns contre les autres, mais, la campagne à peine commencée, la division se mettait dans les troupes, les rangs étaient rompus,

⁹²⁵ Fiodor Dostoïevski, *Le Songe d'un homme ridicule et autres récits*, trad. de Michel Aucouturier, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2010, p. 525-526. Il s'agit peut-être d'un parallèle douteux, mais je ne serais pas surpris que Dostoïevski se soit inspiré du poème *Darkness* de Byron. Voir Lord Byron, *Selected Poems*, éd. de Christopher Ricks, Londres, Penguin, 2005, p. 412.

les hommes s'égorgeaient entre eux et se dévoraient mutuellement. Dans les villes, le tocsin retentissait du matin au soir. Tout le monde était appelé aux armes, mais par qui ? Pourquoi ? Personne n'aurait pu le dire et la panique se répandait. On abandonnait les métiers les plus simples, car chacun proposait des idées, des réformes sur lesquelles on ne pouvait arriver à s'entendre ; l'agriculture était délaissée. Ça et là, les hommes formaient des groupes ; ils se juraient de ne point se séparer, et, une minute plus tard, oubliaient la résolution prise et commençaient à s'accuser mutuellement, à se battre, à s'entre-tuer. Les incendies, la famine existaient partout. Hommes et choses, tout périssait⁹²⁶.

Dans un excellent article synthétique, Christophe Bouton a résumé les griefs contre la philosophie de l'histoire⁹²⁷. L'argument de l'impuissance : une personne n'a pas la capacité de faire l'histoire, elle n'est que l'agent inconscient d'un spectacle qui la dépasse. L'argument de l'ignorance : les hommes agissent bel et bien, mais à l'aveugle, au hasard, pantins d'une ruse de la raison qui leur échappe⁹²⁸. Si l'histoire se réalise, c'est à l'insu de tous. L'argument de la confusion : l'histoire, comme l'écrit Arendt, n'est pas seulement de l'ordre du faire, elle a en son sein de multiples déterminations. Vouloir « faire » l'histoire, c'est refuser l'imprévisibilité de la contingence, c'est chercher à se rendre maître d'un processus protéiforme pour se protéger contre la fragilité de l'existence. Une œuvre se planifie, se calcule. Si la politique, elle, a des buts, il importe qu'elle ne les prenne pas pour des fins à réaliser sur terre. Le produit de l'artisanat dure, mais le sens de l'action, lui, est fugace, imprévisible. Faire, c'est accomplir l'intention initiale. L'action, l'authentique action, selon Arendt, est infidèle à son origine, elle abandonne son auteur, elle porte en elle-même son sens tant qu'elle dure comme action⁹²⁹. Enfin, l'argument de la

⁹²⁶ Fiodor Dostoïevski, *Crime et châtiment*, trad. de George Nivat, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1975, p. 573-574. Voir aussi dans les *Carnets* (trad. de Bernard Kreise, Payot & Rivages, 2005), p. 28 : « Celui qui aime trop l'humanité en général n'est la plupart du temps guère capable d'aimer un homme en particulier ».

⁹²⁷ Christophe Bouton, « Ce sont les hommes qui font l'histoire », dans Christophe Bouton et Bruce Bégout (dir.), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Paris, Éditions de l'éclat, 2011. J'en reprends les dénominations et je les paraphrase.

⁹²⁸ Nous retrouverons ces deux arguments dans le prochain chapitre, quand nous parlerons de Tolstoï.

⁹²⁹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 291 : « En politique, nous devons donc distinguer la fin, le but et le sens. Le sens d'une chose, à la différence de sa fin, est toujours contenu en elle-même, et le sens d'une activité ne peut exister que tant que dure cette activité. Cela vaut pour toutes les activités, y compris pour l'action, qu'elles poursuivent ou non une fin. Avec la fin d'une chose c'est tout le contraire ; cette fin ne commence à devenir réelle que lorsque l'activité qui l'a produite est parvenue à son terme – tout comme l'existence de n'importe quel objet fabriqué commence à l'instant où son producteur y a mis la dernière main. Les buts enfin, en vue desquels nous nous orientons,

violence : confondre le « faire » avec « l'action » ouvre la voie à toutes les perversions : « L'idée que l'histoire est faisable par les hommes revient à supposer que ceux-ci ont tout pouvoir sur elle, que "tout est possible". Si "tout est possible", "tout est permis", et "tout peut être détruit"⁹³⁰ ». L'homme (la femme, etc.), en quelque sorte, nous dit Arendt comme plusieurs autres (Camus, Aron, etc.), pour éviter le danger de la philosophie de l'histoire, doit prendre conscience de sa caducité, de sa finitude, de son historicité⁹³¹.

7.2.1 Portraits de révolutionnaires. La littérature sur le sujet offre, non pas un paradoxe, mais un contraste intrigant, qu'on peut essayer de résumer comme suit : plus la philosophie de l'histoire s'imposera comme la science mère, moins les personnes qui l'étudient auront la conviction de sa force. De Nikolai Tchernychevski à André Malraux, la pensée révolutionnaire découvre avec appréhension la nullité de ses prétentions et la part de foi aveugle derrière ses gestes.

Je commence avec *Que faire?* de Tchernychevski, publié en 1863⁹³². Ce roman un peu indigeste que vénérât Lénine (en témoigne le titre, qu'il reprendra), frappe moins par la qualité de l'intrigue ou du style, encore moins par les digressions codées de l'auteur, mais en raison des quelques descriptions de Rakhmetov, « l'homme nouveau ». Qui est Rakhmetov ? Un personnage secondaire de l'intrigue. Il incarne *le* révolutionnaire. Non pas le grand stratège, le terroriste, l'homme d'action qui se lance à l'aventure, mais l'homme d'exception à qui il revient de porter sur

établissent les critères d'après lesquels tout ce qui est fait doit être jugé ; ils dépassent ou transcendent l'action accomplie de la même façon que chaque mesure transcende ce qu'elle doit mesurer. » Dans les livres d'Arendt, comme dans la plupart des livres de philosophie, ces distinctions sont claires. En dehors des textes, beaucoup moins. Voir, de la même philosophe, *L'Humaine condition*, *op. cit.*, p. 175-232.

⁹³⁰ Christophe Bouton, *loc.cit.*, p. 266.

⁹³¹ Bruce Bégout, qui dirige le collectif avec Bouton, a écrit un article (« Eschatologie et téléologie ») plein de réflexions pointilleuses et intéressantes sur ces questions.

⁹³² Nikolai Tchernychevski, *Que faire ?*, trad. de Dimitri Sisemann, Paris, Édition des Syrtes, 2000. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

ses épaules ses contemporains. Rakhmetov est celui qui éduquera Vera, la protagoniste du roman. Il lui montre comment se débarrasser de ses préjugés d'esclave, développer en elle des forces nouvelles et embrasser le monde du travail (car, comme nous l'indique le livre, p. 144, « le principal élément de la réalité est le travail, et le plus sûr indice de la réalité est l'efficacité »). Qu'on compare avec le Karl Moor de Schiller, justicier lui aussi, héros romantique qui croyait pouvoir venger son honneur par la violence :

Oh, fool that I was, to suppose that I could make the world a fairer place through terror, and uphold the cause of justice through lawlessness. I called it revenge and right – I took it upon myself, O Providence, to smooth the jagged edges of your sword and make good of your partiality – but – oh, childish vanity – here I stand at the limit of a life of horror, and see now with weeping and gnashing of teeth, that *two men such as I would destroy the whole moral order of creation*. Mercy – mercy for the youth who sought to anticipate Thy judgement – Thine alone is vengeance. Thou hast no need of man's hand. And now, truly, it is no longer in my power to make up for the past – what is ruined, is ruined – what I have overthrown will never rise again. But still something remains that can reconcile me to the laws against which I have offended, and restore the order which I have violated. They must have a sacrifice – a sacrifice that will make manifest their invulnerable majesty to all mankind – and I myself shall be the victim. For them I must surely die⁹³³.

Tout cela : le ton pathétique, l'interminable propension à parler, l'hybris repentant, l'exaltation devant la mort, le sens de la justice cosmique – tout cela, écrit Tchernychevski, n'est que du romantisme. Rakhmetov, lui, est froid, impassible, taciturne et chaste (pareil à Franz Moor, le frère logicien et manipulateur de Karl Moor !). Son être est régi par les lois de l'utilité. Il commande en maître sa volonté et ses instincts. Il fait partie d'une élite : « Ils ne sont guère nombreux, mais ils font s'épanouir la vie de tous, sans eux elle dépérirait et pourrirait ; ils ne sont pas nombreux, mais ce sont eux qui permettent aux gens de respirer, sans eux les gens étoufferaient » (p. 240)⁹³⁴. Pressé de fournir plus de détails, on dit de lui : « Les Rakhmetov sont d'une autre race, ils ne sont qu'un

⁹³³ Friedrich Schiller, *The Robbers and Wallenstein*, trad. de F. J. Lamport, Londres, Penguin, 1979, p.159-160.

⁹³⁴ Voir aussi Pierre Kropotkine, *L'Esprit de révolte*, trad. de Roger Dadoun, Paris, Manucius, 2009, p. 42 : « Hommes de cœur qui ne se contentent pas de paroles, mais qui cherchent à les mettre à exécution, caractères intègres, pour qui l'acte fait un avec l'idée, pour qui la prison, l'exil et la mort sont préférables à une vie restant en désaccord avec leurs principes ; hommes intrépides qui savent qu'il faut oser pour réussir, – ce sont les sentinelles perdues qui engagent le combat, bien avant que les masses soient assez excitée pour lever ouvertement le drapeau de l'insurrection et marcher, les armes à la main, à la conquête de leurs droits ».

avec la cause qui leur est une nécessité, qui emplit leur existence, qui leur tient lieu de vie privée » (p. 290). Le révolutionnaire, en somme, ne prend pas tout de suite les armes. Il se consacre, il se soumet entièrement à l'idée. Il prépare la société à son éventuel triomphe⁹³⁵.

L'idéal de Tchernychevski avait déjà été critiqué par Tourgueniev dans *Père et fils*, paru deux ans plus tôt⁹³⁶. Bazarov, lui aussi une force du destin promis, de l'avis de tous, au plus grand avenir, est un jeune homme nihiliste (p. 53) qui fait des sciences naturelles (p. 36). Un nihiliste, comme il l'expliquera à Paul Pétrovitch, l'oncle d'Arcade, son ami et disciple chez lequel il séjourne, « est un homme qui ne s'incline devant aucune autorité, qui ne fait d'aucun principe un article de foi, quel que soit le respect dont ce principe est auréolé » (p. 54). Bazarov a le même mépris du romantisme, des arts et de tout ce qui ne relève pas directement de la nature et de l'utile : « Un honnête chimiste est vingt fois plus utile que n'importe quel poète, l'interrompt Bazarov » (p. 58) ; « L'important est que deux fois deux font quatre, et tout le reste n'est que du vent. [...] La nature n'est pas un temple, mais un atelier fait pour que l'homme y travaille » (p. 80) ; « Avant-hier, je le regardais lire Pouchkine, continuait Bazarov. Explique-lui une bonne fois, s'il te plaît, que cela ne rime à rien » (p. 82). Qu'est-ce qui est utile ? De quoi la Russie a-t-elle besoin ? Du travail, bien entendu, mais dans l'immédiat, avant tout, de la négation (refus global) : « À l'époque actuelle, ce qu'il y a de plus utile c'est la négation. Donc nous nions » (p. 88). À ses aînés qui lui reprochent de ne songer qu'à détruire et de ne rien prévoir construire, il répond : « Cela n'est pas notre affaire... Il faut d'abord déblayer le terrain » (p. 88). Toute discussion est vaine : « Aristocratie, libéralisme, progrès, principes... dites donc, que de mots étrangers... et inutiles, continua cependant Bazarov. Rien d'étonnant à ce que les Russes n'en aient aucun besoin » (p. 89).

⁹³⁵ Sans grande surprise, Alain Besançon parle du livre de Tchernychevski dans *Les Origines intellectuelles du léninisme*, pour en faire un des prototypes de la gnose politique.

⁹³⁶ Ivan Tourgueniev, *Pères et fils*, trad. de Françoise Flamant, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1987. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

Seule compte l'action : « [N]ous avons compris que discours, discours seulement à propos des plaies de la Russie n'en valait pas la peine, que cela n'aboutissait qu'à nous abaisser, à nous transformer en doctrinaire ; nous avons vu que même nos esprits forts, notre avant-garde accusatrice, comme on disait, n'était bonne à rien, que nous passions notre temps à des fariboles » (p. 90). Bazarov prétend militer au nom de la science et du moujik : « Réformer la société, et il n'y aura plus de maladie » (p. 131). Le reste n'importe guère.

Sera-t-il à la hauteur de son idéal ? Bazarov est-il un Rakhmetov ? Non. Malgré ses convictions, il se laissera séduire par Mme Odintsov. Derrière le révolutionnaire se trouve toujours l'homme :

La vraie raison de toute cette « nouveauté » était le sentiment inspiré à Bazarov par Mme Odintsov : un sentiment qui le torturait, qui le rendait furieux, et qu'il aurait aussitôt nié avec un grand rire méprisant et un juron cynique, si quelqu'un avait fait devant lui l'allusion la plus lointaine à la possibilité que pareille chose pût lui arriver. Bazarov était grand amateur de femmes et de beauté féminine, mais l'amour au sens idéaliste ou, comme il disait, romantique du terme, était traité par lui de « galimatias » et de « lubie inexcusable » ; les sentiments chevaleresques relevaient à ses yeux de l'anormalité ou de la maladie (p. 141).

Tout son sang s'échauffait, dès qu'il pensait à elle ; il aurait aisément surmonté ce trouble si autre chose n'avait pris possession de lui, un sentiment qu'il avait toujours moqué, et qui le révoltait profondément dans son orgueil. Dans ses conversations avec Anne Serguéievna, il proclamait plus hautement que jamais son mépris indifférent pour toutes les manifestations de romantisme ; mais une fois seul, il découvrait avec rage la présence d'un romantique en lui-même (p. 142).

Éconduit, il s'enfonce dans le travail. Son ami Arcade finit par partager les principes romantiques de son père. Bazarov perd son seul disciple. Plus loin, on apprend qu'il méprise le paysan qu'il se flattait d'émanciper : « Le plus probable est qu'il ne pense rien. Le paysan russe, c'est ce mystérieux inconnu dont nous a tant parlé naguère Mme Radcliffe. Qui saurait le comprendre ? Il ne se comprend pas lui-même » (p. 228)⁹³⁷. Il finit par mourir, seul, du typhus : « La Russie a besoin de moi... Non, il faut croire que non » (p. 280).

⁹³⁷ Le narrateur suggère que Bazarov n'est pas aussi proche du peuple qu'il aimerait le croire : « Hélas ! Ce Bazarov qui haussait les épaules et savait parler avec les paysans (comme il s'en était vanté lors de sa dispute avec Paul Pétrovitch), ce Bazarov si sûr de lui ne soupçonnait même pas qu'il n'était à leurs yeux qu'une espèce de pitre de

Une deuxième réponse à Tchernychevski figure dans *Les Possédés* de Dostoïevski⁹³⁸. Stavroguine séduit son entourage. Sa présence est hypnotique. Orgueilleux, il ne connaît pas d'égal, sinon Dieu, qu'il préfère ignorer, au nom d'une liberté qu'il bafouera. Parfaitement libre, il devient incapable de poser une action qui ne lui paraît pas ridicule. N'empêche, tous les personnages du roman déposeront en lui leur espoir révolutionnaire. Kirilov veut tuer Dieu et créer un homme nouveau : « Il y a aura un homme nouveau, heureux et fier. Celui à qui il sera indifférent de vivre ou ne de pas vivre, celui-là sera l'homme nouveau. Celui qui vaincra la souffrance et la peur, celui-là sera lui-même dieu. Et l'autre Dieu ne sera plus » (p. 103). Chatov, slavophile nationaliste, souhaite que le peuple russe trouve son Dieu⁹³⁹. Aucune de ces grandes entreprises ne verra le jour et Stavroguine, simple homme, refusera de s'associer à ces délires grandioses et finira par se tuer, rongé par la culpabilité.

L'appel le plus direct à l'action est fait par le « bon ami » de Stavroguine, Verkhovenski, le fils du libéral Stepan Trofimovitch :

[J]e vous demande ce que vous aimez mieux : la manière lente qui consiste à écrire des romans sociaux et à régler d'une façon académique sur le papier les destinées humaines pour les mille ans à venir, tandis que le despotisme avalera les morceaux rôtis qui vous tombent d'eux-mêmes dans la bouche et que vous laissez échapper, ou préférez-vous une solution rapide, quelle qu'elle soit, mais qui déliera enfin les mains et permettra à l'humanité tout à son aise de s'organiser socialement elle-même, et cette fois en fait et non sur le papier ? [...] Je suis tout à fait d'accord pour le reconnaître que bavarder d'une façon libérale et éloquente est extrêmement agréable tandis qu'agir c'est ça le hic... (p. 342).

foire... » (p. 265). Même genre de critique dans *Under Western Eyes* de Joseph Conrad (2011, Amazon). Peter Ivanovitch, ce révolutionnaire et héros attiré des femmes, les maltraiterait et ne serait pas aimé d'elles (p. 170-171).

⁹³⁸ Fiodor Dostoïevski, *Les Possédés*, trad. d'Élisabeth Guertik, Paris, Le Livre de Poche, 1972. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses. *Que faire ?* est mentionné, p. 257. Bazarov est ridiculisé, p. 184 : « Son Bazarov est un personnage fictif qui n'existe point ; ils ont été les premiers à le répudier comme ne ressemblant à rien ».

⁹³⁹ « “La quête de Dieu”, comme je l'appelle plus simplement. Le but de tout le mouvement populaire, dans tout peuple et en toute période de son existence, est uniquement la quête de Dieu, d'un Dieu à lui, nécessairement de son Dieu propre, et la foi en lui comme dans le seul vrai. Dieu est la personnalité synthétique du peuple tout entier pris depuis son origine jusqu'à la fin. [...] Plus un peuple est fort, plus son dieu est particulier. Jamais encore il n'y eut de peuple sans religion, c'est-à-dire sans la notion du bien et du mal. Chaque peuple a sa notion du bien et du mal, et ses propres bien et mal » (p. 214).

Verkhovenski est un révolutionnaire de la trempe de Serge Netchaïev, ce révolutionnaire russe, ami de Bakounine, qui, en 1868, avait écrit *Le Catéchisme du révolutionnaire*, un appel général à tout détruire⁹⁴⁰. Comme Rakhmetov, Verkhovenski est possédé par cette idée, mais elle ne s'appuie sur aucun principe, elle n'a aucun fondement moral, elle n'est que volontarisme, elle se satisfait de tout, pourvu qu'elle engendre le chaos. La question des *Possédés* à *Que faire?* est : qu'est-ce qui empêche une personne un peu intelligente, au nom de l'utile et du nécessaire, au nom du bonheur de l'humanité, de détourner cette passion révolutionnaire en simple calcul politique ? Le révolutionnaire, le socialiste ou l'utopiste (pour Dostoïevski, dans ce roman, ces mots sont interchangeables) prétend agir au nom de lois fondées en raison. Mais la raison n'a strictement rien à voir avec la révolution. Le goût de la révolution est d'abord une passion. Et cette passion, suggère Dostoïevski, peut être un désir d'assouvir un besoin de destruction.

Les auteurs lui donneront raison. Inspiré à son tour par Netchaïev, Zola, dans *Germinal*⁹⁴¹, peindra (avec l'horreur du bourgeois) la cruauté passionnelle de l'anarchiste révolutionnaire Souvarine : « Tout détruire... Plus de nations, plus de gouvernements, plus de propriété, plus de Dieu ni de culte » (p. 248). À Étienne Lantier qui lui demande à quel moyen il songe recourir, il répond : « Par le feu, par le poison, par le poignard, le brigand est le vrai héros, le vengeur populaire, le révolutionnaire en action, sans phrases puisées dans les livres » (p. 248). Dans *Le*

⁹⁴⁰ Serge Netchaïev, *Le Catéchisme du révolutionnaire*, éd. de Jean Préposiet, 1868, <http://durru.chez.com/netchaev/lecat.htm> : « Le révolutionnaire méprise tout doctrinarisme, il a renoncé à la science pacifique qu'il abandonne aux générations futures. Il ne connaît qu'une science – celle de la destruction. C'est dans ce but et dans ce but seulement qu'il étudie la mécanique, la physique, peut-être la médecine, c'est dans ce but qu'il étudie jour et nuit la science vivante des hommes, des caractères, des situations, et de toutes les modalités de l'ordre social tel qu'il existe dans les différentes classes de l'humanité. Quant à son but, il n'en a qu'un : la destruction la plus rapide et la plus sûre de cet ordre abject ». Voir Albert Camus, *L'État de siège*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 1998, p. 99 : « [Nada.] Plus on supprime et mieux vont les choses. Et si on supprime tout, voici le paradis ! [...] Supprimons, supprimons ! C'est ma philosophie ! » Il y a quelque chose de similaire dans le *Industrial Society and Its Future*, Ontario, Graphyco, 1995, de Theodore John Kaczynski.

⁹⁴¹ Émile Zola, *Germinal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

*Docteur Jivago*⁹⁴², la même froide passion de la destruction est érigée en principe par Pogorevchikh : « Les destructions sont les éléments préparatoires naturels d'un plan constructif plus ample. La société n'est pas encore assez détruite. Il faut qu'elle s'effondre complètement, ensuite un véritable pouvoir révolutionnaire la reconstruira, pièce par pièce, sur des fondements nouveaux » (p. 214-215).

Le roman de Pasternak retient l'attention pour sa description du « bourreau » Strelnikov, surnommé le « Fusilleur ». La passion révolutionnaire et le goût de la destruction ne sont plus cherchés pour eux-mêmes, ils répondent à un besoin psychologique plus profond. Depuis l'enfance, « Strelnikov aspirait à tout ce qui est grand et pur. Il voyait dans la vie un immense champ clos où les hommes luttèrent pour arriver à la perfection en obéissant à des règles scrupuleuses ». Après avoir compris qu'il ne valait rien, « l'idée ne lui vint pas qu'il avait eu tort de simplifier l'ordre du monde ». Entêté, « il se mit à caresser l'idée qu'il servirait d'arbitre entre la vie et les principes mauvais qui la souillaient ». Humilié, « [s]a déception l'avait rempli de rage. La révolution devait lui donner des armes » (p. 325).

Dans *Les Conquérants*, Malraux avait esquissé une réponse semblable⁹⁴³. La révolution séduit non pas pour ce qu'elle promet mais pour ce qu'elle permet. Elle est le terrain de prédilection des aventuriers en proie à l'action, comme le confesse Garine :

Mon action me rend aboulique à l'égard de tout ce qui n'est pas elle, à commencer par ses résultats. Si je me suis lié si facilement à la Révolution, c'est que ses résultats sont lointains et toujours en changement. Au fond, je suis un joueur. Comme tous les joueurs, je ne pense qu'à mon jeu, avec entêtement et avec force. Je joue aujourd'hui une partie plus grande qu'autrefois, et j'ai appris à jouer : mais c'est toujours le même jeu. Et je le connais bien ; il y a dans ma vie un certain rythme, une fatalité personnelle, si tu veux, à quoi je n'échappe pas (p. 208).

⁹⁴² Boris Pasternak, *Le Docteur Jivago*, trad. non signée, Paris, Gallimard, coll. « Biblos », 1958. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

⁹⁴³ André Malraux, *Les Conquérants*, Paris, Grasset, 1928. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses. On trouve un autre portrait du genre en Novodvorov dans *Résurrection* de Tolstoï.

Dans *La Condition humaine*, le terrorisme offre aux désespérés qui s'y perdent l'ultime occasion de découvrir leur vérité et de se réconcilier avec eux-mêmes, dans un monde autrement dépourvu de sens⁹⁴⁴. Le sacrifice de soi est perçu comme un acte de libération⁹⁴⁵. Tchen se jette sous une voiture en serrant une bombe avec l'espoir que son acte fera renaître des martyrs (p. 228). Hemmerlich découvre avec « horreur et satisfaction » que maintenant il peut tuer lui aussi et qu'il n'« [est] plus impuissant » (p. 247). Mais le sacrifice de Tchen n'a rien d'héroïque. Des révolutionnaires comme Rosa Luxembourg avaient rappelé l'inutilité du terrorisme⁹⁴⁶. La bombe de Tchen n'explose pas. Ses os sont broyés. Sa mort n'a servi à rien.

L'Espoir se lit comme l'anti-Tchernychevski⁹⁴⁷. La guerre civile en Espagne n'engage pas des hommes nouveaux mais des foules entières. Chacun porte en lui ses espoirs et ses déceptions, joue sa vie. Les évènements se soucient peu des engagements et des idéologies :

Les communistes veulent *faire* quelque chose. Vous et les anarchistes, pour des raisons différentes, vous voulez être quelque chose... C'est le drame de toute révolution comme celle-ci. Les mythes sur lesquels nous vivons sont contradictoires : pacifisme et nécessité de défense, organisation et mythes chrétiens, efficacité et justice, et ainsi de suite. Nous devons les ordonner, transformer notre Apocalypse en armée, ou crever. C'est tout (p. 249).

La partie que vous jouez est perdue d'avance, parce que vous vivez politiquement, – dans une action politique, – dans un commandement militaire dont chaque minute rejoint la politique, – et que votre partie n'est pas politique. Elle est la comparaison de ce que vous voyez et de ce que vous rêviez. L'action ne se pense qu'en terme d'action. Il n'y a pas de pensée politique que dans la comparaison d'une chose concrète avec une autre chose concrète, d'une possibilité avec une

⁹⁴⁴ *Idem*, *La Condition humaine*, Paris, Gallimard, coll. « Folioplus classique », 1946. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

⁹⁴⁵ Voir Hermann Broch, *Les Somnambules*, trad. de Pierre Flachet et Albert Kohn, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1990, p. 326 : « Vienne Celui qui assumera une mort offerte en sacrifice et rachètera le monde pour le ramener à l'état de nouvelle innocence ! Ainsi s'exalte le désir éternel de l'homme, il s'exalte jusqu'au meurtre, ainsi s'exalte ce rêve d'éternel, il s'exalte jusqu'à la voyance. Entre désir rêvé et divination rêvant se joue tout savoir, se joue le savoir du sacrifice et du royaume de la rédemption ». Voir aussi René Char, *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard 1967 », p. 101 : « Je vois l'homme perdu de perversions politiques, confondant action et expiation, nommant conquête son anéantissement ».

⁹⁴⁶ Rosa Luxembourg, *The Essential*, éd. de Helen Scott, Chicago, Haymarket Books, 2008, p. 8 : « Throwing a bomb is about as dangerous to the government as killing a gnat... Only people incapable of thinking believe that terrorists acts of bombings can make anything more than a momentary impression ».

⁹⁴⁷ André Malraux, *L'Espoir*, Paris, Gallimard, coll. « Folio plus », 1937. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

autre possibilité. Les nôtres, *ou Franco* – une organisation ou une autre organisation – par une organisation contre un désir, un rêve ou une apocalypse (p. 250).

Contre les historiens des idées et les philosophes de salon, Malraux rappelle que les motifs des hommes sont complexes :

Les intellectuels croient toujours un peu qu'un parti, ce sont des hommes unis autour d'une idée. Un parti ressemble bien plus à un caractère agissant qu'à une idée ! Pour nous en tenir au psychologique, un parti est bien plutôt l'organisation pour une action commune d'une... constellation de sentiments parfois contradictoires, qui comprend ici : pauvreté – humiliation – Apocalypse – espoir – et quand il s'agit des communistes : goût de l'action, de l'organisation, de la fabrication, etc. Déduire la psychologie d'un homme de l'expression de son parti, ça me fait le même effet que si j'avais prétendu déduire la psychologie de mes Péruviens de leurs légendes religieuses, mon bon ami ! (p. 461)⁹⁴⁸

La Révolution n'est plus cette chose « utile » donc « nécessaire », elle ne séduit pas des êtres froids possédés par l'Idée, elle n'est pas menée par des individus humiliés qui ont le goût de la revanche, du pouvoir et de l'absolu. La Révolution, la guerre, a ses exigences. Celui ou celle qui s'y engage s'y abandonne, qu'il ou elle le souhaite ou non. Les principes, les pensées et la révolte de cette personne ne résistent pas aux sacrifices dictés par l'urgence du moment. L'action et la politique ne se soucient pas des nuances : « Or les moyens de l'action sont manichéens parce que *toute action est manichéenne*. [...] Tout vrai révolutionnaire est un manichéen-né. Et tout politique » (p. 462). L'homme ne fait pas la révolte, les événements font l'homme révolté. Il a des buts, certes, mais il ne lui revient pas d'en déterminer le sens⁹⁴⁹. Manuel, en se lançant dans la guerre, combat pour une cause qu'il croit (et qui est) juste, mais les morts se préoccupent peu de la justice : « De plus en plus triste et de plus en plus dur, Manuel croisait, les uns après les autres, ces regards qui concluaient avec lui l'alliance du sang » (p. 477). Il est contraint d'exécuter des soldats. Il n'a pas de remords, il n'est pas sentimental, mais il sent que quelque chose lui échappe. Il en tire deux

⁹⁴⁸ René Char, *op. cit.*, p. 100 : « On ne se bat que pour les causes qu'on modèle soi-même et avec lesquelles on se brûle en s'identifiant ».

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 50 : « Vers ta frontière, ô vie humiliée, je marche maintenant au pas des certitudes, averti que la vérité ne précède pas obligatoirement l'action ».

leçons. La première lui est communiquée par un ami : « Vous voulez agir et ne rien perdre de la fraternité ; je pense que l'homme est trop petit pour cela » (p. 479). La deuxième est un avertissement jeté à toute révolte : « Ton cœur, tu peux le garder : c'est autre chose. Mais tu dois perdre ton âme » (p. 483).

7.2.2 Les révolutionnaires et la justice. La dernière phrase occupera les écrivains et les philosophes. Le révolté s'indigne d'un état qu'il estime indésirable et qu'il veut changer. Il entreprend des actions, en vue de corriger cette situation. Ces actions, si elles ne sont pas spontanées, si elles ne relèvent pas du réflexe ou de l'humeur passagère, se proposent de modifier cet état en vue d'une fin. Le révolté se résout donc (par délibération, habitus, etc.) à élire une fin. Cette fin peut se révéler nuisible et il a l'entière liberté de l'abandonner au profit d'une autre en cours de route, qu'importe. La question, au fond, ne change pas : ne risque-t-il pas, en accomplissant cette fin – et on pourrait ajouter : en l'accomplissant par tous les moyens possibles – n'y-a-t-il pas un danger qu'il finisse par se perdre et dénaturer la part de soi intime qu'il a investie ? Comment réconcilier, en un mot, humanisme et terreur ? Comment puis-je savoir avec certitude que je ne me fais pas la dupe de l'histoire, quand je prétends tuer ou censurer l'autre au nom de telle ou telle cause ?

La réponse la plus courte est évidemment la plus banale : on ne le sait pas, il s'agit d'un acte de foi. Mais cette réserve va à l'encontre de l'esprit de système et ébranle toutes les certitudes. C'est admettre que les moyens que j'adopte (la violence en premier lieu) ne sauront, au mieux, que garantir un objectif à court terme (tactique : prendre l'étable, pendre les banquiers, tuer le roi, bloquer les rues, etc.), toute action étant incapable de garantir, à long terme, la marche de

l'histoire⁹⁵⁰. C'est se résigner à faire le deuil des grandes idées au nom desquelles on pense accomplir la justice.

Camus, dans *L'Homme révolté*, juge bon d'enterrer ces grandes idées : il préfère sa mère à la justice. La révolte, l'authentique révolte, suggère Camus, se doit d'être modeste : « La révolte, elle, ne vise qu'au relatif et ne peut promettre qu'une dignité certaine assortie d'une justice relative ». Deux pages plus loin, l'écrivain résume son propos :

L'action révoltée authentique ne consentira à s'armer que pour des institutions qui limitent la violence, non pour celle qui la codifient. Une révolution ne vaut la peine qu'on meure pour elle que si elle assure sans délai la suppression de la peine de mort ; qu'on souffre pour elle la prison que si elle refuse d'avance d'appliquer des châtiments sans terme prévisible.

Quand la fin est absolue, c'est-à-dire, historiquement parlant, quand on la croit certaine, on peut aller jusqu'à sacrifier les autres. Quand elle ne l'est pas, on ne peut sacrifier que soi-même, dans l'enjeu d'une lutte pour la dignité commune⁹⁵¹.

Ces phrases, écrites dans un contexte idéologique partisan, vindicatif et hargneux, ne manquent pas de courage et, encore aujourd'hui, avec la richesse du style et l'érudition, on ne peut que saluer l'audace de l'écrivain. Mais elles sont d'une pauvreté philosophique qui déconcerte. Dans un effort désespéré de sauver la révolte de ses méfaits, l'auteur multiplie les distinctions arbitraires (à partir de quels critères expliquer que cette « révolte authentique » est bel et bien plus « authentique » qu'une révolte « non authentique », sinon à partir d'une pétition de principe ?) et finit par confondre

⁹⁵⁰ Hannah Arendt, *L'Humaine condition*, op. cit., p. 967. Simone de Beauvoir, qui avait lu tous les textes que je m'appête à citer, avait écrit quelque chose d'assez similaire en 1944, dans *Pour une morale de l'ambiguïté* (Gallimard, coll. « Idées », 1944) : « Mais une action qui veut servir l'homme doit au contraire veiller à ne pas l'oublier en cours de route ; si elle choisit de s'accomplir aveuglément, elle perdra son sens où elle revêtira un sens imprévu ; car le but n'est pas fixé une fois pour toutes, il se définit tout au long du chemin qui y conduit. Seule la vigilance peut perpétuer la validité des buts et l'affirmation authentique de la liberté » (p. 221). Le texte de Beauvoir est bizarre. Elle identifie un à un les dangers des orthodoxies, de la relégation du nécessaire à l'utile, de la supercherie des philosophies de l'histoire et de la part d'aveuglement dans les actions pour mieux conclure par un appel à la révolution permanente : « En effet, d'une part, il serait absurde de contredire une action libératrice sous prétexte qu'elle implique le crime et la tyrannie ; car sans crime et sans tyrannie il ne saurait y avoir de libération de l'homme : on ne peut échapper à cette dialectique qui va de la liberté à la liberté à travers la dictature et l'oppression. Mais, d'autre part, il serait coupable de laisser le mouvement libérateur se figer dans un moment qui n'est acceptable que s'il est passé en son contraire, il faut empêcher la tyrannie et le crime de s'installer triomphalement dans le monde ; la conquête de la liberté est leur seule justification et contre eux on doit donc maintenir vivante l'affirmation de la liberté ».

⁹⁵¹ Albert Camus, *Essais*, op. cit., p. 693 et p. 695.

le devoir-être avec la réalité. En fait, la solution de Camus au problème que j’essaie de délimiter est d’ignorer même qu’il puisse y avoir un problème. Il y aurait, d’un côté, les mauvaises actions, violentes, au nom desquelles on fait couler le sang – les idéologies, en somme, avec leurs fins absolues et leur schéma déterministe – et d’un autre côté, les bonnes actions, celles qui veulent mettre fin à la violence, les actions de la révolte. Et la solution, nous dit Camus, c’est de ne pas faire les premières et de ne pas les mélanger avec les deuxièmes – et le tout sera réglé !

Dans *Les Justes*⁹⁵², ce binarisme un peu obscène est caractérisé par l’opposition entre Kaliayev, le poète qui est « entré dans la révolution parce qu’[il] aime la vie » (p. 23), et Stepan, le révolutionnaire endurci qui obéit au Parti et qui « n’aime pas la vie, mais la justice qui est au-dessus de la vie » (p. 23). Stepan est un Rakhmetov impitoyable qui est prêt à recourir à tous les moyens pour accomplir la révolution. À Dora qui lui demande s’il considère légitime de massacrer le peuple (et les enfants) pour le bien de la cause, il répond « Oui, s’il le faut, et jusqu’à ce qu’il comprenne. Moi, aussi, j’aime le peuple » (p. 35) ; « Rien n’est défendu de ce qui peut servir notre cause » (p. 37). Sa passion pour la justice n’a pas de limite. Il accuse les autres révolutionnaires de ne pas aimer la révolution. Kaliayev, lui, refuse de tuer les enfants. Il ne lutte pas pour un futur idéal, mais pour ceux « qui vivent aujourd’hui sur la même terre que [lui] » (p. 39). Kaliayev décide de tuer, mais tient à payer ce sacrifice de sa propre vie, pour ne pas devenir un meurtrier : « Laissez-moi me préparer à mourir. Si je ne mourrais pas, c’est alors que je serais un meurtrier » (p. 65). Le révolté tue, recourt au terrorisme au nom de l’amour. Il devient juste s’il accepte de payer son forfait de sa propre vie. Pour Camus, le défi est là : garder le goût de la fraternité, affronter ses responsabilités, ne pas oublier l’amour. Défi difficile, voire insurmontable, parce que comme le

⁹⁵² *Idem, Les Justes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 2010. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses. On trouve plusieurs indications utiles sur Camus, Sartre et Malraux dans le livre de Jeanyves Guérin, *Albert Camus*, Paris, Honoré Champion, 2013. Comparer Stepan avec Sophia Antonovna et Necator dans *Under Western Eyes* de Conrad.

dira Dora : « Nous ne sommes pas de ce monde [...] il y a une chaleur qui n'est pas pour nous » (p. 50), mais nonobstant souhaitable. L'acte de Kaliayev a valeur d'exemple. Voilà, nous dit Camus, la révolte dans toute sa pureté, dans ce qu'elle a de christique et d'immaculé, voilà le modèle qu'il faut suivre et imiter.

Une bonne réponse à ce nouvel évangile se trouve chez Sartre. Autant on peut et on doit rappeler les appels à l'intimidation, l'aveuglement, l'entêtement, la vanité, la mauvaise foi, l'ambition puérile et les frasques de Sartre, autant on ne peut que partager son agacement face à ce nouvel idéalisme. *Les Mains sales*, paru un an avant *Les Justes*, se lit comme une remise à l'ordre⁹⁵³. Hugo est un jeune intellectuel qui vit son moment Raskolnikov. Il a parfaitement conscience du problème évoqué par Malraux : « Un acte, ça va trop vite. Il sort de toi brusquement et tu ne sais pas si c'est parce que tu l'as voulu ou parce que tu n'as pas pu le retenir » (p. 33). Hugo croit lutter pour des idées. Il pense que sa lutte est morale et qu'elle n'engage que lui et le destin. Il affirme que « [l]a politique est une science » (p. 182). Toute la pièce lui prouvera le contraire. Le pragmatique et charismatique Hoederer, que Hugo doit assassiner, réfutera point par point ses illusions. La révolte, en politique, est faite de compromis et de gageures. D'où on conclut que si on « ne veu[t] pas courir de risques, il ne faut pas faire de politique » (p. 194) et que « [t]ous les moyens sont bons quand ils sont efficaces ». Il n'y a pas d'authentique révolte. Il n'y a pas de justice relative. Il n'y a que des gens qui agissent, qui cherchent à gagner et qui se salissent les mains. On ne peut pas, explique Hoederer à Hugo, prétendre lutter pour la révolution et ne pas avoir les mains sales :

Comme tu tiens à ta pureté, mon petit gars ! Comme tu as peur de te salir les mains. Eh bien, reste pur ! À qui cela servira-t-il et pourquoi viens-tu parmi nous ? La pureté, c'est une idée de fakir et de moine. Vous autres, les intellectuels, les anarchistes bourgeois, vous en tirez prétexte pour ne rien faire. Ne rien faire, rester immobile, serrer les coudes contre le corps, porter des gants. Moi

⁹⁵³ Jean-Paul Sartre, *Les Mains sales*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1948. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

j'ai les mains sales. Jusqu'au coude. Je les ai plongées dans la merde et dans le sang. Et puis après ? Est-ce que tu t'imagines qu'on peut gouverner innocemment ? (p. 198).

Hugo, comme Raskolnikov, comme Kaliayev, est obsédé par l'idée de tuer, mais il s'agit d'une gaminerie d'intellectuel. Raskolnikov pensera : Napoléon aurait déjà tué. Hoederer dit à Hugo : « Quelle rage avez-vous tous de jouer aux tueurs ? Ce sont des types sans imagination : ça leur est égal de donner la mort parce qu'ils n'ont aucune idée de ce que c'est que la vie » (p. 219). Et puis, d'où vient cette idée que militer au nom de la révolution, c'est forcément s'improviser assassin ? Il y a une multitude de postes. « Il y a du travail à faire, c'est tout. Et il faut faire celui pour lequel on est doué : tant mieux s'il est facile. Le meilleur travail n'est pas celui qui te coûtera le plus ; c'est celui que tu réussiras le mieux » (p. 222).

Hugo finit par tuer Hoederer. Son action n'a rien de politique. C'est après avoir surpris Hoederer avec sa compagne qu'il trouve le courage d'exécuter le meurtre que le parti a ordonné. La pièce finit sur deux grandes désillusions. Hugo réalise, d'abord, qu'il y a une légèreté au meurtre : « [J'] ai voulu m'attacher un crime au cou, comme une pierre. Et j'avais peur qu'il ne soit lourd à supporter. Quelle erreur : il est léger, horriblement léger » (p. 234). Quelques pages plus loin, Hugo apprend, ensuite, que le parti qui l'avait chargé du meurtre change de politique. Désormais, la direction du parti compte poursuivre la stratégie au nom de laquelle militait Hoederer, cette même stratégie qui avait poussé ce même parti à commander son meurtre. Hugo conclut la pièce avec indignation : « C'est une farce » (p. 243).

7.3.1 La révolte et les antinomies de l'action (1). Avant Camus et Sartre, deux écrivains avaient observé les mêmes faits que Malraux. Le premier, Huxley, dans *L'Éminence grise*, une biographie aux fausses allures d'innocence, en 1941, cherche à élucider ce qui a poussé François Leclerc (le père Joseph), un homme d'une probité intellectuelle rare doté d'un certain penchant

pour le mysticisme, à mener des guerres sanglantes pour Richelieu⁹⁵⁴. Le livre abonde de passages sur les prétentions dérisoires de la philosophie de l'action :

Tout plan d'action a des résultats inconnus et inconnaisables ; le plan doit être poursuivi pour lui-même comme une fin en soi. Telle est la vérité nue en politique ; mais comme il y a peu de politiciens qui n'aient jamais eu la perspicacité de s'en rendre compte, ou le courage, s'ils la voient, de la dire, cette troublante vérité ! (p. 169).

Le fait est, bien entendu, que les êtres humains n'éprouvent aucune difficulté à entretenir, successivement, voire au même instant, des convictions totalement incompatibles les unes avec les autres. Cette contradiction de soi est même la condition normale et naturelle de l'homme (p. 178).

Cela nous mène au cœur du grand paradoxe de la politique – le fait que l'action politique est nécessaire et en même temps incapable de satisfaire les besoins qui l'ont fait naître. [...] Mais, même lorsqu'elle est bien intentionnée (ce que, très souvent, elle n'est pas), l'action politique est toujours vouée à un avilissement partiel, parfois complet, de soi-même. La nature intrinsèque des instruments humains avec lesquels et les matériaux sur lesquels s'effectue l'action politique garantit positivement que cette action ne produira pas les résultats attendus (p. 338).

Le deuxième livre, *Le Zéro et l'infini*, a été écrit par Arthur Koestler, en 1940⁹⁵⁵. Inspiré par les procès staliniens et par la vie de Boukharine et de Zinoviev, Koestler dépeint en termes que calquera Camus la négation qu'exerce l'esprit de parti sur la subjectivité. Roubachov est un militant de l'ancienne garde communiste russe qui finira par signer les actes d'accusation absurdes portés contre lui pour ne pas contredire la vérité du chef Staline et se mettre à dos l'Histoire. En prison, pendant son pénible interrogatoire, il est parfois saisi de remords, mais il les chasse. Un vrai révolutionnaire n'a pas de conscience : « Il s'est découvert une conscience, et une conscience vous rend aussi inapte à la révolution qu'un double menton. La conscience vous grignote la cervelle comme un cancer, jusqu'à ce qu'elle vous ait dévoré toute la matière grise » (p. 142). Plus loin, Koestler présente l'alternative qui structure son roman :

Il n'y a que deux conceptions de la morale humaine, et elles sont à des pôles opposés. L'une d'elles est chrétienne et humanitaire, elle déclare l'individu sacré, et affirme que les règles de l'arithmétique ne doivent pas s'appliquer aux unités humaines – qui, dans notre équation,

⁹⁵⁴ Aldous Huxley, *L'Éminence grise*, trad. de Brigitte Veraldi, Paris, Gallimard, 1977. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

⁹⁵⁵ Arthur Koestler, *Le Zéro et l'infini*, trad. de Jérôme Jenatton, Paris, Calmann-Lévy, 1945. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

représentent soit zéro, soit l'infini. L'autre conception part du principe fondamental qu'une fin collective justifie tous les moyens, et non seulement permet mais exige que l'individu soit en toute façon subordonné et sacrifié à la communauté – laquelle peut disposer de lui soit comme d'un cobaye qui sert à une expérience, soit comme de l'agneau que l'on offre en sacrifice (p. 148-149).

Quelques années plus tard, dans son essai *Le Yogi et le commissaire*, qui fera scandale en France, Koestler approfondit ces notions⁹⁵⁶. Il n'est plus vraiment question de conscience vis-à-vis de l'Histoire (opposition à laquelle répondra Merleau-Ponty), mais des orientations à partir desquelles une personne agit : « Mais la discussion ne mène nulle part, car l'essence du conflit est entre le Yogi et le Commissaire ; entre les conceptions fondamentales de la Transformation par l'extérieur et de la Transformation par l'intérieur » (p. 15). Koestler précise rapidement qu'on ne saurait affirmer que l'une de ces conceptions est forcément meilleure que l'autre. Elles définissent les extrémités d'un spectre, et s'en tenir de manière exclusive à l'une ou à l'autre est tout aussi délétère : « Une des pentes mène à l'inquisition et aux épurations de Moscou ; l'autre conduit à tout accepter passivement, le viol et les fusillades, et l'existence de villages où les femmes accouchent dans la crasse et où tout un peuple voué au trachome croupit dans l'ordre. Le Yogi et le Commissaire sont quittes » (p. 18). L'éthique est orientée en fonction de valeurs. Le Commissaire, en la réduisant en des quantités, la bafoue. Le Yogi, en revanche, lui prête des qualités immanentes qu'elle n'a sans doute pas. Le Commissaire et le Yogi prétendent détenir la vérité, mais leur action est guidée dans les deux cas par un acte de foi. Le militant s'engage dans tel ou tel groupe en quête de communion émotionnelle – ces aperçus nous ramènent à ce que j'écrivais plus haut, sur la part aveugle dans toute action et sur la gnose.

⁹⁵⁶ *Idem, Le Yogi et le commissaire*, trad. de Jérôme Jenatton, Paris, Calmann-Lévy, 1969. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses. *Humanisme et terreur* de Merleau-Ponty se veut une réponse à Koestler. Réponse malheureuse, parce qu'elle reste engoncée dans l'idée que le marxisme est la philosophie « indépassable », mais qui avait l'intérêt de pointer du doigt la violence des régimes libéraux. Le débat est résumé dans Paul Ricoeur, « Le Yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète », *Autres Temps*, 2003, n° 76-77, 2003.

La sagesse est dans l'équilibre. À une époque où l'éthique du Commissaire règne de façon absolue (« [l'] éthique du Commissaire a pour résultat le sophisme selon lequel la Fin justifie les Moyens », p. 372), il importe de renouer avec le Yogi :

L'éthique du Yogi tente de faire passer dans l'action pratique les valeurs acquises dans la contemplation passive. [...] Ce qui lui donne devant les problèmes sociaux l'attitude d'un naïf, d'un amateur, et souvent d'un thé. [...] La contemplation devrait nous aider à nous libérer des entraves de notre milieu, elle est l'opposé du dogmatisme, scientifique ou religieux. [...] Si nous désirons sérieusement redécouvrir notre moitié perdue, il faut trouver de nouvelles façons d'apprendre et d'enseigner ; si nous y croyons sérieusement, il ne faut pas craindre d'avoir pour but une époque où l'on enseignera la contemplation dans les écoles en même temps que la science et la gymnastique – et à la place des dogmes religieux. Non pour faire des illuminés, mais pour redonner à l'homme son intégrité (p. 373).

Encore une fois, la pensée de Koestler est riche, mais on peut se demander si elle répond au problème de l'action. À plusieurs égards, sa démarche annonce certaines des platitudes qu'on retrouve dans les livres de *self help*. Au nom de deux principes immémoriaux et abstraits (Éros et Thanatos, l'Ordre et le Chaos, etc. – appliqués indistinctement aux individus, aux groupes et aux sociétés), nous sommes appelés à (re)trouver un équilibre au contour vague qui nous rendrait gentils, profonds et fonctionnels. Les réflexions sur la causalité et la rationalité, sur les déterminations et les modalités de l'action, sont délaissées pour des considérations (riches, d'ailleurs) sur les motivations psychologiques souterraines qui nous poussent à militer et sur la dignité humaine.

7.3.2 La révolte et les antinomies de l'action (2). Dans sa *Sociologie des religions*, Weber avait relevé la difficulté du problème :

Il semble en effet n'exister aucun moyen qui permette de trancher la plus primordiale de toutes les questions : de quel point de vue doit-on déterminer la valeur éthique d'une action prise dans sa particularité ; est-ce à partir de son *résultat*, ou est-ce à partir de sa valeur *propre*, laquelle serait à déterminer, d'une manière ou d'une autre, sur le plan éthique ? Est-ce que, et dans quelle mesure, la responsabilité des conséquences qu'endosse celui qui agit doit sanctifier les moyens, ou est-ce à l'inverse, la valeur de la disposition (*Gesinnung*) portant l'acte qui doit autoriser celui

qui agit à déclinier la responsabilité des conséquences pour la rejeter sur Dieu, ou sur la corruption et la folie que Dieu a laissé s'emparer du monde⁹⁵⁷?

Ne croyant qu'aucune entité ne pouvait déterminer la vérité d'un principe normatif, Weber estimait que la sociologie gagnait à délaisser le devoir-être et à rapporter les prises de position qui avaient motivé un collectif ou un individu à préférer telle conduite vis-à-vis une autre. Weber n'est pas intéressé par la moralité inhérente de l'acte, mais par la capacité des acteurs, dans un cadre social donné, d'atteindre leurs buts. Ces indications sont précieuses parce qu'elles nous permettent de mieux comprendre comment une personne en vient à être dépossédée de son action et comment une révolte a un risque de n'aboutir à rien.

La théorie de l'action de Weber s'articule autour de (1) l'emploi des moyens : « soit l'adéquation des moyens retenus pour réaliser des fins données ; ce que l'on peut nommer la rationalité instrumentale de l'action » ; (2) la fixation des buts ou la rationalité des choix , « c'est-à-dire la cohérence de la détermination des buts par rapport à des valeurs de référence consciemment réfléchies et à une évaluation des moyens disponibles et des conséquences prévisibles » ; et (3) l'orientation d'après les valeurs⁹⁵⁸.

⁹⁵⁷ Max Weber, *La Sociologie des religions*, op. cit., p. 432. Mohammed Cherkakoui, d'ajouter, dans *Le Paradoxe des conséquences*, Genève, Librairie Droz, 2006, p. 14 : « La complexité du problème est telle qu'il ne faut pas s'attendre à ce qu'une seule théorie soit en mesure de rendre intelligible les régularités des comportements, la coopération, les croyances collectives, la sélection des valeurs, les normes, les rituels et les organisations ». Je me réfère à Weber parce que j'ai lu certains de ses livres, mais les brèves indications qui suivent n'ont pas la prétention d'épuiser le sujet, loin de là. Encore une fois, je profiterais de plusieurs mois de lecture pour approfondir ma compréhension du sujet.

⁹⁵⁸ Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1992, p. 240. À ces trois paramètres, dans un passage que j'ai cité dans le premier chapitre, Weber collait quatre types d'action, dans *Concepts fondamentaux de sociologie*, trad. de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2016, p. 120 : « Comme toute action, l'action sociale peut-être déterminée 1. de façon *rationnelle en finalité* : par des attentes se rapportant au comportement d'objets du monde extérieur ou à celui d'autres êtres humains, ces attentes étant utilisées à titre de « conditions » ou de « moyens » pour des *fins* propre qui sont recherchées et pesées rationnellement, sous l'angle de leur résultat ; 2. de façon *rationnelle en valeur* par une croyance consciente en la valeur *propre* et inconditionnelle – éthique, esthétique, religieuse ou de quelque autres manière qu'on l'interprète – d'un comportement déterminé, considéré en lui-même et indépendamment de son résultat ; 3. de façon *affective* et en particulier *émotionnelle* : par des affects et des états de sentiments actuels ; 4. de façon traditionnelle, par habitude invétérée ».

Les combinaisons sont multiples. On pourrait suggérer, par exemple, que l'orientation des valeurs est arbitraire et qu'elle surdétermine la fixation des buts et l'emploi des moyens. Si je comprends bien, il s'agit d'un des axiomes du sociologue Vilfredo Pareto, pour qui les actions (verbales ou autres) sont des dérivations au service de résidus (motivations psychologiques inconscientes) « innovateurs » et « conservateurs » sur lesquels l'espèce n'a aucun contrôle – en vertu de quoi on déduit avec pessimisme que toute action repose sur des illusions logiques ou irrationnelles, que la rationalité n'est qu'un paravent, que la nature de l'homme ne changera jamais, etc⁹⁵⁹. En littérature, cette idée a été le mieux développée par Hermann Broch dans les *Somnambules*, je crois :

Hugueneau ne pensait pas à cet acte-là, et il avait encore moins conscience de l'irrationalité dont sa manière d'agir avait été remplie, tellement remplie qu'on pouvait carrément parler d'une résurgence de l'irrationnel ; toujours l'homme ignore tout de l'irrationalité qui constitue l'essence de son activité silencieuse, il ne sait rien de « l'irruption des bas-fonds » à laquelle il est exposé, il ne peut rien en savoir, car à chaque instant de sa vie il se trouve à l'intérieur d'un système de valeurs, système dont le seul but est de recouvrir et maîtriser l'irrationnel qui forme le support de la vie empirique, liée à la terre : non seulement la conscience, mais l'irrationnel lui aussi est, pour parler un langage kantien, un véhicule accompagnant toutes les catégories – c'est l'absolu de la vie, qui avec tous ses instincts, ses volitions, ses émotions, chemine côte à côte avec l'absolu de la pensée. Non seulement le système des valeurs lui-même repose sur l'acte spontané de position de valeurs, qui est un acte irrationnel, mais le sentiment du monde, qui se trouve derrière tout système de valeurs est, lui aussi, aussi bien dans son origine que dans son être, soustrait à l'évidence rationnelle. Et le puissant appareil, édifié autour des faits matériels pour fournir une possibilité intellectuelle, possède la même fonction que cet appareil non moins puissant destiné à fournir une plausibilité éthique aux actions humaines qui se lèvent à l'intérieur de ses limites : ce sont des ponts jetés par la raison, qui s'élancent et s'entrecroisent, leur seul but c'est d'éloigner l'existence terrestre de son irrationalité inéluctable, de sa « perversité » et de la guider vers un sens « rationnel » supérieur et vers cette valeur spécifiquement métaphysique, dans la structure déductive de laquelle il est possible à l'homme d'assigner au monde, aux choses et à ses propres actions, la place qui leur revient, se retrouvant lui-même afin que son regard ne se laisse pas égarer et ne se perde pas. [...] Tout système de valeurs procède de tendances irrationnelles et la tâche de refondre la perception irrationnelle du monde, sans valeur éthique, pour lui donner une forme rationnelle absolue, cette tâche spécifique et radicale de « formation » devient le but éthique de tout système de valeur supra-personnel. Et tout système de valeurs s'achoppe à cette tâche⁹⁶⁰.

⁹⁵⁹ Je n'ai malheureusement pas eu le temps de lire les gros livres de Pareto. Je me rapporte (comme plusieurs auteurs francophones d'ailleurs) surtout à l'étude de Raymond Aron dans *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1967, qui semble encore un point de référence. Au Québec, on lit parfois des chroniqueurs citer Pareto et Aron pour pourfendre le ridicule des idées des « progressistes », mais ces allusions semblent superficielles (pour ce qui relève d'Aron elles le sont).

⁹⁶⁰ Hermann Broch, *Les Somnambules*, op. cit., p. 700. Voir aussi Julien Freund, *L'Essence du politique*, op. cit., p. 701.

Une autre option consiste à se demander si une action rationnelle en finalité est même possible. Les critères retenus par Weber permettent d'en douter. Pour Weber, l'agent rationnel, non seulement est en mesure de choisir les moyens en vue d'une fin, mais il compare entre elles l'ensemble des fins (il les hiérarchise, sans jamais les transformer en valeur ultime, au risque de voir son action reléguée dans le type des actions rationnelles en valeur) et il anticipe – essaie d'anticiper – les conséquences de ces fins (les stratégies des autres acteurs sociaux, etc.). Mais, comme le pose Philippe Steiner, où s'arrête cette anticipation⁹⁶¹?

Une personne qui agit, à moins d'avoir des dons de divination, dispose d'informations limitées. Rien ne permet de croire qu'elle est en mesure d'interpréter correctement ces informations. Rien n'indique non plus qu'elle jouit d'un temps indéterminé pour bien interpréter ces informations. Au contraire, elle sera pressée par la conjoncture à évaluer les alternatives qui s'offrent à elle. Elle se trouve, en quelque sorte, face à une indéracinable incertitude⁹⁶².

Les auteurs aiment citer le mot de Napoléon (recyclé par Lénine) : on s'engage et puis on voit. La révolte, à moins d'être faite au nom d'un pur volontarisme (ce qui pourrait être le cas, comme dans certains mouvements d'avant-garde, le fascisme de Mussolini, etc.), doit concéder à cet aventurisme. Ce pragmatisme choque le purisme édifiant de plusieurs philosophies qui voudraient la justifier au nom d'une ou deux idées qu'elles croient importantes. L'existentialisme français, par exemple, estime que l'individu est, en tout temps et en toute circonstance, maître des conditions de sa propre existence et qu'il lui revient de créer cette liberté par la pensée. Mais

⁹⁶¹ Philippe Steiner, « Pareto et Weber. Action logique, rationnelle et incertitude », *Travaux de Sciences sociales*, 2003, p. 240-241. Cf. *Judgment under Uncertainty* (Cambridge, 1982) de D. Kahneman, P. Slovic et A. Tversky.

⁹⁶² Mohammed Cherkakoui, *op. cit.*, p. 63. Le recours à la tradition, au code déontologique et aux routines standardisées est un moyen de faire baisser cette incertitude. Si je comprends bien Bourdieu, l'habitus est cette réponse incorporée par les médiations institutionnelles (famille, école, etc.) qui informe l'action en vue de diminuer l'incertitude. La difficulté dans Bourdieu tient à ce que les définitions changent de livre en livre... On devine aussi l'idée bizarre chez Bourdieu que l'incertitude c'est le chaos et la mort, qu'on ne peut en aucun cas échapper à l'habitus si on ne veut pas mourir. Réflexions qui débouchent parfois sur un certain dogmatisme sociologique. Comparer avec les « affirmations » de R. Avenarius ? Comparer avec la « rationalité limitée » de J. March ?

voilà : la réalité est un système ouvert dont on ne saurait maîtriser l'ensemble des éléments. L'action, comme le remarque judicieusement Julien Freund, n'est pas l'application mécanique d'une pensée, elle doit « compter avec la surprise, l'imprévisibilité de la manœuvre de l'autre, de sorte que l'incertitude plane sur le déroulement de l'action tant que l'objectif n'est pas atteint⁹⁶³ ». Une action crée des conséquences qu'elles n'avaient pas prévues, quand ces conséquences ne vont pas directement à l'encontre des valeurs de cette action (dans la terminologie de Weber : le paradoxe des conséquences). La réalité est telle que celle ou celui qui décide d'agir est rapidement contraint de se prononcer et de prendre en charge des conséquences et des faits nouveaux qu'elle ou lui croyait sans importance⁹⁶⁴. Plus son action met en relation des acteurs et des institutions, moins elle aura de chance d'emporter le consensus, plus elle devra recourir au compromis ; plus elle se fixe des objectifs abstraits, plus elle sera tentée de recourir à des moyens extraordinaires. D'où notre troisième contrainte quant aux obstacles auxquels doit faire face la révolte : le révolté a toutes les chances de s'engager et de se perdre⁹⁶⁵.

8. Parenthèse

8.1 Clarifications. Je ne sais pas si la démonstration des dernières sections est confuse. J'essaie de procéder logiquement, mais il n'est pas impossible qu'on se méprenne sur mes

⁹⁶³ Julien Freund, *L'Essence du politique*, op. cit., p. 645. C'est ce que reproche Conrad à Dostoïevski, dans une analyse autrement douteuse : le personnage russe, qu'il soit pour ou contre la révolution, n'est pas apte à rationaliser ses prétentions. Le russe manque de « discipline » et se laisse tyranniser par ses émotions.

⁹⁶⁴ Simone Weil, *Œuvres*, op. cit., p. 317 : « Aussi est-il impossible à un esprit humain de tenir compte de tous les facteurs dont dépend le succès de l'action en apparence la plus simple ; n'importe quelle situation laisse place à des hasards sans nombre, et les choses échappent à notre pensée comme des fluides qu'on voudrait prendre entre les doigts ». Joseph Conrad, *Under Western Eyes*, op. cit., p. 156 : « They are not the leaders of a revolution. There are its victims : the victims of disgust, of disenchantment – often remorse. Hopes grotesquely betrayed, ideals caricatured – that is the definition of revolutionary success. There have been in every revolution hearts broken by such success »

⁹⁶⁵ *Ibid.*, p. 493 : « Il résulte d'une telle situation, pour tout homme amoureux du bien public, un déchirement cruel et sans remède. Participer, même de loin, au jeu des forces qui meuvent l'histoire n'est guère possible sans se soucier ou sans se consommer d'avance à la défaite ».

intentions. Pour éviter toute ambiguïté, je récapitule. Nous avons commencé cette première partie de thèse avec une personne qui avait pour elle toutes les promesses de la révolte. Peu à peu nous avons gâché son plaisir en lui rappelant la modestie de sa condition. Dans les deux premiers chapitres, nous lui avons suggéré qu'il risquait de répéter des généralités et d'imiter ses ennemis. Qu'importent ces considérations abstraites, nous a-t-elle répondu, puisque j'ai le sentiment intime d'accomplir mon devoir ? Fier de son idéologie, elle s'est lancée dans un grand projet, à la recherche de fabuleux trésors. Nous venons de jouer une fois de plus les rabat-joies, en l'informant qu'elle avançait à l'aveugle et que les coffres au terme de sa quête seraient peut-être vides. En fait, nous lui avons posé une question : à quoi bon dénicher un diamant d'une valeur d'un million, si, pour ce faire, on risque de s'endetter d'une somme plus élevée ? Dans les récits d'aventure, le jeu en vaut toujours la chandelle : Tintin aide le capitaine Haddock à trouver les richesses secrètes de son aïeul et celui-ci achète le Château de Moulinsart. Mais la révolte n'est pas un récit d'aventure. Encore une fois, j'essaie d'éviter toute fatalité : je n'écris pas qu'il *ne doit pas* se lancer dans l'aventure de la révolte parce qu'il va *nécessairement* se perdre. Je suggère seulement que s'il s'attache trop fortement à la réalisation d'une grande idée, il est probable qu'il goûtera à l'amertume de la défaite parce qu'il n'est pas en contrôle de son action. Non pas parce que son idée est mauvaise. Qu'il se révolte au nom de l'émancipation des petits mammifères, pour l'abolition du salaire minimum ou l'égalité des sexes est sans importance, ici. Seulement, en sauvant les petits mammifères, il condamne les oiseaux de proie à la mort, et le voilà à investir tout son temps non plus à s'occuper des petits mammifères, mais à trouver des solutions pour ne pas aliéner les besoins des oiseaux de proie. Sa situation est d'autant plus précaire qu'un groupe de lapins s'est récemment indigné qu'un bipède puisse militer en leur nom. Saisi par le doute, notre révolté s'entête, mais les problèmes se multiplient, indéfiniment, la cause n'avance pas – ces oiseaux de proie sont d'impitoyables négociateurs –, les petits mammifères désormais se moquent de lui et le méprisent,

il songe à se faire l'avocat d'une autre cause, il se résigne à poursuivre la lutte, et un jour maussade de novembre il décide qu'il en a assez et que la seule solution logique est de tuer tous les animaux ou de se tirer une balle dans la tête (Hubert Aquin). Pour l'instant, notre démonstration se borne à suggérer tout cela⁹⁶⁶.

8.2.1 Contours d'une cible (1). Dans l'introduction de ce chapitre, j'affirmais que la légitimation de la violence alliait philosophie de l'histoire/idéologie + cible + exaltation. J'entame l'exploration de la deuxième variable de cette équation. Les idéologies politiques se font au nom de et contre quelque chose. Ce « contre quelque chose », la bête à abattre, la cible qui alimentera les haines les plus passionnelles en Occident, depuis deux cents ans au moins, est le libéralisme. Fascisme, nazisme, socialisme, communisme, etc., ont tous en aversion le libéralisme. Le problème, à lire certains textes, c'est que nous ne savons pas toujours si ce libéralisme comprend avec lui les autres mots honnis de démocratie, de capitalisme, d'égalitarisme, d'individualisme et d'internationalisme ou s'il faut les différencier, comme le ferait n'importe quel penseur consciencieux. Je crois cela dit qu'en dépit du nombre sans fin des usages que répertorient les historiens et les universitaires, il est aisé de relever les arguments critiques qui reviennent sans cesse. En fait, avant d'aborder ce qui est au cœur des haines communes, je propose de passer brièvement en revue deux de ces arguments et d'expliquer en quoi, dans leur vague convaincant, ils ne nous permettent pas de penser sérieusement le problème.

Le premier de ces arguments porte sur la médiocrité des élus. Le libéralisme, dira-t-on, coïncide avec l'âge d'or du parlementarisme et du fonctionnariat. La politique moderne prétend se faire au nom du droit représentatif, mais les représentants n'ont pas à cœur les intérêts du peuple (des personnes) qui les ont élus. Marcel Gauchet énonce les trois reproches les plus fréquents à leur

⁹⁶⁶ En fiction québécoise, Kevin Lambert a bien rendu ces thèmes dans *Querelle de Roberval* (Héliotrope, 2018).

sujet. On déplore, d'abord, que les représentants agissent en toute impunité et se soucient davantage de leur position que de l'avenir du pays (on juge qu'ils ignorent les bienfaits de l'industrie, etc.). On regrette, ensuite, que le parlementarisme entrave les rouages du pouvoir, le rendant inefficace et impuissant. Enfin, on lui reproche de bouleverser l'ordre social, quitte à créer de nouvelles inégalités⁹⁶⁷. Quand elle est virulente, cette critique prend des allures d'accusation et de condamnation à mort :

Oui, Boulanger entendait que le parlementarisme est un poison du cerveau comme l'alcoolisme, le saturnisme, la syphilis, et que, dans les verbalismes et la vacuité de ce régime, tout Français s'intoxique⁹⁶⁸.

Où trouverons-nous une plus impatiente dynamite de désordre et de corruption ? Presque tous les parlements d'Europe sont de bruyantes basses-cours, des auges, ou des égouts. Leurs principes essentiels sont : 1° l'argent corrompeur et l'astuce accapareuse, qui servent à conquérir un siège au Parlement ; 2° l'éloquence creuse, grandiose falsification des idées, triomphe des phrases sonores, tam-tams de nègres et gestes de moulins à vent. Ces éléments grossiers donnent, moyennant le Parlementarisme, un pouvoir absolu à la horde des avocats⁹⁶⁹.

Quand elle est comique, les auteurs se moquent des faux airs de probité des et se gaussent de leur l'hypocrisie. Le *Révizor* de Gogol reste le classique du genre⁹⁷⁰. Le bourgmestre Anton Antonovitch « est, certes, corrompu, mais il en impose ; il se comporte avec gravité et va quelquefois même jusqu'à bâtir un raisonnement » (p. 185). Il cherche à soudoyer Khlestakov, lui-même une crapule ruinée et vagabonde qui parvient à se faire passer pour un enquêteur de l'État. Le quiproquo met au grand jour la corruption de tous les hauts dignitaires de la ville. Comme s'en ravit Khlestakov : « Ceci dit, ces fonctionnaires, ce sont des braves gens : leur bon côté, c'est qu'ils

⁹⁶⁷ Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie op. cit.*, vol. 2, p. 183. Voir aussi Marc Angenot, *La Démocratie c'est le mal, op. cit.*, p. 83 : « Le parlementaire, drapé dans la vertu de ses nobles convictions politiques, mais intéressé à sa carrière, magouilleur, corrompu, démagogue la main sur le cœur pour se faire réélire, courtisant l'électeur pour mieux le trahir, n'a jamais eu bonne presse ».

⁹⁶⁸ Maurice Barrès sur le scandale de Panama, *Romans et Voyages **, éd. de Vital Rambaud, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1997, p. 807.

⁹⁶⁹ F.T. Marinetti, *Discours futuriste aux Anglais* (1910), dans Giovanni Lista (dir.), *Le Futurisme. Textes et manifestes*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2015, p. 279.

⁹⁷⁰ Nikolai Gogol, *Théâtre complet*, trad. d'André Markowicz, Arles, Actes Sud, 2006. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

m'ont tous prêté de l'argent. Ça, c'est le juge : trois cents ; trois cents du directeur des postes, six cents, sept cents, huit cents... Ce qu'il est grasseyeux ce billet ! Huit cents, neuf cents... Oho ! mais ça fait plus de mille roubles... » (p. 289). Le bourgmestre se veut désintéressé⁹⁷¹, mais un marchand déplore sa rapacité : « Un bourgmestre comme lui, on a jamais vu ça. On cache tout dans la boutique sitôt qu'on l'aperçoit. C'est-à-dire, je dis même pas toute la délicatesse, il prend n'importe quoi » (p. 294).

Dramatique, la critique met en jeu l'honneur de la collectivité ou d'un de ses représentants. Elle déterre les fantômes du passé pour jeter le soupçon sur les véritables intentions des notables, ces gens qu'on croit honnêtes mais qui dissimulent d'embarrassants secrets. Dans *Les Piliers de la société* d'Ibsen, le consul Bernik est un homme d'une réputation irréprochable⁹⁷². Avec d'autres grands notables, il milite en faveur d'un nouvel embranchement d'une ligne de chemin de fer. Il prétend ne penser qu'à la prospérité du village : « Nous autres, les hommes d'industrie, nous servons la société en y répandant le bien-être » (p. 85). Riche, fier, convaincant, bien marié, sa société est prospère et tous se fient à lui. Il s'agit, bien entendu, d'une imposture. Sans rentrer dans les ramifications d'une intrigue complexe, il suffit de comprendre que Bernik a fraudé pour accéder au succès, en mentant à ses amours et à sa famille. Comme lui reprochera mademoiselle Hessel :

Tu as fait beaucoup pour toi Et beaucoup pour les autres. Tu es l'homme le plus riche et le plus puissant de la ville. Tout le monde s'incline devant toi parce que ta réputation est sans tache. Ton ménage passe pour un ménage modèle ; ta vie pour une vie modèle ; mais cette bonne réputation

⁹⁷¹ « Quel vrai casse-tête, oserais-je vous en faire part, que le devoir de premier magistrat d'une cité ! Toutes les charges qui nous pèsent dessus, rapport à la simple propreté, à la réparation, à la remise en état... bref, l'homme le plus intelligent éprouverait de l'embarras, mais, Dieu en soit remercié, les choses se passent bien. Un autre bourgmestre, bien sûr, se soucierait de son profit ; mais, Monsieur me croira-t-il, même quand je me mets au lit, je n'arrête pas de penser : "Notre Père qui êtes aux cieux, comment pourrais-je m'arranger pour que l'Autorité apprenne mon zèle et soit contente ?..." Qu'elle me récompense ou non, bien sûr, elle est l'unique juge ; du moins serais-je tranquille au fond du cœur. Quand en ville l'ordre règne partout, les rues sont balayées, les détenus bien conditionnés, les ivrognes en voie d'extinction... que me faut-il de plus ? Non, non, je ne veux même aucun honneur. Bien sûr, la chose est séduisante, mais quoi ? tout n'est que cendre et vanité auprès de la vertu » (p. 250-251).

⁹⁷² Henrik Ibsen, *Drames contemporains*, éd. de Michel Meyer, Paris, La Pochothèque, 2005. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses. Voir aussi la pièce *Un ennemi du peuple*.

repose sur un terrain fangeux, et un moment peut venir, un mot peut être qui te plongeait dans la voie parce que tu n'aurais pas eu la précaution de te mettre à temps en sûreté (p. 118).

Bernik avait acheté les terres que la ligne de fer longerait. Il comptait tirer les bénéfices du grand projet qu'il disait pour le bien-être de tous. De son propre aveu : « Moi-même je n'ai pas, je l'avoue, travaillé toujours pour vos vrais intérêts ; je me rends compte maintenant que le désir d'augmenter mon pouvoir et mon influence a été le but de la plupart de mes actes » (p. 167). La pièce se termine plutôt bien : après sa confession, Bernik regagne la confiance de ses concitoyens. La morale figure quelques pages plus tôt : « Sais-tu ce que nous sommes, nous que l'on appelle les piliers de la société ? Nous sommes ses instruments, rien de plus ni rien de moins » (p. 157).

8.2.2 Contours d'une cible (2). Le deuxième argument contre le libéralisme voudrait que désormais l'argent règne sur le monde et que tout s'achète⁹⁷³. Les exemples sont, encore une fois, innombrables.

Marx :

L'argent, – moyen et pouvoir universels, extérieurs, qui ne viennent pas de l'homme en tant qu'homme et de la société humaine en tant que société, – moyen et pouvoir de convertir la représentation en réalité et la réalité en simple représentation, transforme tout aussi bien les forces essentielles réelles et *naturelles de l'homme* en représentation purement abstraite et par suite en imperfections, en chimères douloureuses, que d'autre part il transforme les *imperfections* et chimères réelles, les forces essentielles réellement impuissantes qui n'existent que dans l'imagination de l'individu, en forces essentielles réelles et en pouvoir. Déjà d'après cette définition, il est donc la perversion générale des individualités, qui les change en leur contraire et leur donne des qualités qui contredisent leurs qualités propres⁹⁷⁴.

Baudelaire :

Alors, ce qui ressemblera à la vertu, que dis-je, tout ce qui ne sera pas l'ardeur vers Plutus sera réputé un immense ridicule. La justice, si, à cette époque fortunée, il peut encore exister une justice, fera interdire les citoyens qui ne sauront pas faire fortune. Ton épouse, ô Bourgeois ! ta chaste moitié, dont la légitimité fait pour toi la poésie, introduisant désormais dans la légalité une

⁹⁷³ Benjamin Antier, *Robert Macaire*, 1889, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114922r.texteImage> : « Macaire. Sapristi ! Mais à quelle opinion appartiens-tu toi ? / Bertrand. Moi ? A celle qu'on veut, pourvu qu'on me paie ! » (p. 92).

⁹⁷⁴ Karl Marx, *Manuscrit de 1844 (3)*, https://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/km18440000_5.htm.

infamie irréprochable, gardienne vigilante et amoureuse de ton coffre-fort, ne sera plus que l'idéal parfait de la femme entretenue. Ta fille, avec une nubilité enfantine, rêvera, dans son berceau, qu'elle se vend un million, et toi-même, ô Bourgeois, moins poète encore que tu n'es aujourd'hui, tu n'y trouveras rien à redire ; tu ne regretteras rien. Car il y a des choses, dans l'homme, qui se fortifient et prospèrent à mesure que d'autres se délicatissent et s'amoindrissent ; et, grâce au progrès de ces temps, il ne te restera de tes entrailles que des viscères ! – Ces temps sont peut-être bien proches ; qui sait même s'ils ne sont pas venus, et si l'épaississement de notre nature n'est pas le seul obstacle qui nous empêche d'apprécier le milieu dans lequel nous respirons ?⁹⁷⁵

Dans l'imaginaire populaire, cette menace prend des allures de complot. L'argent sert le crime d'une clique d'oligarques qui aspirent à contrôler le monde. Gustave Le Rouge, dans *La Conspiration des milliardaires*, a eu le génie de ressasser ces thèmes encore prégnants⁹⁷⁶. William Boltyn, membre de l'Union, est un milliardaire américain à l'ambition et aux moyens financiers sans limites. Avec d'autres « Yankees », il projette de détruire l'Europe, parce qu'elle s'oppose aux valeurs de l'Amérique : « Mais ce William Boltyn et tous ces milliardaires sont des monstres, d'avoir rêvé cette abominable chose : écraser l'Europe, lui imposer par les armes leur civilisation et leur manière de comprendre la vie » (vol. 2, p. 101) ; « Je bois, s'écria-t-il, à la prompte réalisation de nos projets, à la prospérité de l'Union, à la suprématie des Yankees sur tous les autres peuples... » (vol. 2, p. 163).

Thème du secret, thème de l'inégalité des richesses, thème du pouvoir. L'argent fait de la politique un spectacle. Dans la société libérale, les personnes qui possèdent vraiment le pouvoir ce ne sont pas les élus ou les chefs d'État, ce ne sont pas les artistes ou ce qui reste de la noblesse, ce n'est certainement pas le peuple qu'on abuse, mais une élite impavide qui n'hésitera pas à multiplier les crises (guerres, famines, crashes boursiers, etc.) pour davantage s'enrichir :

D'accord avec nous, la Chambre des Représentants va voter une loi frappant d'une taxe très élevée tous les produits européens à leur arrivée sur le sol des États-Unis. Le gouvernement français protestera au nom de ses intérêts commerciaux. Nous tiendrons bon. Ou bien les

⁹⁷⁵ Charles Baudelaire, *Œuvres complètes*, éd. d'Y. -G. Le Dantec, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 1204, dans *Fusées*.

⁹⁷⁶ Gustave Le Rouge, *La Conspiration des milliardaires*, Paris, Union générale d'éditions, 1977, 3 vol. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses. Pour des cas contemporains voir Pierre-André Taguieff, *La Foire aux illuminés : ésotérisme, théorie du complot, extrémisme*, Paris, Mille et une Nuits, 2005.

puissances européennes, et en particulier la France, accepteront nos conditions – et alors elles sont nos vassales, elles sont ruinées – ou bien la lutte s’engagera – et vous savez, gentlemen, que toutes les chances de victoire seront pour nous. Nous décuplerons, nous centuplerons même, nos fortunes déjà colossales ; nous imposerons partout nos produits ; nous serons les maîtres incontestés du monde. Notre génie pratique pourra se développer librement. L’orgueilleuse Europe, avec ses territoires fertiles et le travail de ses peuples, avec cette intelligence dont elle est si fière, ne sera plus, entre nos mains, qu’un instrument de richesse, une immense colonie que nous gouvernerons à notre guise, et dont nous canaliserons le travail et l’épargne... (vol. 3, p. 257-258).

Dans la pièce *Major Barbara*⁹⁷⁷ de Bernard Shaw, l’industriel et richissime Undershaft s’indigne qu’on puisse penser que le gouvernement serve le peuple :

Undershaft (*with a touch a brutality*). The government of your country ! I am the government of your country : I, and Lazarus. Do you suppose that you and half a dozen amateurs like you, sitting in a row in that foolish gabble shop, can govern Undershaft and Lazarus ? No, my friend : you will do what pays us. You will make war when it suits us, and keep peace when it doesn't. You will find out that trade requires certain measures when we have decided on those measures. When I want anything to keep my dividends up, you will discover that my want is a national need. When other people want something to keep my dividends down, you will call out the police and military. And in return you shall have the support and applause of my newspapers, and the delight of imagining that you are a great statesman. Government of your country ! (p.124).

8.3 Distractions. Ces critiques se trouvent partout, encore aujourd’hui. L’erreur serait de croire cependant qu’elles dénoncent des caractéristiques propres à la société libérale (capitaliste, industrielle, moderne, etc.). Loin d’attaquer les fondements du régime qu’elles aspirent à renverser, changer (ou rétablir...), elles éludent l’essentiel. Elles confondent l’effet et la cause. En fait, il s’est trouvé, comme on s’en doute, de tout temps et de tout lieu, des gens pour s’indigner de la vénalité des postes, de la médiocrité des gens « au pouvoir » (le mauvais courtisan, le mauvais ministre, la mauvaise régente, le mauvais mignon) et de l’influence corruptrice de l’argent.

Aristophane :

Bidélycléon. Et toi, mon père, ce sont ces gens que tu choisis pour maîtres, parce qu’ils t’en imposent en faisant de belles phrases. Cependant ils reçoivent des villes alliées des pots-de-vin qui vont jusqu’à cinquante talents, en faisant usage de menaces de cette espèce pour les effrayer

⁹⁷⁷ Bernard Shaw, *Major Barbara*, Londres, Penguin, 1951, p. 124. *The Iron Heel* de Jack London, Los Angeles, Enhanced Media, 2016, p. 159 : « There is no Republican Party. There is no Democratic Party. There are no Republicans nor Democrats in this house. You are lick-spittlers and panderers, the creatures of the Plutocracy ».

[...]. N'est-ce donc pas là subir un grand esclavage que de voir tous ces gens installés dans les hauts postes, eux avec leurs flatteurs à gages⁹⁷⁸.

Chrémyle. Je l'affirme. Et si, par Zeus, il y a quelque chose de brillant, de beau, d'agréable pour les hommes, c'est à toi qu'ils le doivent. Tout en effet est sous la dépendance de la richesse⁹⁷⁹.

Le Cycle de Guillaume d'Orange :

Ce sont ses nobles qui font la puissance d'un seigneur :
Tu n'as plus avec toi d'hommes de noble race,
Tu les as perdus roi, par ta perversité ;
Ainsi la douce France est vouée au malheur.
Le comte Guillaume le sait pertinemment,
C'est pourquoi il est allé arracher ses plantes.
Les mauvaises herbes qu'il a replantées,
Et les orties, les cigües puantes
Que le saint homme planta dans sa colère,
Sont le symbole, par le Dieu tout-puissant,
Des flatteurs, des trompeurs, des gens sans foi ;
Des traîtres, des infâmes malveillants,
De tous ceux qui te servent en t'abreuvant de mensonges,
Et que tu as longtemps retenus près de toi,
À qui tu as livré ta terre et ton argent.
Voilà quel est le sens de cette histoire.
En les écoutant, tu ne seras qu'un misérable,
Si Dieu n'intervient pas en montrant son vouloir.
Qui croit les mensonges et les flatteries infectes
S'en reprend au bout du compte, par ma tête⁹⁸⁰!

Guillaume de Lorris et Jean de Meun :

Fraude, mon seigneur et père, est l'empereur du monde entier. Ma mère en est l'impératrice ; malgré qu'en ait le Saint-Esprit, notre puissant lignage règne ! Nous régnons maintenant dans chaque royaume, et ce n'est que justice que nous régnions, car nous séduisons le monde tout entier et savons tromper les gens si bien que personne ne peut s'en rendre compte ; ou alors, celui qui est capable de s'en apercevoir, il n'ose pas dévoiler la vérité ; mais un homme de ce genre se met sous le coup de la colère divine, en craignant plus mes frères que Dieu : ce n'est pas un bon défenseur de la foi celui qui redoute de telles simulations⁹⁸¹.

Eustache Deschamps :

Ou je brûlerai tous mes livres

⁹⁷⁸ Aristophane, *Théâtre complet*, trad. de Marc-Jean Alfonsi, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, vol. 1, p. 252 dans *Les Guêpes*.

⁹⁷⁹ *Idem*, *op. cit.*, vol. 2, p. 374, dans *Ploutos*,

⁹⁸⁰ *Le Cycle de Guillaume d'Orange*, éd. de Dominique Boutet, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 1996, p. 593.

⁹⁸¹ Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. d'Armand Strubel, Paris, Le Livre de Poche, « Lettres gothiques », 1992, p. 637.

sur les vices et les vertus,
 ou je verrai bientôt juger
 les grands menteurs qui ont des charges
 Mais sont des incapables,
 Qui nuisent à leur roi par leurs mensonges,
 Qui sont riches sans avoir rien à eux,
 Sinon ce qu'ils ont pris sur les deniers publics,
 Et dont je vois venir la douloureuse fin.
 – Mais qui donc ? – Les ministres des finances.
 [...]

Je vois sur eux approcher de grands troubles,
 une éclipse totale d'or et d'argent,
 la pauvreté pour avoir tout dilapidé.
 Devenus nourriciers, ils rendront au royaume
 ce que leur avarice avait volé
 et tomberont sous la fureur du souverain
 qui, appliquant la loi avec sévérité
 Ne leur laissera pas un sou
 À cause de leurs terribles péchés.
 – Mais qui donc ? – Les ministres des finance⁹⁸².

Shakespeare :

This is Timon's last,
 Who, stuck and spangled with your flatteries,
 Washes it off and sprinkles in your faces
 Your reeking villain.
(He throws water in their faces.)
 Live loathed and long,
 Most smiling, smooth, detested parasites,
 Courteous destroyers, affable wolves, meek bears,
 You fools of fortune, trencher-friends, time's flies,
 Cap-and-knee slaves, vapours, and minute-jacks !
 Of man and beast the infinite malady
 Crust you quite o'er ! *(They stand.)* What, dost thou
 Go ?
 Soft! Take thy physic first–thou too–and thou. –
 Stay. I will lend thee money, borrow none.
(Throws dishes at them.)
 What ? all in motion ? Henceforth be no feast,
 Whereas a villain's not a welcome guest.
 Burn, house ! sink, Athens ! Henceforth hated be
 Of Timon man and all humanity⁹⁸³!

⁹⁸² Eustache Deschamps, *Anthologie*, éd. Clotilde Dauphant, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 2014, p. 483 et p. 485.

⁹⁸³ William Shakespeare, *The Complete Works of William Shakespeare*, Londres, Abbey Library, p. 787-788, dans *Timon of Athens*.

En Chine, à quelques siècles d'intervalles, des philosophes comme Xun Zi (3^e siècle avant notre ère), dans son traité *La Voie du Ministre*, et Zhu Xi (12^e siècle), dans son *Mémoire scellé sur la situation de l'empire*, disent, eux aussi, dans des contextes complètement différents, la même chose :

Les catégories d'hommes qui assument des fonctions ministérielles sont les suivantes : il y a les ministres trompeurs, les ministres qui usurpent le pouvoir du prince, les ministres qui acquièrent des mérites et enfin les ministres saints. Les premiers ne sont pas capables, à l'intérieur des frontières, d'unifier leur peuple et, à l'extérieur, de tenir en respect leurs adversaires. Les cent familles n'éprouvent pour eux aucune espèce d'affection, les seigneurs ne leur accordent aucune confiance, car ils sont habiles, rusés et leurs propos flatteurs. Du coup, ils excellent à accaparer les places de favoris auprès de leur souverain. Tels sont les ministres trompeurs. Ils sont, en haut, infidèles à leur prince et en base, excellents pour recueillir les louanges du peuple. Ils n'ont nul souci de la voie qui mène au bien commun et à la morale universelle. Ils constituent des cliques, montent des cabales pour circonvenir leur souverain et planifient la défense de leurs intérêts privés. Tels sont les ministres qui usurpent le pouvoir du prince⁹⁸⁴.

En effet, Wang Bian et cet individu se sont voués à soudoyer les eunuques et à verser des pots-de-vin en vue d'obtenir leur assentiment, afin qu'ils influent sur les nominations ainsi que sur les grades et sur les promotions au sein de l'armée, trompant ainsi Votre Majesté. Ce ne sont en réalité que de vulgaires courtiers à la solde des officiers.

Tout ceci est lié au fait que les officiers ont recours aux prétextes les plus fallacieux pour le lever des impôts exorbitants. Dans l'ombre, ils détournent les grains destinés aux troupes et amassent pour eux-mêmes de véritables fortunes, distribuant des pots-de-vin à vos proches et à vos intimes en vue d'obtenir de l'avancement⁹⁸⁵.

Je suis persuadé qu'on trouverait ces plaintes dans toutes les sociétés où il existe un minimum de différenciation sociale. Dire d'une personne qu'elle trahit ses fonctions parce qu'elle est intéressée (elle détourne ses prérogatives à des fins personnelles, elle abuse de son autorité, elle ne suit pas la coutume ou les règles bureaucratiques, elle enfreint le code, etc.) ou qu'un marchand ne songe qu'à s'enrichir contre la collectivité n'a rien d'original. On lit dans *L'Histoire des rois francs* : « [B]ientôt ce furent des clameurs et des menaces contre Égidius et les autres chefs du

⁹⁸⁴ Xun Zi dans Charles Le Blanc (dir.), *Philosophies confucianistes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2009, p. 950.

⁹⁸⁵ Zhu Xi, *Mémoire scellé sur la situation de l'empire*, trad. Roger Darrobers, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », 2013, p. 19 et p. 25. Ce petit traité est amusant. Pour un exemple contemporain, lire Liu Zhenyun, *Un parfum de corruption*, trad. de Geneviève Imbot-Bichet, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 2017. Ces renvois ne seraient pas complets si je ne mentionnais pas *Au bord de l'eau* de Shi Nai-an, le *Trois mousquetaires* et le *Robin des bois* chinois.

conseil du roi : “Ôtons de devant la face du roi ces hommes qui vendent son royaume, qui livrent ses cités à la domination étrangère, et son peuple même au pouvoir d’un autre prince !”⁹⁸⁶ ». Il n’y a aucune différence entre ces critiques et celles à l’endroit du cardinal Mazarin ou du professeur Bouteillers – mais Grégoire de Tours n’est pas Alexandre Dumas, et Dumas n’est pas Barrès. En ce sens, je ne suis pas convaincu qu’elles soient particulièrement utiles pour décrire les « méfaits » du parlementarisme ou le libéralisme. Elles trahissent une certaine pauvreté d’imagination. Elles décrivent en couleurs vives des symptômes sans jamais rien élucider. Le mal est ailleurs, comme l’observeront plusieurs.

9. Promesses et illusions de l’intérêt

9.1.1 Nouvelles fonctions de l’intérêt (1). Dans ses polémiques avec le professeur Rachfahl, Weber s’indignait qu’on confonde le capitalisme avec le goût de l’argent :

En outre, j’ai [...] dit que la simple *auri sacra fames*, la soif de l’argent, non seulement a été présente à toutes les époques de l’histoire, mais n’est pas même et en aucune façon, propre à la « classe capitaliste » ; elle a été et elle est encore aujourd’hui au moins aussi répandue en dehors d’elle qu’en son sein. On peut même dire que le petit épicier oriental, le *barcaiolo*, le cocher de fiacre, le garçon de café, le portier de l’Italie actuelle, comme d’autres pays (à l’exclusion, principalement et *précisément*, de ceux qui ont été soumis à l’influence du puritanisme), ou encore l’« agrarien qui crie famine », etc. – tous sont possédés de cette soif bien *plus* encore que le type du « capitaliste » qui, s’il veut connaître une réussite *durable*, doit toujours pouvoir se prévaloir au moins des traits suivants : 1) dévouement à la « réalité objective » et 2) maîtrise rationnelle. Ce qu’a produit l’« ascèse intra mondaine », c’est la création de *motivations fondamentales* cohérentes qui incitèrent à cultiver ces qualités⁹⁸⁷.

⁹⁸⁶ Grégoire de Tours, *L’Histoire des rois francs*, trad. J.J. E. Roy, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2011, p. 163.

⁹⁸⁷ Max Weber, *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, trad. de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2004, p. 409. Dans *Le Capital*, op. cit., vol. 1, Marx, inspiré par la chrématistique d’Aristote, prend soin lui aussi de distinguer la thésaurisation et l’avarice du mode de production capitaliste : « Elle avait encore à combattre le préjugé populaire qui confond la production capitaliste avec la thésaurisation et se figure qu’accumuler veut dire, ou dérober à la consommation les objets qui constituent la richesse, ou sauver l’argent des risques de la circulation. Or, mettre l’argent sous clé est la méthode la plus sûre pour ne pas capitaliser, et amasser des marchandises en vue de thésauriser ne saurait être que le fait d’un avare en délire. [...] Le langage de la vie ordinaire confond encore l’accumulation capitaliste, qui est un procès de production, avec deux autres phénomènes économiques, à savoir : l’accroissement des biens qui se trouvent dans le fond de consommation des riches et ne s’usent que lentement, et la formation de réserves ou d’approvisionnements, fait commun à tous les modes de production » (p. 639-640).

Weber estimait que certaines branches du protestantisme avaient fourni la chrysalide dont avait émergé une discipline professionnelle grâce à laquelle le capitalisme avait pu s'épanouir en tant que conduite économique spécifique. Pour Weber, le protestantisme inaugurerait l'ascension puis le triomphe de l'*homo æconomicus*, soit l'imposition d'une économie *générale* de l'humanité où, pour la première fois, l'intérêt privé, l'intérêt personnel, « longtemps doté d'une connotation morale négative, [est] considéré comme le moyen, la substance et même, *in fine*, comme le but exclusif de l'action » et où le bien commun n'est plus « donné comme ce qui appartient d'emblée à tous », mais plutôt « comme le produit d'une opération d'intégration des intérêts individuels, logiquement premiers⁹⁸⁸ ». En somme, pour comprendre le libéralisme, il s'agit de comprendre d'abord comment nous sommes passés de « L'homme de bien comprend tout sous l'angle de la justice. L'homme de peu comprend tout sous l'angle du profit⁹⁸⁹ » à :

Le respect que nous sentons pour la sagesse et la vertu est sans doute différent de celui que nous concevons pour la richesse et la grandeur, et il n'est pas besoin d'un discernement subtil pour saisir la différence. Mais malgré cette différence, ces sentiments se ressemblent considérablement. Ils diffèrent sans doute dans certains traits particuliers, mais ils apparaissent si semblables dans leur aspect général que des observateurs inattendus sont très susceptibles de les prendre l'un pour l'autre⁹⁹⁰.

*Les Passions et les intérêts*⁹⁹¹ d'Albert O. Hirschmann, *La Grande Transformation*⁹⁹² de Karl Polanyi, les deux tomes *Homo aequalis*⁹⁹³ de Louis Dumont et *L'Homme économique* de Christian Laval ont révisé et approfondi le jugement de Weber. Il m'est évidemment impossible de

⁹⁸⁸ Christian Laval, *L'Homme économique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2007, p. 11-57.

⁹⁸⁹ Confucius, dans Charles Le Blanc (dir.), *Philosophies confucianistes*, op. cit., p. 63. C'est un lieu commun.

⁹⁹⁰ Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. de Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, Paris, PUF, 1999, p. 104-105.

⁹⁹¹ Albert O. Hirschmann, *Les Passions et les intérêts*, trad. de Pierre Andler, Paris, Quadrige/PUF, 1997.

⁹⁹² Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, trad. de Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983 [1944].

⁹⁹³ Louis Dumont, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1977.

reproduire en détail leur argumentaire, mais j'essaierai de leur rester fidèle, en résumant leurs thèses.

Christian Laval fait commencer cette histoire (histoire de la valorisation de l'intérêt comme mode de socialisation pouvant servir des fins morales) avec la modernisation des sciences de gouvernement. Une mise en contexte est nécessaire. Le chef du régime féodal avait pour devoir de conserver la coutume et de garder les lois. La loi préexistait au pouvoir. À la fin du douzième siècle, le monarque, qui n'était que le premier suzerain, assoit son autorité sur l'unité territoriale. Il se transforme progressivement en roi législateur, il remplit un office et incarne le corps politique, il donne chair à ce qui deviendra plus tard l'État.

La *ratio status*, à l'époque, ne fonctionnait pas encore comme moyen de contourner les règles communes « mais comme principe permanent consistant à agir selon l'essence ou la forme de l'État en vue de sa conservation ». Comme cette essence était la justice, agir en vertu de la *ratio status* ne pouvait que signifier agir selon la justice⁹⁹⁴. L'État se confondait avec la personne du prince, il n'était pas encore une institution (au sens moderne) et l'art de régner ne reposait sur rien, sinon sur une moralité religieuse dont les grands préceptes étaient transcrits dans les Miroirs des princes. La raison d'État ne s'émancipe de la tutelle religieuse qu'à partir du moment où l'administration de la chose publique ne coïncide plus avec le maintien d'une justice temporelle qui assure le salut et recoupe désormais l'intérêt politique du royaume comme territoire.

Dès la Grande Peste des années 1350, le gouvernement se sent contraint, non plus de servir le pouvoir personnel du prince, mais la puissance collective de l'État. Ces années voient en effet les premières tentatives de réglementer le marché du travail. Incapables de répondre aux obligations fiscales, des foules d'anciens agriculteurs migrent vers les villes, à la recherche d'un emploi et de

⁹⁹⁴ Michel Senellart, *Machiavélisme et raison d'Etat*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1989, p. 18.

secours. La ville est incapable de satisfaire cette demande. La mendicité devient endémique. On voit alors le discours sur la mendicité qui traversait tout le Moyen Âge (le pauvre est proche du Christ) se changer en une condamnation sévère de l'oisiveté au nom de la sécurité publique. On décrète de plus en plus des règles contre la « fainéantise », on cherche à combattre le vagabondage par la prolétarianisation de cette population paysanne, (exclusion ou travail forcé), ce qui facilite l'accumulation du capital des classes dirigeantes⁹⁹⁵. Dans cette optique, le bien commun n'est plus naturellement donné à tous mais relève d'une combine qui met en rapport des intérêts individuels.

La pensée de Machiavel et les commentaires qu'elle suscitera finiront de consacrer la mise en valeur de l'intérêt en politique. Machiavel sonne le glas des horizons téléologiques. Le prince ne doit prendre en considération que la nature de son exercice, la puissance. La politique perd sa fonction directive et se concentre sur les moyens de renforcer sa domination. C'est pourtant aux critiques du machiavélisme (Giovanni Botero, etc.) qu'on doit les premières théories sur la raison d'État (Machiavel ne recourt pas à l'expression). Ils distinguent la domination comme le moyen d'assurer la sécurité du prince du gouvernement comme le moyen de garantir le salut public⁹⁹⁶. La raison d'État dès lors se mute en un calcul relié à une pratique gouvernementale. Elle ne tarde à s'afficher au-dessus des lois.

C'est dans ce contexte que l'intérêt sert de principe de conduite et de mode de compréhension de l'autre. Un auteur comme Botero suggère même que la raison d'État, toute chose considérée, n'est pas si différente de la raison intéressée. On conçoit que le prince a intérêt à fonder sa politique sur les intérêts de ses sujets, lesquels se montreront d'autant plus dociles qu'ils ne feront que suivre leurs intérêts. Inutile de se référer au devoir ou à la vertu. Comme le remarque

⁹⁹⁵ Bronislaw Geremek, *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Paris, Gallimard, coll. « Archives », 1980, p 144-146 et p. 226-229.

⁹⁹⁶ Michel Senellart, *Les Arts de gouverner*, Paris, Seuil, 1995, p. 21. Voir aussi, p. 40-42 pour un bref historique. Les livres de Senellart sont indispensables pour mieux comprendre et critiquer certaines thèses de Foucault.

Christian Laval, l'intérêt « ne désigne pas ici la simple aspiration vague à quelque avantage mais une conduite stratégique définie à partir de l'«anatomie» des situations politiques et des «dispositions» spécifiques de chaque pays ou de quelque autre entité en vue de la conservation et de l'accroissement de la puissance⁹⁹⁷ ».

9.1.2 Nouvelles fonctions de l'intérêt (2). Pour Albert O. Hirschmann, la valorisation de l'intérêt aura lieu au XVII^e siècle, à une époque où les moralistes (La Rochefoucauld, etc.) associent toutes les vertus (les bonnes actions) à des faux-semblants (la vanité, l'orgueil, etc.), sous prétexte qu'elles ne sont jamais complètement désintéressées. C'est dans ce pessimisme que fera son apparition « le principe de la passion compensatrice ». La raison en qui certains avaient déposé tous leurs espoirs s'avérant impuissante à corriger les débordements et les épanchements les plus insensés, l'homme devant se résigner aux effets destructeurs d'une force pérenne qui le domine, on estime qu'il y aurait moyen de battre les passions les plus délétères à l'aide de forces passionnelles opposées et de neutraliser le danger. Ne restait alors qu'à déterminer « quel genre de passions est appelé à jouer le rôle de dompteur, et quelles sont au contraire les passions vraiment «sauvages» qu'il va s'agir de dompter ». Les auteurs jetteront leur dévolu sur l'intérêt. Mais une clarification s'impose : l'intérêt s'étend à l'époque « à l'ensemble des aspirations humaines », et quand bien même le concept impliquerait une part de calcul et de réflexion, c'est « dans un tout autre contexte que celui du sort et du bien-être matériel des particuliers que va se situer tout d'abord, dans l'histoire de la pensée, la notion d'intérêt⁹⁹⁸ ».

Pierre Bayle un des premiers a cherché à montrer, à partir du paradoxe de Plutarque, comment l'inclinaison à mal faire inhérente à l'espèce pouvait, contre toute attente, servir le bien

⁹⁹⁷ Christian Laval, *op. cit.*, p. 63.

⁹⁹⁸ Albert O. Hirschmann, *op. cit.*, p. 33-34.

public : « Je veux que les principes d'un Athée ne le poussent que vers l'intérêt de ses passions : s'ensuivrait-ils qu'ils le poussent à la ruine de la société ? Ne prend-il donc nul intérêt à son repos et à la conservation de ses biens et de ses enfants ? N'a-t-il donc aucune part à la sûreté publique ⁹⁹⁹ ? ». Il arriva à la conclusion scandaleuse qu'une société d'athées ne sombrerait pas dans le chaos et que la religion, par conséquent, n'était pas indispensable à la bonne gestion de la société. Après Bayle, au début du XVIII^e siècle, Bernard Mandeville poursuivit la réflexion dans sa *Fable des abeilles*. Il décrit une société dans laquelle « [l]es vices des particuliers contribuaient à la félicité publique. Dès que la vertu, instruite par les ruses politiques, eut appris mille heureux tours de finesse, et qu'elle se fut liée d'amitié avec le vice, les plus scélérats faisaient quelque chose pour le bien commun¹⁰⁰⁰ ». L'harmonie, maintient Mandeville, « résulte d'une combinaison de sons qui sont directement opposés ». Chaque vice (vanité, avarice, luxe, envie, amour-propre, etc.) permet à la société de fleurir et la ruche des abeilles abonde « de toutes les commodités de la vie ». Puis arrive le jour où l'honnêteté s'empare de tous les cœurs. Honteuses, les abeilles abandonnent leur occupation, s'accusent et la ruche meurt. La morale de Mandeville parle d'elle-même :

Quittez donc vos plaintes, mortels insensés ! En vain vous cherchez à associer la grandeur d'une Nation avec la probité. Il n'y a que des fous qui puissent se flatter de jouir des agréments et des convenances de la terre, d'être renommés dans la guerre, de vivre bien à son aise et d'être en même temps vertueux. Abandonnez ces vaines chimères. Il faut que la fraude, le luxe et la vanité subsistent, si nous voulons en retirer les doux fruits. La faim est sans doute une incommodité affreuse. Mais comment sans elle pourrait se faire la digestion d'où dépend notre nutrition et notre accroissement. Ne devons-nous pas le vin, cette excellente liqueur, à une plante dont le bois est maigre, laid et tortueux ? Tandis que ses rejetons négligés sont laissés sur la plante, ils s'étouffent les uns les autres et deviennent des sarments inutiles. Mais si ces branches sont étayées et taillées, bientôt devenues fécondes, elles nous font part du plus excellent des fruits.

C'est ainsi que l'on trouve le vice avantageux, lorsque la justice l'émonde, en ôte l'excès, & la lie. Que dis-je ! Le vice est aussi nécessaire dans un État florissant que la faim est nécessaire pour nous obliger à manger. Il est impossible que la vertu seule rende jamais une Nation célèbre et glorieuse. Pour y faire revivre l'heureux siècle d'or, il faut absolument outre l'honnêteté reprendre le gland qui servait de nourriture à nos premiers Pères.

⁹⁹⁹ Cité dans Christian Laval, *op. cit.*, p. 105. Sur le paradoxe de Plutarque, lire l'article de Paul Veyne dans *L'Empire gréco-romain*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 2005. Garder en tête que le J. Nash a critiqué ces idées.

¹⁰⁰⁰ Bernard Mandeville, *La Fable des abeilles*, trad. de Jean Bertrand, 1705 et 1714, https://fr.wikisource.org/wiki/La_Fable_des_abeilles

Comme le remarque Louis Dumont, Mandeville anticipe ce qu'on prête généralement à Adam Smith. C'est en poursuivant leurs intérêts particuliers que les abeilles participent au bien commun. Il existe, pour ainsi dire, une main invisible, qui fédère les passions individuelles pour le bien de la collectivité¹⁰⁰¹. Le texte de Mandeville réduit aussi l'intérêt à la poursuite de gains économiques, évacuant les sens multiples qui accompagnaient la notion. L'avarice est promue en *alma mater* grâce à laquelle les autres vices peuvent s'épancher en toute innocence.

Entre Mandeville et les philosophes des Lumières, la différence est de perspective et de vocabulaire. Mandeville parlait encore dans les termes de son époque : bien que bienfaisante, l'avarice n'en était pas moins un vice. Sa fable a amusé, mais l'activité économique faisait encore l'objet d'une sévère réprobation de la part des grands. Montesquieu, Hume, Voltaire, Smith, etc. n'auront pas les mêmes scrupules. On conçoit de plus en plus que les passions, en général, ne méritent pas la désapprobation que les auteurs du siècle précédent leur desservaient et que l'intérêt économique pourrait servir d'assise à une nouvelle société. Voltaire prend plaisir à écrire dans *Le Mondain* : « J'aime le luxe, et même la mollesse, / Tous les plaisirs, les arts de toute espèce, / [...] / L'or de la terre et les trésors de l'onde, / Leurs habitants et les peuples de l'air, / Tout sert au luxe, aux plaisirs de ce monde¹⁰⁰² ».

Le marché s'émancipe des contraintes gouvernementales. Il est une œuvre du Progrès. La prospérité et le travail deviennent les étalons à partir desquels on juge la grandeur d'une nation¹⁰⁰³. La science économique suggère maintenant que les intérêts humains forment une société qui se

¹⁰⁰¹ Louis Dumont, *op. cit.*, vol. 1, p. 83 et p. 89.

¹⁰⁰² Voltaire, *Le Mondain*, 1736, https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Mondain#cite_ref-19.

¹⁰⁰³ *Idem* dans la *Défense du Mondain* : « O faux dévot, véritable mondain, / Connaissez-vous ; et, dans votre prochain / Ne blâmez plus ce que votre indolence / Souffre chez vous avec tant d'indulgence. / Sachez surtout que le luxe enrichit / Un grand État, s'il en perd un petit. / Cette splendeur, cette pompe mondaine, / D'un règne heureux est la marque certaine. / Le riche est né pour beaucoup dépenser ; / Le pauvre est fait pour beaucoup amasser. / Dans ces jardins regardez ces cascades, / L'étonnement et l'amour des naïades ; / Voyez ces flots, dont les nappes d'argent / Vont inonder ce marbre blanchissant ».

suffit à elle-même. Il s'agit d'un bouleversement majeur, constitutif du libéralisme. L'invention de la société reposerait « précisément sur l'immanence radicale du lien social lui-même¹⁰⁰⁴ ». Elle n'a plus de comptes à rendre : ni à Dieu, ni aux rois, ni aux princes, ni à la famille. Pour comprendre les relations humaines, il n'est plus besoin de se référer à la morale. Smith, par exemple, préférera les termes de sympathie et d'intérêt.

Il revient désormais au Marché et au Droit (pas n'importe quel droit : celui qui protège la libre concurrence) et non aux traditions, à la coutume et à la religion d'instituer l'ordre sociétaire et d'intégrer les humains dans la société¹⁰⁰⁵. Sans aucune affiliation, l'individu est appelé à suivre sa propension à l'échange. On le croit naturellement capable de calculer et de bien comprendre son intérêt. En théorie, nul autre que lui ne détermine sa conception du devoir ou du bonheur, bien qu'il soit entendu qu'il est dans son intérêt de les poursuivre. Seule l'oisiveté est suspecte. Comme le note Jean-Claude Michéa, « une société libérale cohérente se définit comme une agrégation pacifique d'individus *abstraits* qui, dès lors qu'ils en respectent globalement les lois, sont supposés n'avoir rien d'autre en commun (ni langue, ni culture, ni histoire) que leur désir de participer à la Croissance, en tant que producteur et/ou consommateur¹⁰⁰⁶ ».

Mais comment s'accomplira la justice ? Toute seule, spontanément. Le marché tend à l'harmonie naturelle des intérêts, il n'y a pas d'antagonisme de classe, par exemple : « En réalité, par une sorte de ruse de la Nature, nous ne poursuivons que des buts immédiats en suivant nos instincts et nos penchants, et c'est parce que nous les suivons que nous accomplissons les fins

¹⁰⁰⁴ Christian Laval, *op. cit.*, p. 213.

¹⁰⁰⁵ Karl Polanyi, *op. cit.*, p. 216 : « À strictement parler, le libéralisme économique est le principe directeur d'une société dans laquelle l'industrie est fondée sur l'institution d'un marché autorégulateur. Il est vrai qu'une fois ce système à peu près réalisé, on a besoin de moins d'intervention d'un certain type. Cependant, cela ne veut pas dire, loin de là, que le système de marché et l'intervention soient des termes qui s'excluent mutuellement. Car, aussi longtemps que ce système-là n'est pas en place, les tenants de l'économie libérale doivent réclamer – et ils n'hésiteront pas à le faire – que l'État intervienne pour l'établir et, une fois qu'il est établi, pour le maintenir ».

¹⁰⁰⁶ Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2021, p. 109.

voulues par l'auteur de la Nature¹⁰⁰⁷ ». En 1848, le libéral Frédéric Bastiat, dans un court texte circonstanciel, se sentant obligé de donner la réplique aux socialistes qui dénonçaient l'arbitraire du marché, n'hésitera pas à recourir à la Providence pour justifier les bienfaits de l'Économie politique :

Mais si la Providence ne s'est pas trompée, si elle a arrangé les choses de telle sorte que les intérêts, sous la loi de justice, arrivent naturellement aux combinaisons les plus harmoniques ; si, selon l'expression de M. de Lamartine, ils se font par la liberté une justice que l'arbitraire ne peut leur faire ; si l'égalité des droits est l'acheminement le plus certain, le plus direct vers l'égalité de fait, oh ! alors, nous pouvons ne demander à la loi que justice, liberté, égalité, comme on ne demande que l'éloignement des obstacles pour que chacune des gouttes d'eau qui forment l'Océan prenne son niveau.

Les paroles haineuses que nous adressent souvent les socialistes sont en vérité bien étranges ! Eh quoi ! si par malheur nous avons tort, ne devraient-ils pas le déplorer ? Que disons-nous ? Nous disons : Après mûr examen, il faut reconnaître que Dieu a bien fait, en sorte que la meilleure condition du progrès, c'est la justice et la liberté¹⁰⁰⁸.

9.2 Le commerce et la paix. Lecteurs de Hobbes, les auteurs libéraux conçoivent que l'homme aspire moins à la participation active dans les affaires publiques (quitte à leur sacrifier sa vie) qu'à un sentiment de sécurité. L'individu du régime libéral suit ses intérêts, avant toute chose, il se préoccupe de son égoïsme, il tient à survivre. C'est un anti-héroïsme¹⁰⁰⁹. Dans un essai aux qualités douteuses, Max Scheller a bien qualifié cette transvaluation des valeurs :

L'intelligence, le coup d'œil, le flair, le sens de la « sécurité » et la facilité à « se retourner », [...] l'habileté à monnayer toutes les circonstances, l'application et la persévérance dans le travail, l'épargne, l'exactitude dans les négociations et dans la conclusion des contrats : telles sont désormais les vertus vaccinales auxquelles on a subordonné le courage, la hardiesse, le sacrifice, la joie du risque, l'esprit chevaleresque, la vitalité, le sens de la conquête, l'indifférence à l'argent,

¹⁰⁰⁷ Christian Laval, *op. cit.*, p. 225. Laval commente *La Richesse des Nations* de Smith. Avec plusieurs autres, il s'empresse de rappeler que les livres IV et V du livre de Smith posent une série de devoirs à l'État (assurer la politique extérieure, protéger les membres de la société de l'injustice, mettre en place des travaux publics).

¹⁰⁰⁸ Frédéric Bastiat, *Justice et fraternité*, 1848, http://bastiat.org/fr/justice_fraternite.html. Pour une anthologie des textes importants, voir Pierre Manent, *Les Libéraux*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2001. Lire aussi les précieuses remarques de Weber sur l'inédite contrainte et coercition qu'un tel marché (liberté contractuelle) peut exercer sur un travailleur qui négocie sa force de travail dans *Sociologie du droit*, trad. de Jacques Grosclaude, Paris, Quadrige, 1986, p. 141-145. Comme le suggère Gramsci, *Guerre de mouvement, guerre de position*, trad. de Razmig Keucheyan, Paris, La Fabrique, 2011 p. 201 : « [F]orce est de reconnaître que le libéralisme économique est lui aussi une réglementation de caractère étatique, introduite et maintenue au moyen de la loi et de la contrainte : c'est l'acte d'une volonté consciente [...] et non l'expressions spontanée [...] du fait économique ». Citation qui nous ramène à Marx.

¹⁰⁰⁹ Éric Desmons, « Mourir pour la patrie », *Revue des Deux Mondes*, 2011, p. 124.

l'amour de la patrie, la loyauté envers la famille, la race, le prince, le sens du commandement et du gouvernement, l'humilité, etc.¹⁰¹⁰

Le libéralisme change notre compréhension de la vie bonne, en valorisant la vie ordinaire au détriment de la vie d'action qui faisait l'orgueil des anciens. Il importe désormais de cultiver son jardin. Pour reprendre Charles Taylor : « La vie pleinement humaine se définit maintenant par le travail et la production d'une part, le mariage et la vie familiale d'autre part¹⁰¹¹ ». Qu'on lise par exemple cet extrait du *Cycle de Guillaume d'Orange* dans lequel Vivien, noble de naissance adopté par des marchands, dédaigne les aspirations plébéiennes de ses parents :

« Vivien, mon fils, dit Godefroy, l'homme de bien,
Si tu pouvais grandir et t'éduquer au point
D'être capable de fréquenter pour moi les marchés,
De vendre et d'acheter mes belles étoffes,
Tu saurais tout sur le poivre et le blé,
Et sur le bon usage des mesures,
Tu saurais être au change le gardien des monnaies
Tu serais riche toute ta vie durant.
Tout mon trésor sera alors à toi. »
Vivien répond : « Vos propos sont absurdes.
Donnez-moi donc plutôt, s'il vous plaît, un destrier,
Et faites-moi mener deux chiens de chasse,
Apportez-moi, s'il vous plaît, un épervier,
J'aimerais aller me divertir en dans la montagne.
– Cher fils, dit-il bénie soit l'heure de ta naissance !
Apprends plutôt tout sur l'avoine et le blé
Et sur le bon usage des mesures ;
Tu serais, pour le change, le gardien des monnaies,
Tu aurais une cotte de bure d'outre-mer,
De bonnes bottes par-dessus tes souliers,
Pour être bien protégé contre le vent. »
Vivien répond : « Vos propos sont absurdes !
Je serai bientôt adoubé chevalier,
Et je prendrai des villes, des châteaux et des places fortes !
Les païens sont morts si je viens à les rencontrer¹⁰¹² ! »

Dans le libéralisme, l'insensé, celui qui a des opinions absurdes, au contraire, c'est Vivien, pas Godefroy. La recherche des biens matériels tend de plus en plus à s'opposer à l'éthique guerrière.

¹⁰¹⁰ Max Scheller, *L'Homme du ressentiment*, trad. non signée, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1958, p. 166.

¹⁰¹¹ Charles Taylor, *Les Sources du moi*, trad. de Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1989, p. 275.

¹⁰¹² *Le Cycle de Guillaume d'Orange*, op. cit., p. 251-253.

À tel point qu'on estime que le commerce, ce même commerce en qui un Colbert voyait un combat perpétuel, est investi de nouvelles connotations pacificatrices et évoque maintenant la civilité et la conduite policée¹⁰¹³. Ainsi on trouve dans Montesquieu : « Le commerce corrompt les mœurs pures : c'était le sujet des plaintes de Platon ; il polit et adoucit les mœurs barbares, comme nous le voyons tous les jours » ; « L'effet naturel du commerce est de porter à la paix. Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes : si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre ; et toutes les unions sont fondées sur les besoins mutuels¹⁰¹⁴ ».

Après Montesquieu, Benjamin Constant suggérera que la guerre est une antiquité coûteuse et anachronique : « Nous sommes arrivés à l'époque du commerce, époque qui doit nécessairement remplacer celle de la guerre, comme celle de la guerre a dû précisément la précéder ». Le commerce civilisateur devient l'antithèse de la conquête : « L'une est l'impulsion sauvage, l'autre le calcul civilisé. Il est clair que plus la tendance commerciale domine, plus la tendance guerrière doit s'affaiblir ». Dans un siècle qui aspire à la tranquillité, au repos et qui ne jure que par l'utilité, personne « ne consentirait [...] à se repaître d'une gloire stérile, qu'il n'est plus dans nos habitudes de préférer à tous les autres¹⁰¹⁵ ». Le commerce, en somme, par l'esprit d'indépendance qu'il inspire aux hommes, est un agent du progrès qui « rend l'action de l'arbitraire sur [l'] existence

¹⁰¹³ Albert O. Hirschmann, *op. cit.*, p. 60 et p. 74. Sur le mercantilisme, voir Peter Gay, *The Enlightenment. An Interpretation*, New York, Norton, 1977, vol. 2, p. 346 : « But power came first. As long as power and wealth, and even power and welfare, coincided, there was obviously no need to make hard choices ; but when they came into conflict it was equally obvious that welfare and wealth would give way. Whatever the rhetoric of mercantilist writers, however humane their sentiments – and their humanity was cool enough, with its utilitarianism just below the surface – their view was always that economic units are antagonistic to one another. Mercantilist policies were the continuation of warfare by other means. [...] In an age of brutally competitive state making it could hardly be otherwise. Economist and statesmen alike conceived of power and wealth as static quantities : [...] their total is fixed. It followed with inexorable logic that one country's gain must be another country's loss, that property can be achieved only at the expense of someone else's misery ». Cette étude en deux livres de Gay sont d'une grande érudition.

¹⁰¹⁴ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, éd. de Laurent Versini, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1995, vol. 2, p. 610. Voir aussi, vol. 1, p. 156 : « C'est que l'esprit de commerce entraîne avec soi celui de frugalité, d'économie, de modération, de travail, de sagesse, de tranquillité, d'ordre et de règle ».

¹⁰¹⁵ Benjamin Constant, *De l'Esprit de conquête et de l'usurpation, dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, Paris, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1157300.texteImage>, p. 7, p. 8., p. 11.

plus vexatoire qu'autrefois¹⁰¹⁶ ». C'est ce qu'affirme Constant : nous voici entrés dans l'ère du commerce, nouvelle période de l'histoire qui remplace les moyens d'acquisition violents de la guerre par le calcul économique, rendant cette dernière caduque :

De plus, si je pouvais me livrer à une digression qui malheureusement serait trop longue, je vous montrerais, Messieurs, par le détail des mœurs, des habitudes, du mode de trafiquer des peuples commerçants de l'antiquité avec les autres peuples, que leur commerce même était, pour ainsi dire, imprégné de l'esprit de l'époque, de l'atmosphère de guerre et d'hostilité qui les entourait. Le commerce alors était un accident heureux : c'est aujourd'hui l'état ordinaire, le but unique, la tendance universelle, la vie véritable des nations. Elles veulent le repos ; avec le repos, l'aisance ; et comme source de l'aisance, l'industrie. La guerre est chaque jour un moyen plus inefficace de remplir leurs vœux. Ses chances n'offrent plus, ni aux individus, ni aux nations, des bénéfices qui égalent les résultats du travail paisible et des échanges réguliers. Chez les anciens, une guerre heureuse ajoutait en esclaves, en tributs, en terres partagées, à la richesse publique et particulière. Chez les modernes, une guerre heureuse coûte infailliblement plus qu'elle ne vaut¹⁰¹⁷.

Opposition qui connaîtra une heureuse postérité puisqu'elle est au centre des réflexions de la doctrine de Saint-Simon et du positivisme d'Auguste Comte, comme le remarqueront Durkheim et Raymond Aron :

Toute la doctrine de Saint-Simon est suspendue au problème suivant : « Quel est le système social que réclame l'état actuel des peuples européens ? » Pour répondre à cette question, Saint-Simon interroge l'histoire. Or, elle nous montre que les sociétés modernes portent en elles deux systèmes sociaux, non seulement différents mais contradictoires, et qui se développent en sens inverse l'un de l'autre depuis les premiers temps du Moyen Âge. L'un a pour clef de voûte la force militaire et le prestige irraisonné de la foi, l'autre, la capacité industrielle et l'autorité librement acceptée des savants. Au temporel, l'un est tout entière organisée pour la guerre, pour la dépréciation, l'autre, pour la production pacifique ; au spirituel, celui-là détourne systématiquement les esprits des hommes de tout ce qui est terrestre, tandis que celui-ci les concentre sur les choses de monde. Un tel antagonisme exclut les solutions mixtes et éclectiques ; du moins, elles ne peuvent être utiles qu'à titre provisoire, c'est-à-dire en tant qu'elles acheminent à une solution radicale et définitive¹⁰¹⁸.

Tous les divers moyens généraux d'exploration rationnelle, applicables aux rochers politiques, ont déjà spontanément concouru à constater, d'une manière également décisive, l'inévitable tendance primitive de l'humanité à une vie principalement militaire, et à sa destination finale, non moins irrésistible, à une existence essentiellement industrielle. Aussi aucune intelligence un peu avancée ne refuse-t-elle désormais de reconnaître, plus ou moins explicitement, le décroissement continu de l'esprit militaire et l'ascendant graduel de l'esprit industriel, comme une double conséquence nécessaire de notre évolution progressive, qui a été, de nos jours, assez

¹⁰¹⁶ *Idem*, *De la liberté des Anciens comparée à celles des Modernes*, dans *Œuvres politiques*, 1874, [https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_politiques_\(Constant\)/De_la_libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes](https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_politiques_(Constant)/De_la_libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes)

¹⁰¹⁷ *Ibid.*

¹⁰¹⁸ Émile Durkheim, *Le Socialisme*, Paris, Quadrige, 2011, p. 167.

judicieusement appréciée, à cet égard, par la plupart de ceux qui s'occupent convenablement de philosophie politique. [...] Malgré l'immense développement exceptionnel de l'activité militaire, momentanément déterminé, au commencement de ce siècle, par l'inévitable entraînement qui a dû succéder à d'irrésistibles circonstances anormales, notre instinct industriel et pacifique n'a pas tardé à reprendre, d'une manière plus rapide, le cours régulier de son développement prépondérant, de façon à assurer réellement, sous ce rapport, le repos fondamental du monde civilisé¹⁰¹⁹.

9.3 Société naturelle, société artificielle. Dans son *Essai sur le don*, Marcel Mauss a identifié l'extrême jeunesse de cette nouvelle anthropologie :

Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un « animal économique ». Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. Dans nos masses et dans nos élites, la dépense pure et irrationnelle est de pratique courante ; elle est encore caractéristique des quelques fossiles de notre noblesse. L'*homo oeconomicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous ; comme l'homme de la morale et du devoir ; comme l'homme de la science et de la raison. L'homme a été très longtemps autre chose ; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer¹⁰²⁰.

Adam Smith supposait que l'homme jouissait d'un penchant naturel pour le troc. Polanyi, s'appuyant sur les écrits anthropologiques de son époque, a expliqué ce qu'avait de forcé cette analyse. Non seulement le troc n'a jamais été une pratique économique commune aux êtres humains, mais très peu de sociétés l'ont adopté : « Le mobile du profit n'est pas "naturel" à l'homme, d'attendre à être payé pour son travail n'est pas "naturel" à l'homme, restreindre le travail minimum évitable n'est pas "naturel" à l'homme¹⁰²¹ ». Le libéralisme prétend que les lois qui régulent le marché répondent aux affinités naturelles de l'espèce pour mieux taire la part de violence nécessaire à son implémentation et à son maintien : « [U]ne économie de marché ne [peut] fonctionner que dans une société de marché ». La culture n'a donc plus d'autre fonction que d'être subordonnée aux lois du marché. Les relations sociales sont « encastées » dans le système

¹⁰¹⁹ Auguste Comte, *Cours de philosophie*, vol. IV, cité dans Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 132-133.

¹⁰²⁰ Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Paris, PUF, 2012, p. 231.

¹⁰²¹ Karl Polanyi, *op. cit.*, p. 338. Voir la fin du livre pour un riche aperçu des textes anthropologiques. *Ibid.*, p. 104 et p. 85-86 pour le reste du paragraphe. Cf. *Traité critique de l'homme économique* (Seuil, 2010) de Jon Elster.

économique : « Toutes les transactions deviennent des transactions monétaires, et celles-ci exigent à leur tour qu'un moyen d'échange soit introduit à chaque articulation de la vie industrielle ». En faisant de la recherche du gain le motif premier de la conduite économique, elle néglige la réciprocité, la quête de subsistance, le plaisir et les autres stimulants qui, jusqu'à maintenant, guidaient l'homme dans son travail (quand il travaillait) : « Tous les revenus doivent provenir de la vente d'une chose ou d'une autre, et, quelle que soit la vraie source des revenus d'une personne, on doit les considérer comme résultant d'une vente ». En un mot, la société libérale, en dépit des prétentions de ses prophètes, même quand elle domine ses rivales, n'a rien de particulièrement naturel, elle est une utopie. Elle est une société qui propose un vivre-ensemble.

Les philosophes et les sociologues écriront (écrivent toujours) beaucoup à ce sujet. La terminologie mentionnée le plus souvent dans les textes que j'ai lus est celle de Ferdinand Tönnies, élaborée en 1887. Comme elle a déjà servi de paradigme et qu'il est facile de se perdre dans les auteurs, je la résume. Tönnies observa l'individuation croissante des relations sociales dans les sociétés de son époque et conclut que l'évolution de l'histoire européenne s'expliquait par la transformation (en quatre étapes) de la communauté (*Gemeinschaft*) en société (*Gesellschaft*) : « La communauté renvoie à l'absorption des êtres dans une entité organique structurée par la coutume, les liens sang et l'esprit du devoir, alors que la société correspond à la coexistence extérieure entre des êtres dont les rapports sont gouvernés par l'intérêt et la raison, par l'argent et l'organisation. De ce mode de coexistence, la très grande ville, la métropole, constitue le modèle¹⁰²² ». Tönnies, qui prétendait dévoiler les catégories de « la sociologie pure », soutenait que la communauté première reposait sur l'union de la famille, que cette union se transformait ensuite en communauté d'association libre (amitié, communauté d'ordre spirituel), que ces

¹⁰²² Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, op. cit., vol. 2. Malheureusement, je semble avoir perdu la page.

associations faisaient ensuite l'objet d'une première juridiction dans des proto-sociétés avant de former à nouveau une union fondée cette fois-ci sur le calcul et la rationalité dans les sociétés modernes. Tönnies enfin – c'est le plus important – soutenait que la communauté organique, en vertu de son antériorité chronologique, était plus *réelle* que la société mécanique, elle-même un simple agrégat artificiel. On dira que ce sont des banalités anachroniques, mais elles se trouvent dans des centaines de livres¹⁰²³.

Weber et Durkheim ont tous les deux – parmi plusieurs autres – repris et changé la terminologie de Tönnies. Commençons par Weber. À la différence de Tönnies, Weber ne prétend pas que la communauté est remplacée par la société dans un schéma de succession linéaire. Weber retient les termes, non pas pour décrire un type de société, mais des logiques de relations sociales aux contours fluctuants à travers les âges. Les définitions se trouvent respectivement dans *Économie et société* et *Les Concepts fondamentaux de sociologie*. À me fier aux traducteurs, je gagne à ne citer que les deuxièmes :

On appellera « communautisation » une relation sociale, lorsque et pour autant que la (dis)position de l'action sociale repose – dans un cas particulier, en moyenne ou dans le type pur – chez ceux qui y participent sur le sentiment subjectif d'une appartenance commune (d'ordre affectif ou traditionnel).

On appellera « sociétisation » une relation sociale, lorsque et dans la mesure où la (dis)position de l'action sociale repose sur un compromis d'intérêts motivé rationnellement (en valeur ou en finalité) ou sur une alliance d'intérêts pareillement motivée¹⁰²⁴.

¹⁰²³ La critique la plus succincte se trouve dans Julien Freund, *L'Essence du politique*, op. cit., p. 307 : « S'agit-il d'une distinction méthodologique, ou d'une séparation effective ? Formelle ou réelle ? [...] Or à quelle activité concrète et spécifique de l'homme répondent les catégories de la communauté et de la société ? À aucune. Par conséquent, tant qu'on leur conserve la valeur de concepts idéaltypiques ou heuristiques elles ne soulèvent aucune objection, mais dès qu'on en fait des critères de distinctions réelles elles ont outrepassé les limites de la science ».

¹⁰²⁴ Max Weber, *Concepts fondamentaux de sociologie*, op. cit., p. 142. Les traducteurs n'aiment pas le « communalisation » et le « sociation » qui figurent dans *Économie et société*. On citera *Économie et société*, éd. de Jacques Chavy et Éric Dampierre, Paris, Plon, vol. 1, 1995, p. 79 : « Cependant la grande majorité des relations sociales ont *en partie* le caractère d'une communalisation, en partie celui d'une sociation » pour bien montrer que Weber ne pense pas les termes en antithèse. Enfin, on peut aussi renvoyer à *La Sociologie des religions*, op. cit., p. 87. La « cage de fer », concrètement, est une montée de la contractualisation des relations imputable à la « domination légale » des sociétisations, contractualisation qui atteint de nouveaux sommets (parfois absurdes) dans le domaine sexuel et de la culture, notamment.

L'apport de Durkheim, sur ce sujet, est plus élaboré. Il remplacera les termes de communauté et de société par ceux de solidarité mécanique et de solidarité organique, solidarité organique désignant bel et bien pour Durkheim la société que Tönnies jugeait mécanique et artificielle. Durkheim reprochera à Tönnies ce qu'il estime être du néo-romantisme et suggérera qu'il est aussi naturel pour une collectivité d'être une société qu'une communauté. S'il recourt à son tour à cette opposition, c'est pour mieux mettre de l'avant l'évolution inédite de la personnalité dans le cadre d'une société qui connaît la division du travail (la société marchande). Dans une société à la solidarité mécanique, « le lien qui unit ainsi l'individu à la société est tout à fait analogue à celui qui rattache la chose à la personne. La conscience individuelle, considérée sous cet aspect, est une simple dépendance du type collectif et en suit tous les mouvements, comme l'objet possédé suit ceux qui lui imprime son propriétaire [...]. [L'individu] est littéralement une chose dont dispose la société¹⁰²⁵ ». C'est, en d'autres mots, une société pré-moderne. En revanche, grâce à la solidarité organique « la société devient plus capable de se mouvoir avec ensemble, en même temps que chacun de ses éléments à plus de mouvements propres » ; « Cette solidarité ressemble à celle que l'on observe chez les animaux supérieurs. Chaque organe, en effet, y a de sa physionomie spéciale, son autonomie, et pourtant l'unité de l'organisme est d'autant plus grande que cette individuation des parties est plus marquée¹⁰²⁶ ».

J'ai conscience que ces dernières indications semblent fortuites. Elles seront pourtant structurantes. C'est à partir des oppositions communauté/société, communalisation/sociétisation, volonté mécanique/volonté organique que se formeront et se figeront les nœuds gordiens de

¹⁰²⁵ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013, p. 100.

¹⁰²⁶ *Ibid.*, p. 101. Une des questions explorées par Durkheim (que nous étudierons bientôt) consiste à comprendre comment la société à solidarité organique, malgré la particularisation de ces groupes, malgré l'inédite autonomisation des individus, parvient à s'instituer en tant que conscience collective et à maintenir un seuil non pathologique d'intégration et de régulation sociale.

significations des discours politiques dont aime parler Angenot¹⁰²⁷. La société libérale (la société industrielle, la société capitaliste – ces termes sont interchangeables pour moi et peuvent décrire la société moderne, du moment qu'on ne les confonde pas avec l'idée de société démocratique, elle aussi matricielle au concept de société moderne) repose sur une série d'axiomes et de promesses. Son indéniable succès historique fait d'elle une cible de choix. Pour trois raisons. D'abord parce qu'elle ne sera jamais à la hauteur de ces promesses. Non pas qu'il faille condamner son programme ou son enthousiasme, mais elle n'a jamais eu l'universalité de ses prétentions ; c'est une utopie incomplète que s'amusera toujours à démentir la réalité, avec toutes les autres utopies politiques. Ensuite parce qu'elle est susceptible de provoquer une série de nouveaux (et graves) problèmes, comme le reconnaîtront aisément la plupart des auteurs libéraux. Finalement, de l'avis de certains, parce que la société libérale, les grandes aspirations de la société libérale et de la société moderne (intérêt, paix, individualisme, démocratie, etc.), sont contre-nature et dangereuses et à ce titre doivent être détruites avant qu'il ne soit trop tard et que la société meure.

Dans les deux prochaines sections, je rapporterai deux des hantises qui accompagnent généralement toute réflexion sur le libéralisme. J'entreprends ce pénible exercice pour montrer comment ces hantises contribuent à peindre la société libérale en termes moribonds.

10. Apolitisme et vertu

10.1 Danger du luxe. « Parmi les deux cents et quelques schémas d'explication de la “chute finale”, qui vont du déboulé incontrôlable des Huns jusqu'aux canalisations en plomb dans les

¹⁰²⁷ Les débats sur l'interculturalisme, le multiculturalisme, le transculturalisme, le pluralisme et le métissage culturel, quand ils ne sont pas économiques, y puisent tous leurs arguments. C'est l'éternel débat Sparte vs Athènes/Rome, avec ses variantes nationalistes, racistes, sexistes, etc.

maisons, [...] il en est un plus convaincant que les autres : les bains chauds¹⁰²⁸ ». Debray résume en quelques lignes ce qu'on retrouve dans plusieurs livres : la crainte que la prospérité ne rende les citoyens incapables de participer aux affaires politiques et de s'engager dans la vie de la cité, la recherche de l'intérêt personnel s'accomplissant au détriment de l'intérêt public. Critique de l'oisiveté, du luxe, du confort, de la « féminisation » des mœurs – dans tous les cas, on craint l'avilissement de l'argent qui rend lâche, paresseux et docile, la vertu étant précisément cette disposition au sacrifice à un principe plus élevé que soi (cité, patrie, etc.). La frugalité (des petits villages) donne le goût de la droiture et la pauvreté est un honnête pédagogue, comme se plairont à l'écrire tous les moralistes. Il s'agit, au fond, d'une peur séculaire, dont le libéralisme hérite sans jamais pouvoir s'en débarrasser (jusqu'à tout récemment, peut-être). Reconstruire à part entière cette chaîne d'images et d'arguments n'est pas dans mes moyens, je me rapporte exclusivement à une poignée d'auteurs qui me sont familiers :

Aristophane :

Pauvreté. [...] La vie de mendiant dont tu parles consiste à vivre sans rien posséder ; mais celle du pauvre consiste à vivre d'épargne, à s'attacher à ses travaux, à ne rien avoir de superflu et à ne manquer pourtant de rien. [...] Tu essaies de plaisanter et de me bafouer comme à la comédie, sans te préoccuper d'être sérieux, sans savoir que je rends les hommes meilleurs que ne le fait Ploutos, et pour l'esprit et pour le corps. En sa compagnie, ils sont podagres, ventrus, ont des jambes épaisses, et un embonpoint insolent ; en la mienne au contraire ils sont sveltes, ont la taille fine, et sont assommants pour les ennemis¹⁰²⁹.

Jules César :

Les plus braves de ces trois peuples sont les Belges, parce qu'ils sont les plus éloignés de la Province romaine et des raffinements de sa civilisation, parce que les marchands y vont très rarement, et, par conséquent, n'y introduisent pas ce qui est propre à amollir les cœurs.

Mais aujourd'hui, tandis que les Germains continuent de mener une vie de pauvreté et de privations patiemment supportées, et qu'ils n'ont rien changé à leur alimentation ni à leur vêtement, les Gaulois, au contraire, grâce au voisinage de nos provinces et au commerce maritime, ont appris à connaître la vie large et en jouir : peu à peu, ils se sont accoutumés à être

¹⁰²⁸ Régis Debray, *Civilisation. Comment nous sommes devenus américains*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2017, p. 206.

¹⁰²⁹ Aristophane, *Théâtre complet*, op. cit., vol. 2, p. 393.

les plus faibles et, mainte fois vaincus, ils renoncent eux-mêmes à se comparer aux Germains pour la valeur militaire¹⁰³⁰.

Salluste :

Mais quels sont ces hommes qui se sont emparés de la République ? Des gens couverts de crimes, aux mains sanglantes, d'une cupidité sans bornes, se faisant orgueil de leurs forfaits, pour qui loyauté, honneur, honnêteté, bref tout ce qui est vertu ou vice est une occasion de profits¹⁰³¹.

Catulle :

– Ô Catulle, l'oisiveté ne te vaut rien ;
L'oisiveté trop loin t'exalte et te transporte.
L'oisiveté jadis a perdu tant de rois,
Tant de villes heureuses¹⁰³²!

Horace :

« À bon droit, répondit-il, tu adresserais ces remontrances à Trausius. Mais moi, j'ai de gros revenus et des richesses qui feraient largement la fortune de trois rois. » N'as-tu donc aucun moyen de mieux employer ton superflu ? Pourquoi y a-t-il un seul homme dans une indigence imméritée, toi étant riche ? Pourquoi les temps antiques des dieux tombent-ils en ruine ? Pourquoi, méchant, ne dispenses-tu point à notre chère patrie quelque chose de cet énorme monceau ? Pour toi seul, apparemment les choses iront toujours bien. Oh ! quel objet de risée tu seras un jour pour tes ennemis. Lequel sera mieux assuré de lui-même, en face des chances diverses, de celui qui a créé le plus de besoin à son esprit et à son corps dédaigneux, ou de celui qui, content de peu et craignant l'avenir, a, dans sa sagesse, préparé durant la paix ce qu'il faut pour la guerre¹⁰³³ ?

Lucien :

These were the leader's motives ; but in the state there also lay the seeds of war, which always have engulfed powerful peoples. For when Rome had subdued the world and Fortune introduced excessive wealth, when morals gave way before prosperity, when booty and the plunder from the enemy urged luxurious life, then there was no limit to gold and houses, and hunger spurned the tables of former times [...]. This people could not take pleasure in tranquil peace or be satisfied by liberty with weapons untouched. That was the cause of passions quickly roused, of crime despicable urged by want¹⁰³⁴.

¹⁰³⁰ Jules César, *Guerre des Gaules*, trad. de L. -A. Constans, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1981, p. 51 et p. 237.

¹⁰³¹ Salluste, *La Guerre de Jugurtha*, éd. d'Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2012, p. 59.

¹⁰³² Catulle, *Liber*, trad. de Pierre Feuga, Paris, Orphée/La Différence, 1989, p. 87.

¹⁰³³ Horace, *Satires*, trad. de François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2001, p. 137-139.

¹⁰³⁴ Lucan, *Civil War*, trad. de Susan H. Braund, Londres, Oxford University Press, 1999, p. 7. Les éditions françaises de la bibliothèque datent et n'ont pas d'appareil critique.

Juvénal :

Tu cherches la cause et la source de ces monstruosités ? Il fut un temps où leur humble condition garantissait la chasteté des Romaines, où leurs pauvres cabanes étaient préservées du vice par le travail, les nuits sans sommeil, leurs mains calleuses et durcies à force de filer la laine étrusque, Hannibal aux portes et leurs maris debout sur la tour Colline. Nous payons aujourd'hui le prix d'une paix prolongée : plus effrénée qu'une guerre, la débauche s'est abattue sur nous pour venger l'univers défait. Depuis que la pauvreté romaine n'est plus, le crime et les attentats aux mœurs prolifèrent, Sybaris s'est installée ici, sur nos collines, et Rhodes avec, et Milet, et Tarente, couronnée de fleurs, titubante d'ivresse, dégoulinante de parfum. L'immonde argent a introduit chez nous les mœurs étrangères, et l'émasculante richesse, avec ses dévergondages répugnants, a mis à bas l'œuvre des siècles¹⁰³⁵.

Les auteurs romains sont unanimes. Le luxe est un vice, une séduction orientale (asiatique) qui mérite le mépris, comme l'opulence barbare. En ouvrant ses portes, Rome est contaminée par l'étranger. Celle ou celui qui ne résiste pas aux charmes des richesses s'oublie lui-même, s'asservit au transitoire, compromet sa romanité¹⁰³⁶. Une Rome affadie par le luxe encourt le risque d'être conquise par le premier venu. Un millénaire et quelques siècles plus tard, Montesquieu, penché sur les citations je viens de reproduire, reprendra la leçon dans ses *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* : « Carthage, qui faisait la guerre avec son opulence contre la pauvreté romaine, avait par cela même du désavantage ; l'or et l'argent s'épuisent ; mais la vertu, la constance, la force et la pauvreté ne s'épuisent jamais¹⁰³⁷ ». Montesquieu apprécie les

¹⁰³⁵ Juvénal, *Satires*, trad. d'Olivier Sers, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2011, p. 103. Voir aussi Tacite, *Vie D'Agricola. La Germanie*, trad. d'Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2010, p. 23. Enfin dans Cicéron, *Catilinaires*, trad. d'Édouard Bailly, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2019, p. 35 : « On vit croître d'abord la passion de l'argent, puis celle de la domination ; et ce fut la cause de tout ce qui se dit de mal ».

¹⁰³⁶ Yves Albert Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, Latomus, coll. « Revue d'études latines », vol 176, 1981, p. 704.

¹⁰³⁷ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Paris, Garnier, 1876, https://fr.wikisource.org/wiki/Consid%C3%A9rations_sur_les_causes_de_la_grandeur_des_Romains_et_de_leur_d%C3%A9cadence, p. 140. Voir aussi : « Les puissances établies par le commerce peuvent subsister longtemps dans leur médiocrité ; mais leur grandeur est de peu de durée » (p. 143) et, pour décrire les années après Dioclétien : « Il s'établit un nouveau genre de corruption. Les premiers empereurs aimaient les plaisirs ; ceux-ci, la mollesse. Il se montrèrent moins aux gens de guerre ; ils furent plus oisifs, plus livrés à leurs domestiques, plus attachés à leurs palais et plus séparés de l'Empire » (p. 262). Voir aussi dans *De l'Esprit des lois*, op. cit., vol. 1, p. 144 : « Il faut se mettre dans l'esprit que, dans les villes grecques, surtout celles qui avaient pour principal objet la guerre, tous les travaux et toutes les professions qui pouvaient conduire à gagner de l'argent étaient regardés comme indignes d'un homme libre ».

vertus du commerce. Dans les *Lettres persanes*, en continuité avec Mandeville, il conçoit comment le goût du luxe peut féconder l'ardeur du travail¹⁰³⁸. Mais encore faut-il que cette industrie ne détourne pas le citoyen de ses obligations. L'argent adoucit les mœurs, mais un régime (république, etc.) se tient avec un minimum de vertus martiales. Sans ces vertus, il risque l'annexion par une force étrangère ou l'annihilation. Pour Tocqueville, cette réserve d'énergie la rend capable d'endosser le changement et de ne pas le dédaigner quand il se présente. Confortables, les citoyens du régime libéral (pour Tocqueville : de la démocratie) ont toutes les chances de ne plus songer au progrès¹⁰³⁹.

10.2 Big Brother et ses ancêtres. Les citoyens de la société libérale, rivés à leurs plaisirs, aux mirages du luxe et à leur vie privée, n'ont plus d'intérêt pour l'affaire politique. Ils tendent à l'indifférence de l'apolitisme. Ils perdent le goût de la liberté. La société libérale, en somme, fabrique des citoyens qui n'ont aucune objection à être gouvernés. Insidieusement, elle favorise le despotisme ; l'individualisme est une servitude¹⁰⁴⁰. L'argument puise, bien entendu, dans Étienne de La Boétie : le peuple aime l'esclavage¹⁰⁴¹. La Boétie, qui lisait lui aussi son histoire romaine,

¹⁰³⁸ *Idem, Lettres persanes*, Paris, L'Aventurine, 2000, p. 149.

¹⁰³⁹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., p. 609 : « On croit que les sociétés nouvelles vont chaque jour changer de face, et moi, j'ai peur qu'elles ne finissent par être trop invariablement fixées dans les mêmes institutions, les mêmes préjugés, les mêmes mœurs ; de telle sorte que le genre humain s'arrête et se borne ; que l'esprit se plie et se replie éternellement sur lui-même sans produire d'idées nouvelles ; que l'homme s'épuise en petits mouvements solitaires et stériles, et que, tout en se remuant sans cesse, l'humanité n'avance plus ». Tocqueville est un des premiers cela dit à vanter les nouvelles formes d'héroïsme (les marins américains) et les capacités militaires des régimes démocratiques. Aron, qui, après la politique de Chamberlain, a dû réfléchir à ces questions, lui doit beaucoup, ici et ailleurs. Voir aussi de Tocqueville : « Si les hommes parvenaient jamais à se contenter des biens matériels, il est à croire qu'ils perdraient peu à peu l'art de les produire, et qu'ils finiraient par en jouir sans discernement et sans progrès, comme les brutes » (p. 539).

¹⁰⁴⁰ Koenraad W. Swart, « "Individualism" in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860) », *Journal of the History of Ideas*, 1962, p. 70 : « Of the various meanings of "individualism," that of political liberalism was uppermost in the minds of the authors first using the new term. The word was coined to designate the disintegration of society, which many conservatives believed had resulted from the French Revolution and the doctrine of the individual rights of man ».

¹⁰⁴¹ Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, trad. de Séverine Auffret, Paris, Mille et une Nuits, p. 12 et p. 21 : « C'est le peuple qui s'asservit et qui se coupe la gorge ; qui, pouvant choisir d'être soumis ou d'être libre,

suggérait que « le théâtre, les jeux, les farces, les spectacles » étaient des « appâts de la servitude ». C'étaient des allègements employés par « les anciens tyrans pour endormir leurs sujets sous le joug¹⁰⁴² ». Ce topos d'un chef d'État qui distrait ses sujets/les citoyens/les masses pour mieux se maintenir au pouvoir se retrouve partout. Il connaît une meilleure postérité que la critique du luxe, car il est une menace virtuelle susceptible d'agir dans l'ombre et de surgir du moment que les citoyens (les journalistes, n'importe quel groupe qui se croit dans le devoir d'être « vigilant » au nom des intérêts du « peuple » et de la *transparence démocratique*) se laissent distraire. Avec la montée des sociétés de consommation de masse, d'aucuns estiment (comme Debord, Marcuse, l'école de Francfort en général, etc.) qu'il a le visage répulsif du conformisme. D'autres ont cru le dénicher dans toute bureaucratie. D'autres encore craignent qu'il s'impose au nom de l'égalité¹⁰⁴³. C'est un danger permanent que les faits resteront toujours impuissants à contredire parce qu'il est toujours là, prêt à surgir, invisible. Reconstituer la chaîne des arguments est difficile mais on peut fournir quelques repères :

Kant :

La paresse et la lâcheté sont les causes qui font qu'une si grande partie des hommes, après avoir été depuis longtemps affranchis par la nature de toute direction étrangère (*naturaliter majorennés*), restent volontiers mineurs toute leur vie, et qu'il est si facile aux autres de s'ériger en tuteurs. Il est si commode d'être mineur ! J'ai un livre qui a de l'esprit pour moi, un directeur qui a de la conscience pour moi, un médecin qui juge pour moi du régime qui me convient, etc. ; pourquoi me donnerais-je de la peine ? Je n'ai pas besoin de penser, pourvu que je puisse payer ; d'autres se chargeront pour moi de cette ennuyeuse occupation. Que la plus grande partie des hommes (et avec eux le beau sexe tout entier) tiennent pour difficile, même pour très-dangereux, le passage de la minorité à la majorité ; c'est à quoi visent avant tout ces tuteurs qui se sont chargés avec tant de bonté de la haute surveillance de leurs semblables. Après les avoir d'abord abêtis en les traitant comme des animaux domestiques, et avoir pris toutes leurs précautions pour que ces paisibles créatures ne puissent tenter un seul pas hors de la charrette où ils les tiennent enfermés, ils leur montrent ensuite le danger qui les menace, s'ils essayent de

repousse la liberté et prend le joug ; qui consent à son mal, ou plutôt qui le recherche... Il est incroyable de voir comme le peuple, dès qu'il est assujéti, tombe soudain dans un si profond oubli de sa liberté qu'il lui est impossible de se réveiller pour la reconquérir : il sert si bien, et si volontiers, qu'on dirait à le voir qu'il n'a pas seulement perdu sa liberté mais bien *gagné* sa servitude ».

¹⁰⁴² *Ibid.*, p. 31-32.

¹⁰⁴³ La nouvelle « Harrison Bergeron » de Kurt Vonnegut vient à l'esprit. Disponible sur https://archive.org/stream/HarrisonBergeron/Harrison%20Bergeron_djvu.txt.

marcher seuls. Or ce danger n'est pas sans doute aussi grand qu'ils veulent bien le dire, car, au prix de quelques chutes, on finirait bien par apprendre à marcher ; mais un exemple de ce genre rend timide et dégoûte ordinairement de toute tentative ultérieure¹⁰⁴⁴.

Constant :

Le danger de la liberté moderne, c'est qu'absorbés dans la jouissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous ne renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique.

Les dépositaires de l'autorité ne manquent pas de nous y exhorter. Ils sont si disposés à nous épargner toute espèce de peine, excepté celle d'obéir et de payer ! Ils nous diront : « Quel est au fond le but de vos efforts, le motif de vos travaux, l'objet de toutes vos espérances ? N'est-ce pas le bonheur ? Eh bien, ce bonheur, laissez-nous faire, et nous vous le donnerons. » Non, Messieurs, ne laissons pas faire. Quelque touchant que soit un intérêt si tendre, prions l'autorité de rester dans ses limites. Qu'elle se borne à être juste ; nous nous chargerons d'être heureux¹⁰⁴⁵.

Tocqueville :

Le despotisme, qui, de sa nature, est craintif, voit dans l'isolement des hommes le gage le plus certain de sa propre durée, et il met d'ordinaire tous ses soins à les isoler. Il n'est pas de vice du cœur humain qui lui agréé autant que l'égoïsme : un despote pardonne aisément aux gouvernés de ne point l'aimer, pourvu qu'ils ne s'aiment pas entre eux.

Les citoyens qui travaillent ne voulant pas songer à la chose publique, et la classe qui pourrait se charger de ce soin pour remplir ses loisirs n'existant plus, la place du gouvernement est comme vide. Si, à ce moment critique, un ambitieux habile vient à s'emparer du pouvoir, il trouve que la voie à toutes les usurpations est ouverte. Qu'il veille quelque temps à ce que tous les intérêts matériels prospèrent, on le tiendra aisément quitte du reste. Qu'il garantisse surtout le bon ordre. Les hommes qui ont la passion des jouissances matérielles découvrent d'ordinaire comment les agitations de la liberté troublent le bien-être, avant que d'apercevoir comment la liberté sert à se le procurer ; et, au moindre bruit des passions publiques qui pénètrent au milieu des petites jouissances de leur vie privée, ils s'éveillent et s'inquiètent ; pendant longtemps la peur de l'anarchie les tient sans cesse en suspens et toujours prêts à se jeter hors de la liberté au premier désordre.

L'amour de la tranquillité publique est souvent la seule passion politique que conservent ces peuples, et elle devient chez eux plus active et plus puissante, à mesure que toutes les autres s'affaissent et meurent ; cela dispose naturellement les citoyens à donner sans cesse ou à laisser prendre de nouveaux droits au pouvoir central, qui seul leur semble avoir l'intérêt et les moyens de les défendre de l'anarchie en se défendant lui-même.

Les empereurs possédaient, il est vrai, un pouvoir immense et sans contrepoids, qui leur permettait de se livrer librement à la bizarrerie de leurs penchants et d'employer à les satisfaire la force entière de l'État ; il leur est arrivé souvent d'abuser de ce pouvoir pour enlever

¹⁰⁴⁴ Emmanuel Kant, « Réponse à cette question : Qu'est-ce que les lumières ? », *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, trad. de Jules Barni, Auguste Durand, 1853, [https://fr.wikisource.org/wiki/M%C3%A9taphysique_des_m%C5%93urs_\(trad._Barni\)/Tome_I/PERAD/R%C3%A9ponse](https://fr.wikisource.org/wiki/M%C3%A9taphysique_des_m%C5%93urs_(trad._Barni)/Tome_I/PERAD/R%C3%A9ponse)

¹⁰⁴⁵ Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celles des Modernes*, op. cit., [https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_politiques_\(Constant\)/De_la_libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes](https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_politiques_(Constant)/De_la_libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes)

arbitrairement à un citoyen ses biens ou sa vie : leur tyrannie pesait prodigieusement sur quelques-uns ; mais elle ne s'étendait pas sur un grand nombre ; elle s'attachait à quelques grands objets principaux, et négligeait le reste ; elle était violente et restreinte. [...] Il semble que, si le despotisme venait s'établir chez les nations démocratiques de nos jours, il aurait d'autres caractères : il serait plus étendu et plus doux, et il dégraderait les hommes sans les tourmenter. [...] Lorsque je songe aux petites passions des hommes de nos jours, à la mollesse de leurs mœurs à l'étendue de leurs lumières, à la pureté de leur religion, à la douceur de leur morale, à leurs habitudes laborieuses et rangées, à la retenue qu'ils conservent presque tous dans le vice comme dans la vertu, je ne crains pas qu'ils rencontrent dans leurs chefs des tyrans, mais plutôt des tuteurs¹⁰⁴⁶.

Tolstoï :

La tromperie grâce à laquelle ces choses sont possibles, consiste en ceci : le petit nombre des gouvernants, qui ont reçu de nos devanciers la puissance établie par les conquérants, disent à la majorité : vous êtes nombreux, mais bêtes et ignorants, et vous ne pouvez vous diriger vous-mêmes, ni arranger vos affaires sociales, c'est pourquoi nous prendrons ce soin. Nous vous défendrons des ennemis extérieurs, nous organiserons et maintiendrons l'ordre intérieur ; nous installerons parmi vous des tribunaux, des établissements sociaux, les écoles, les voies de communication, les postes et en général, nous aurons soin de vos biens, et pour cela nous vous demanderons peu de choses : de nous donner en pleine disposition, une petite partie de vos revenus, et d'entrer vous-mêmes dans les armées qui nous sont nécessaires pour votre sécurité et votre direction¹⁰⁴⁷.

Pour des cas plus récents :

Hitler (dans Rauschnig) :

Ne nous y trompons point. Nos adversaires ont perdu toute volonté de résistance. Chaque parole qui retentit dans leur camp trahit le désir de traiter avec nous. On nous le crie sur les toits. Toutes ces démocraties, toutes ces classes possédantes qui ne demandent qu'à abdiquer, seraient trop heureuses d'être débarrassées de leurs responsabilités et d'avoir la paix que je consens à leur garantir. Ce ne sont point là des hommes qui désirent le pouvoir, qui connaissent la soif et la volupté du pouvoir. Ils ne parlent que de devoirs et de responsabilités. Ils ne demandent qu'à cultiver leurs fleurs, à pêcher à la ligne et à passer leurs soirées au coin du feu, leur Bible à la main¹⁰⁴⁸.

¹⁰⁴⁶ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., p. 489-499, p. 524, p. 631 et p. 647. J'ai essayé de citer les passages qui ne figuraient pas dans le sixième chapitre (« Quelle espèce de despotisme les nations démocratiques ont à craindre ») de la quatrième partie du deuxième livre, auquel se réfèrent tous les auteurs et tous les commentateurs. Voir aussi *L'Ancien régime et la Révolution*, op. cit., p. 260 : « Cette forme particulière de la tyrannie qu'on nomme le despotisme démocratique, dont le moyen âge n'avait pas eu l'idée, leur est déjà familière. Plus de hiérarchie dans la société, plus de classes marquées, plus de rangs fixes ; un peuple composé d'individus presque semblables et entièrement égaux, cette masse confuse reconnue pour le seul souverain légitime, mais soigneusement privée de toutes les facultés qui pourraient lui permettre de diriger et même de surveiller elle-même son gouvernement. Au-dessus d'elle, un mandataire unique, chargé de tout faire en son nom sans la consulter. Pour contrôler celui-ci, une raison publique sans organes ; pour l'arrêter, des révolutions, et non des lois : en droit, un agent subordonné ; en fait, un maître ».

¹⁰⁴⁷ Léon Tolstoï, *Les Rayons de l'aube*, trad. de J. -W. Bienstock, 1901, https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Rayons_de_l%E2%80%99aube, p. 371.

¹⁰⁴⁸ Herman Rauschnig, *Hitler m'a dit*, trad. d'Albert Lehman, Paris, Coopération, 1939, p. 304.

Christopher Lasch :

La propagande de la marchandise sert une double fonction. Premièrement, elle affirme la consommation comme solution de remplacement à la protestation et à la rébellion. Paul Nystrom, pionnier de l'étude du marché moderne, a remarqué que la civilisation industrielle donnait naissance à une « philosophie de la futilité », à « une pesante fatigue », à un « désenchantement quant à la valeur des accomplissements », lesquels trouvent un débouché dans le changement « des phénomènes superficiels où règne la mode ». Le travailleur fatigué, au lieu de tenter de changer les conditions de son travail, cherche à se revigorer en renouvelant le cadre de son expérience, au moyen de nouvelles marchandises et de services supplémentaires. En second lieu, la propagande de la marchandise, ou de la consommation de celle-ci, transforme l'aliénation elle-même en une marchandise. Elle se tourne vers la désolation spirituelle du monde moderne et propose la consommation comme remède¹⁰⁴⁹.

Viennent ensuite les récits de science-fiction. Ce champ est hors de mes compétences, mais on conçoit facilement comment la technologie peut elle aussi servir à endormir les masses et à perpétuer une tyrannie, celle d'un despote technocrate ou celle des machines elles-mêmes. Le classique du genre est *Brave New World* de Huxley¹⁰⁵⁰. Contre John le sauvage qui déclare vouloir vivre librement (« Well, I'd rather be unhappy than have the sort of false, lying happiness you were having here », p. 170) Mustapha Mond explique avec calme pourquoi les habitants du nouveau monde préfèrent vivre dans un état d'anesthésie :

The world's stable now. People are happy ; they get what they want, and they never want what they can't get. They're well off; they're safe ; they're never ill ; they're not afraid of death ; they're blissfully ignorant of passion and old age ; they're plagued with no mothers or fathers ; they've got no wives, or children, or lovers to feel strongly about ; they're so conditioned that they practically can't help behaving as they ought to behave. And if anything should go wrong, there's *soma* (p. 207-208).

La conscience n'est plus désirable, la pensée est purement végétative. Ford est érigé en nouveau Dieu. Une minorité de citoyens (Alpha) vivent dans le loisir pendant que des troupes d'Epsilon

¹⁰⁴⁹ Christopher Lash, *La Culture du narcissisme*, trad. de Michel L. Landa, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2006, p. 108. Les classiques dans le même genre sont Edward Bernays, *Propaganda*, ig Publishing, New York, 2005 [1928] et Guy Debord, *La Société du Spectacle*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1992 [1967]. On pourrait inclure le *Manufactured Consent* de Chomsky et Hermann. Pour les sources, lire le mythe de la caverne de Platon et les descriptions de Hérodote sur les Mèdes (livre 1). Voir aussi,

¹⁰⁵⁰ Aldous Huxley, *Brave New World*, Toronto, Vintage Canada, 2007. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées entre parenthèses. Pour une version plus douce, voir le film *WALL-E*.

méticuleusement élevées se démènent joyeusement pour subvenir à leurs besoins¹⁰⁵¹. Huxley dit s'être inspiré de H.G. Wells. Ses critiques l'accusent d'avoir copié le *We* de Zamyatin, dans lequel on retrouvait, de fait :

What is it that people beg for, dream about, torment themselves for, from the time they leave swaddling clothes? They want someone to tell them, once and for all, what happiness is – and then to bind them to that happiness with a chain. What is it we're doing right now, if not that ? That ancient dream of paradise...¹⁰⁵²

On voit ce que ces débats ont de futile. Cette science-fiction (inclure aussi l'excellent *Planète des singes*, *Kallocain*, etc.) ne fait que répéter les peurs d'antan. On notera aussi, en l'occurrence, que *Brave New World* ressemble drôlement à l'utopie de Chigalev dans *Les Possédés* :

Je connais son livre [à Chigalev]. Il propose, à titre de solution définitive du problème, le partage de l'humanité en deux parties inégales. Un dixième obtient la liberté individuelle et des droits illimités sur les neuf autres dixièmes. Ceux-ci doivent perdre leur individualité et devenir une sorte de troupeau et, par une obéissance absolue, parvenir, au moyen d'une série de transformations, à l'innocence primitive, quelque chose comme le paradis primitif, quoiqu'ils doivent cependant travailler. Les mesures que préconise l'auteur pour enlever la volonté aux neuf dixièmes de l'humanité et pour les transformer en un troupeau, au moyen de la rééducation de générations entières, sont très remarquables, fondées sur des données naturelles et fort logiques¹⁰⁵³.

10.3 Nouvelles formes d'association. Une cité où ne règne aucune forme de solidarité s'expose à tous les dangers. La société libérale, en invitant ses citoyens à ne poursuivre que leur intérêt est, de tous les régimes, la plus susceptible de se livrer à l'ennemi. Elle est congénitalement faible, parce que personne ne sera prêt à la défendre et que ses habitants refuseront de prendre les armes¹⁰⁵⁴. En conséquence, que faut-il faire ? La réponse se déduit d'elle-même : trouver des

¹⁰⁵¹ « Awful ? They don't find it so. On the contrary, they like it. It's light, it's childishly simple. No strain on the kind or the muscles. Seven and a half hour of mild, unexhausting labour, and the *soma* ration and games and unrestricted copulation and the feelies. What more can they ask for ? »

¹⁰⁵² Yevgeny Zamyatin, *We*, trad. de Clarence Brown, Londres, Penguin, 1993, p. 207.

¹⁰⁵³ Fiodor Dostoïevski, *Les Possédés*, *op. cit.*, p. 338.

¹⁰⁵⁴ Jacques Ellul, *L'Illusion politique*, Paris, La Table Ronde, 2004, p. 229 : « Il faut d'ailleurs aussi se demander si le citoyen *désire* participer. C'est un autre problème que celui de la dépolitisation. C'est un problème de culture. Or, il semble bien que le citoyen aujourd'hui cherche à assumer le minimum de responsabilités dans le cadre de l'État. Il veut, certes, dire son opinion sur les grandes questions, il exige qu'on ne le considère pas comme quantité négligeable,

moyens de contrer l'individualisme pernicieux et la fragmentation du tissu social en multipliant les formes d'association, en valorisant le civisme et en redonnant le goût de la vertu¹⁰⁵⁵. En s'investissant dans la politique, en faisant de la politique non plus une sinistre obligation mais une activité légitime, le citoyen n'est plus étranger au gouvernement¹⁰⁵⁶. Tocqueville, par exemple, militera à plusieurs reprises au nom des associations politiques (qu'il distingue des associations civiles) :

Les associations politiques peuvent donc être considérées comme de grandes écoles gratuites, où tous les citoyens viennent apprendre la théorie générale des associations.

Chez les peuples démocratiques, il n'y a que par l'association que la résistance des citoyens au pouvoir central puisse se produire ; aussi ce dernier ne voit-il jamais qu'avec défaveur les associations qui ne sont pas sous sa main ; et ce qui est fort digne de remarque, c'est que, chez ces peuples démocratiques, les citoyens envisagent souvent ces mêmes associations, dont ils ont tant besoin, avec un sentiment secret de crainte et de jalousie qui les empêche de les défendre¹⁰⁵⁷.

La difficulté, presque insurmontable, consiste à réconcilier cette conception néo-romaine de la liberté avec celle dont se fait la championne la société libérale¹⁰⁵⁸. Comme l'ont remarqué les historiens de l'école de Cambridge, il s'agit d'un dilemme qui a ses origines dans la pensée de Machiavel, dans un tout autre contexte¹⁰⁵⁹. Dilemme récurrent et central dans la pensée politique

mais en même temps, il refuse d'être l'agent actif et constructeur du pouvoir et surtout de se considérer comme responsable de l'action et de l'événement politique. Il conteste assurément, discute et proteste, mais n'assume rien ».

¹⁰⁵⁵ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, op. cit., vol 1, p. 137 : « On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières : elles ne sont que cette préférence ». Sur l'idée de fragmentation, voir Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p. 112-113.

¹⁰⁵⁶ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., p. 287 : « C'est en participant à la législation que l'Américain apprend à connaître les lois ; c'est en gouvernant qu'il s'instruit dans les formes du gouvernement. Le grand œuvre de la société s'accomplit chaque jour sous ses yeux, et pour ainsi dire dans ses mains ».

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 509 et p. 643-644.

¹⁰⁵⁸ Frédérique Matonti, « La méthode skinnerienne ou ce que l'histoire nous apprend sur le concept de liberté », *Raisons politiques*, 2011, n° 43.

¹⁰⁵⁹ C'est le « moment machiavélien » de J.G.A. Pocock dans *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, 1975. Le livre est d'une densité parfois rebutante. Pour un résumé, voir du même auteur, « Afterword : *The Machiavellian Moment: A Very Short Retrospect and Re-Introduction* », *History of European Ideas*, vol. 43, 2017. Voir aussi Arnault Skorniki et Jérôme Tournadre, *La Nouvelle Histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2015, p. 20-25. Enfin, les indications d'Angenot dans *L'Histoire des idées*.

de la modernité qui s'articule moins autour d'une série de politiques concrètes que d'un discours sur la vertu, la corruption et les aléas de la fortune, et qu'on aura tendance à associer au républicanisme¹⁰⁶⁰. Dans cette perspective, la liberté politique n'est pas de vaquer à ses occupations mais de participer aux affaires de l'État. Sont libres les personnes qui collaborent aux normes existantes (à condition qu'elles ne les oppriment pas), non pas celles qui cherchent l'indépendance¹⁰⁶¹.

Durkheim ira plus loin et suggérera que cette dépendance joue un rôle vital dans le bien-être de l'individu. Le suicide anémique est un état insoutenable d'indétermination qui s'explique à la fois par l'absence de règles sociales et l'incapacité des individus à contenir leur passion. De manière significative, Durkheim le relie aux progrès de l'industrie¹⁰⁶². Le libéralisme déchaîne les passions, il rend intolérable toute limite, il dérègle les âmes, ce qu'attestent les statistiques sur les suicides dans les milieux professionnels : « Or, cette même inorganisation qui caractérise notre état économique ouvre la porte à toutes les aventures. Comme les imaginations sont avides de nouveautés et que rien ne les règle, elles tâtonnent au hasard. Nécessairement, les échecs croissent

¹⁰⁶⁰ Ce que regrette Pocock, attaché au contexte d'énonciation, dans *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, p. 56-58, pour qui le républicanisme ne doit pas être confondu avec l'humanisme civique. Toutes les indications se trouvent dans les articles du *Dictionnaire de philosophie politique* de Philippe Raynaud et Stéphane Rials.

¹⁰⁶¹ Julien Freund, *L'Essence du politique*, *op. cit.*, p. 221. Voir aussi Danna Simmons, « The Weight of the Moment : J.G.A. Pocock's Politics of History », *History of European Ideas*, vol. 38, n° 2, p. 299 : « Pocock's strongest indictment of a politics grounded in the strength of the civic personality is that it "forces men to be free, to involve them in history, or in political and historical action, to a degree beyond their capacity for consent". In imposing normative standards and moral absolutes upon the individual, these theories put more political weight on one person than he or she can withstand. The conflation of personal and social morality ties the shape and the success of the community to the strength and direction of an individual will. In the final analysis, the ideal of virtue is highly compulsive ; it demands of the individual, under threat to his moral being, that he participate in the res publica and, when the republic's existence in time is seen to have grown crucial, in history. Conversely, customary historical structures become highly unstable when exposed to the fluctuations of personal creativity ». Une critique contemporaine consisterait à dire que ce régime participatif ressemble beaucoup plus à un régime délibératif, et que les délibérations publiques apportent avec elles leurs lots de problèmes (l'empire du ressenti, etc.). Cf. *La Sagesse des foules* de James Surowiecki (JC Lattès, 2008).

¹⁰⁶² Émile Durkheim, *Le Suicide. Livre II*, Paris, Flammarion, 2014 [1897], p. 203 : « Mais il y a une sphère de la vie sociale où elle est actuellement à l'état chronique, c'est le monde du commerce et de l'industrie. Depuis un siècle, en effet, le progrès économique a principalement consisté à affranchir les relations industrielles de toute réglementation ». Les meilleures critiques des thèses de Durkheim sont généralement signalées dans les préfaces de ses livres.

avec les risques et, ainsi, les crises se multiplient au moment même où elles deviennent plus meurtrières¹⁰⁶³ ».

Pour Durkheim, il s'agit d'un problème d'ordre moral. Toute société à solidarité organique encourt le risque de propager l'anomie¹⁰⁶⁴. En conséquence, il revient au sociologue d'identifier la puissance à laquelle les individus des sociétés modernes seront prêts à souscrire. Durkheim ne croit ni à l'intervention de l'État, ni à la famille. Le salut viendra de la corporation. Seuls les groupements professionnels parviendront à réintégrer les individus dans le collectif (en augmentant le nombre d'interactions) et à instaurer une nouvelle solidarité sociale (en facilitant les contacts entre les ouvriers et les patrons)¹⁰⁶⁵. À l'échelle nationale, le groupe professionnel permettra d'établir des ponts entre l'activité économique et l'État et de mieux organiser le secteur d'activité organique¹⁰⁶⁶ :

Car si nous la [la corporation] jugeons indispensable, c'est à cause, non des services économiques qu'elle pourrait rendre, mais de l'influence morale qu'elle pourrait avoir. Ce que nous voyons avant tout dans le groupe professionnel, c'est un pouvoir moral capable de contenir les égoïsmes individuels, d'entretenir dans le cœur des travailleurs un plus vif sentiment de leur solidarité commune, d'empêcher la loi du plus fort de s'appliquer aussi brutalement aux relations industrielles et commerciales¹⁰⁶⁷.

Mais alors, on demandera où sont aujourd'hui ces forces morales capables d'instituer, de faire accepter et de maintenir la discipline nécessaire. Ce n'est pas ici le lieu de traiter une telle question. Cependant, on peut faire remarquer que, parmi les institutions de l'ancien régime, il en est une dont Saint-Simon ne parle pas et qui pourtant, transformée, serait susceptible de

¹⁰⁶³ *Ibid.*, p. 207.

¹⁰⁶⁴ Camille Tarot, *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008, p. 272 : « Avec l'individualisme, il y a une fragilisation de la société (anomie) mais aussi de l'individu lui-même. Le suicide est rarissime dans les sociétés primitives sauf sous la forme collective, qui disparaît chez nous, mais laisse la place aux suicides anoniques et égoïstes qui croissent ». Pour un témoignage de la littérature chinoise, Lu Xun, *The Real Story of AH-Q and Other Tales of China*, trad. de Julia Lovell, Londres, Penguin, 2009, p. 243 : « The Loner: But somehow, at that moment, her whole life seemed to play out before my eyes – a life of diligently self-inflicted isolation. And there are plenty of people like her. Maybe I was just emotional because of the funeral, but I suddenly wanted to weep for all these people ».

¹⁰⁶⁵ Arthur Miller semble avoir été sensible à ce problème dans *Death of a Salesman*, New York, Dramatists Play Service Inc., 1952, p. 59 : « [Willy.] See what I mean ? In those days there was personality in it, Howard; there was respect, and comradeship, and gratitude in it. Today, it's all cut and dried, and there's no chance for bringing friendship to bear... or personality. They don't know me anymore ».

¹⁰⁶⁶ Philippe Steiner, *La Sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte, 2018, p. 77-78.

¹⁰⁶⁷ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. XI-XII.

s'accorder avec notre état actuel. Ce sont les groupements professionnels ou corporations. De tous temps, elles ont joué ce rôle modérateur et si, d'autre part, on tient compte de ce fait qu'elles ont été brusquement et violemment détruites, on est en droit de se demander si cette destruction radicale n'a pas été une des causes du mal. En tout cas, le groupement professionnel pourrait bien répondre à toutes les conditions que nous avons posées. D'une part, parce qu'il est industriel, il ne fera pas peser sur l'industrie un jour trop pesant ; il est assez près des intérêts qu'il aura à régler pour ne pas les comprimer lourdement. De plus, comme tout groupement formé d'individus unis entre eux par des liens d'intérêts, d'idées et de sentiments, il est susceptible d'être pour les membres qui le composent une force morale. Qu'on en fasse un organe défini de la société, tandis qu'il n'est encore qu'une société privée ; qu'on lui transfère certains des droits et des devoirs que l'État est de moins en moins capable d'exercer et d'assurer ; qu'il soit l'administrateur des choses, des industries, des arts, que l'État ne peut pas gérer, par éloignement des choses matérielles ; qu'il ait le pouvoir nécessaire pour résoudre certains conflits, pour appliquer, selon la variété des travaux, les lois générales de la société, et, peu à peu, par l'influence qu'il exercera, par le rapprochement qui en résultera entre les travaux de tous, il acquerra cette autorité morale qui lui permettra de jouer ce rôle de frein sans lequel il ne saurait y avoir de stabilité économique¹⁰⁶⁸.

Si on se rappelle ce que Mussolini écrivait sur le corporatisme, on comprendra pourquoi ces aspects de la sociologie de Durkheim ne font plus vraiment école.

11. Religion et ordre

11.1 Ruse ou nécessité ? Le problème évoqué dans cette section est insoluble, il accompagne la pensée politique depuis qu'elle est devenue critique (moderne) et ne trouvera de conclusion convaincante qu'à partir du moment où il n'y aura plus de critique : dans une dictature mondiale, etc. La question est la suivante : peut-on fonder une société sans un socle religieux ? Ou : peut-il exister des sociétés sans transcendance¹⁰⁶⁹ ? Questions qui supposent déjà que nous ayons une connaissance intime du transcendantal – ce qui, j'insiste, en dehors de certains cercles apologétiques et des sectes philosophiques, n'est pas le cas. Qu'importe. Ce qu'il faut garder en tête, c'est que la société libérale, avec son individualisme, son dédain des hiérarchies statufiées et son rejet du principe de l'autorité tend, comme toute la société moderne – malgré les libéraux eux-mêmes, qu'ils soient affiliés au libéralisme politique ou au libéralisme économique –, vers

¹⁰⁶⁸ *Idem, Le Socialisme, op. cit.*, p. 229.

¹⁰⁶⁹ Lucien Scubla, « Les Hommes peuvent-ils se passer de toute religion ? », *Revue du MAUSS*, 2003, p. 114.

l'athéisme. Et cela paraîtra étrange pour plusieurs personnes, mais cet athéisme, le danger de l'athéisme, c'est, bien entendu, d'empêcher toute concrétisation de l'ordre, de promouvoir l'anarchie, d'attaquer la coutume, de briser la cohérence de l'ensemble, de tout rendre permmissible, de dissoudre la société dans le chaos, etc. – critiques qui, quand on les met en rapport avec ce qui précède sur l'apolitisme et sur les modes d'association, finissent de nous convaincre que le problème de la société libérale, ce qui hérissé ses contempteurs, au-delà des écoles, c'est qu'elle se vante de former une société tout en négligeant ce qui fait les sociétés : l'unité de ses membres et le principe d'autorité indispensable à cette unité¹⁰⁷⁰.

Pour s'orienter dans les textes, je recommande ce passage de Tite-Live :

Mais [Numa] voulait éviter que l'absence de soucis quant à des menaces extérieures ne portât à la licence des hommes que la crainte de l'ennemi et la discipline militaire avaient jusque-là maintenus. C'est pourquoi il pense qu'il fallait avant tout faire naître dans les cœurs la crainte des dieux, ce qui était le procédé le plus efficace pour la foule inculte et grossière de son époque. Or on ne pouvait la faire pénétrer dans les âmes sans imaginer quelque prodige. Aussi feignit-il d'avoir des entretiens nocturnes avec la déesse Égérie¹⁰⁷¹.

Ce paragraphe contient en miniature presque tout ce qu'il faut savoir sur le sujet. À savoir que la religion peut être – parmi plusieurs choses : la religion de l'« intellectuel » Tite-Live n'est pas celle des masses – une machination des grands (de l'élite, du Législateur, etc.) qui remplit une fonction sociale, soit le renforcement de la discipline indispensable à la cité. Astuce d'autant plus utile que Numa la choisit sachant que la sévère vertu des années de Romulus ne saurait se maintenir en temps de paix. La piété adoucit la part de violence exigée par le respect des lois : « L'attention constamment fixée sur la religion, dans l'idée que la puissance divine intervenait dans les affaires

¹⁰⁷⁰ Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002, p. 104-105 : « D'autant plus cette aspiration implicitement religieuse à l'unité collective va-t-elle prendre de l'ampleur au cours du XIX^e siècle que la société de l'histoire se révèle être de plus en plus, en pratique, une société qui fonctionne à la séparation, à la dissolution, à la division. Elle sépare la société civile de l'État, elle disjoint les individus, elle scinde les esprits, elle divise le travail, elle oppose les intérêts, elle met les classes aux prises. De là le spectre de la “dissolution sociale” qui obsède tellement d'auteurs de tous bords, au XIX^e siècle, devant ces manifestations de l’“anarchie intellectuelle” de la guerre sociale ou de l'émiettement individualiste ». Voir les sections 3 et 4 du premier chapitre.

¹⁰⁷¹ Tite-Live, *Les Origines de Rome*, éd. de Dominique Briquel, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2007, p. 107.

des hommes, avait rempli les cœurs de tous d'une telle piété que le respect du serment remplaçait la force de la crainte et du châtement prévu par les lois pour assurer l'ordre dans la cité » (p. 113). Que Numa ne croie vraisemblablement pas à ces supercheries, qu'il nomme Numa Marcius, le père du futur roi Ancus Marius, *Pontifex maximus* et que Tite-Live, au fond, fasse de la propagande pour les patriciens est sans importance. La religion est un outil aux mains des législateurs pour renforcer la cohésion sociale, elle freine la corruption. Presque mille cent ans plus tard, ce dernier aspect sera souligné par Machiavel dans ses *Discours*¹⁰⁷² et, encore plus tard, par Montesquieu¹⁰⁷³.

On le retrouve aussi dans Rousseau. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Rousseau concède sans aucune hésitation « combien les gouvernements humains avaient besoin d'une base plus solide que la seule raison, et combien il était nécessaire au repos public que la volonté divine intervînt pour donner à l'autorité souveraine un caractère sacré et inviolable qui ôtât aux sujets le funeste droit d'en disposer ». Et il ajoute toute de suite après : « Quand la religion n'aurait fait que ce bien aux hommes, c'en serait assez pour qu'ils dussent tous la chérir et l'adopter, même avec ses abus, puisqu'elle épargne encore plus de sang que le fanatisme n'en fait couler¹⁰⁷⁴ ». Dans le chapitre sur le Législateur (II, 7) du *Contrat social*, la dimension instrumentale de la religion est mise encore plus à l'avant¹⁰⁷⁵. La religion est une

¹⁰⁷² Machiavel, *The Discourses*, éd. de Bernard Cricck, Londres, Penguin, 2003, p. 142 : « Those princes and those republics which desire to remain free from corruption, should above all else maintain incorruptible the ceremonies of their religion and should hold them always in veneration ; for there can be no surer indication of the decline of a country than to see divine worship neglected ».

¹⁰⁷³ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, op. cit., vol. 2, p. 811 : « Comme la religion et les lois civiles doivent tendre principalement à rendre les hommes bons citoyens, on voit que lorsqu'une des deux s'écartera de ce but, l'autre y doit tendre davantage : moins la religion sera réprimante, plus les lois civiles doivent réprimer ». Aussi : « D'un autre côté, la religion peut soutenir l'État politique, lorsque les lois se trouvent dans l'impuissance. Ainsi, lorsque l'État est souvent agité par des guerres civiles, la religion fera beaucoup, si elle établit que quelque partie de cet État reste toujours en paix » (p. 815).

¹⁰⁷⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discours : les sciences et les arts, l'orgine de l'inégalité*, Paris, Bordas, 1968, p.142 et p. 143.

¹⁰⁷⁵ *Idem*, *Du Contrat social*, Paris, Nathan, 1998, p. 61-62 : « Autre difficulté qui mérite l'attention. Les sages qui veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien n'en sauraient être entendus. Or il y a mille sortes d'idées qu'il est impossible de traduire dans la langue du peuple. Les vues trop générales et les objets trop éloignés sont également

astuce qui permet à cet « homme extraordinaire » d'éduquer les citoyens. Dans les chapitres sur la religion civile, Rousseau prétend réconcilier Bayle et Warburton : « On prouverait au premier que jamais État ne fut fondé que la religion ne lui servît de base, et au second que la loi chrétienne est au fond plus nuisible qu'utile à la forte constitution de l'État¹⁰⁷⁶ ». Pourquoi le christianisme est-il nuisible ? Pour la simple raison que « la patrie du chrétien n'est pas de ce monde ». Le christianisme est parfait mais cette perfection est toute spirituelle. Une république chrétienne et une armée chrétienne seraient une contradiction dans les termes. La religion étatique à laquelle songe Rousseau n'a pas cette hauteur. Elle a pour simple but d'inciter les citoyens à aimer leurs devoirs. La liberté d'opinion en matière religieuse est toujours permise. Les vues politiques du citoyen en revanche feront l'objet d'une attentive vigile. Il s'agit d'une « profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle ». Et Rousseau, qui, comme beaucoup de philosophes, avait un peu trop la nostalgie d'une certaine Antiquité, de conclure que celui qui est « incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir » mérite l'expulsion, ou encore, s'il est surpris en flagrant délit de feindre son amour des lois, s'il « se conduit comme ne les croyant », la peine de mort, sous prétexte qu'« il a commis le plus grand des crimes¹⁰⁷⁷ ».

hors de sa portée ; chaque individu, ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier, aperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continuelles qu'imposent les bonnes lois. Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre. Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations à recourir à l'intervention du Ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique ».

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p. 138.

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*, p. 142-143. Comme le suggère Freund, on conçoit aisément comment ces lignes peuvent être interprétées de toutes les manières. On pourra dire que dans son effort de concilier l'homme et l'État (d'aliéner complètement l'homme au contrat) Rousseau annonce le totalitarisme. On remarquera ensuite que *Les Confessions* est une profession de foi

Au 19^e siècle Saint-Simon et Auguste Comte estimeront qu'il revient à la Science de fonder un nouveau consensus social et un nouveau système de croyances¹⁰⁷⁸. Tocqueville, lui, s'offusquera qu'on puisse penser que les nouvelles sociétés n'aient pas besoin de religion¹⁰⁷⁹. La religion est une force mobilisatrice, elle pousse le croyant à agir, à songer au futur et à prendre des responsabilités. Tocqueville craint la médiocrité des régimes démocratiques et les sociétés qui se contentent de peu (des besoins matériels). Mais la religion pose aussi une borne aux désirs des individus, elle « lui défend de tout oser ». En ce sens, elle « facilite l'usage de la liberté¹⁰⁸⁰ ». Enfin, la religion représente pour Tocqueville une source du droit, loin du jeu politique. La religion est nécessaire au bon fonctionnement de la société, mais sous aucune circonstance elle devrait se mêler aux affaires de l'État¹⁰⁸¹.

individualiste. Que la profession de foi du vicaire Savoyard dans l'*Émile* interdise de voir en Rousseau un fanatique de la raison. On citera ensuite ce passage de la sixième *Lettres sur la Montagne* dans lequel Rousseau s'indigne qu'on puisse faire de lui un penseur révolutionnaire contre les gouvernements : « Lisez-le, Monsieur, ce Livre si décrié, mais si nécessaire ; vous y verrez partout la Loi mise au-dessus des hommes ; vous y verrez partout la liberté réclamée, mais toujours sous l'autorité des Loix, sans lesquelles la liberté ne peut exister, & sous lesquelles on est toujours libre, de quelque façon qu'on soit gouverné. Par là je ne fois pas, diton, ma cour aux Puissances. Tant pis pour elles ; car je fois leurs vrais intérêts, si elles savoient les voir & les suivre. Mais les passions aveuglent les hommes sur leur propre bien. Ceux qui soumettent les Loix aux passions humaines sont les vrais destructeurs des Gouvernemens voilà les gens qu'il faudroit punir » (*Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 6, p. 296-297, sur <https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0028.pdf>). Trop m'attarder m'égarerait, d'autant plus que je n'ai plus vraiment les textes en tête.

¹⁰⁷⁸ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, op. cit., p. 771. Chez Comte, il s'agit d'une véritable dictature contre la subjectivité anarchique.

¹⁰⁷⁹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., p. 278 : « Quand ceux-là attaquent les croyances religieuses, ils suivent leurs passions et non leurs intérêts. C'est le despotisme qui peut se passer de la foi, mais non la liberté. La religion est beaucoup plus nécessaire dans la République qu'ils préconisent, que dans la monarchie qu'ils attaquent, et dans les républiques démocratiques que dans toutes les autres ». Voir aussi : « Pour moi, je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique ; et je suis porté à penser que, s'il n'a pas de foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie » (p. 442) ; « L'incrédulité est un accident ; la foi seule est l'état permanent de l'humanité » (p. 280).

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, p. 277.

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, p. 528 : « Je me sens si pénétré des dangers presque inévitables que courent les croyances quand leurs interprètes se mêlent des affaires publiques, et je suis si convaincu qu'il faut à tout prix maintenir le christianisme dans le sein des démocraties nouvelles, que j'aimerais mieux enchaîner les prêtres dans le sanctuaire que de les en laisser sortir ».

Vient ensuite Durkheim, dont la sociologie est obsédée par l'idée de religion civile et de consensus social. Influencé par la *Cité antique* de Fustel de Coulanges, Durkheim en était progressivement venu à la conclusion que la religion n'était pas un des fondements de la société, mais *le* principe fondateur, celui qui explique la société et pourquoi le collectif (institutions, culture, etc.) est imprégné de religiosité¹⁰⁸². Le passage le plus explicite se trouve dans *Le Suicide* :

Ce n'est donc pas à la nature spéciale des conceptions religieuses qu'est due l'influence bienfaisante de la religion. Si elle protège l'homme contre le désir de se détruire, ce n'est pas parce qu'elle lui prêche, avec des arguments *sui generis*, le respect de la personne ; c'est parce qu'elle est une société. Ce qui constitue cette société, c'est l'existence d'un certain nombre de croyances et de pratiques communes à tous les fidèles, traditionnelles et, par suite, obligatoires. Plus ces états collectifs sont nombreux et forts, plus la communauté religieuse est fortement intégrée ; plus aussi elle a de vertu préservatrice. Le détail des dogmes et des rites est secondaire. L'essentiel, c'est qu'ils soient de nature à alimenter une vie collective d'une suffisante intensité¹⁰⁸³.

Le suicide anémique relevait d'un défaut de régulation sociale. L'individu souffrait de ne pas savoir diriger ses passions. Le suicide égoïste, lui, dans la typologie de Durkheim, s'explique par un manque d'intégration sociale. Toute société a pour mandat d'intégrer l'individu en lui communiquant une morale. Ce qui suppose quoi ? D'abord, que les membres de la société partagent une conscience collective faite des mêmes croyances, des mêmes sentiments et du même besoin de communion. Ensuite, qu'ils soient en interaction les uns avec les autres. Enfin, qu'ils aspirent aux mêmes fins¹⁰⁸⁴. Mais cet idéal est-il encore possible, dans les sociétés séculières, où les religions

¹⁰⁸² Christopher Prendergast, « The Impact of Fustel de Coulanges' "La Cité Antique" on Durkheim's Theories of Social Morphology and Social Solidarity », *Humboldt Journal of Social Relations*, vol. 11, p. 58 : « According to Fustel de Coulanges, the key to understanding the legal and political institutions of antiquity lies in religion. Without a common faith, no purposive associations could be established between men. This is not to be understood abstractly, as some vague "precondition" or intellectual "legitimation." On the contrary, religion dominated the intimate sphere of everyday life. Religion "enveloped man... It regulated all the acts of man, disposed of every instant of his life, fixed all his habits. It governed a human being with an authority so absolute that there was nothing beyond its control" (Fustel de Coulanges, 1956: 166) ».

¹⁰⁸³ Émile Durkheim, *Le Suicide. Livre II, op. cit.*, p. 79.

¹⁰⁸⁴ Philippe Steiner, *La Sociologie de Durkheim, op. cit.*, p. 46. Sur le concept de conscience collective, Émile Durkheim, *De la division du travail social, op. cit.*, p. 46 : « L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre ; on peut l'appeler *la conscience collective* ou *commune*. Sans doute, elle n'a pas pour substrat un organe unique ; elle est, par définition, diffuse dans toute l'étendue de la société ; mais elle n'en a pas moins des caractères spécifiques qui en font une réalité distincte. En effet, elle est indépendante des conditions particulières où les individus se trouvent placés ; ils passent, et

semblent perdre leur autorité et s'effacer ? Le défi de Durkheim est double : montrer qu'il est bel et bien possible et qu'il est nécessaire. Comment s'y prend-t-il ? Les indications se trouvent dans *L'Éducation morale*. Comme Durkheim est souvent d'une clarté inégalée, nous pouvons résumer très rapidement. Il suffit : (1) de dissocier la religion de la morale, celle-ci pouvant survivre à celle-là, puisque la morale est un esprit de discipline et un attachement au groupe et la religion tout autre chose¹⁰⁸⁵ ; (2) identifier les groupes de la société moderne au nom desquels il est possible d'entretenir des devoirs (la famille, la patrie, l'humanité)¹⁰⁸⁶ ; (3) trouver une méthode pour enseigner cette nouvelle morale : pour Durkheim, l'école. La nouvelle religion sera laïque et civile. Elle repose sur l'éducation des enfants dans l'école :

Ce sont surtout les aptitudes à se donner, à se dévouer qu'il faut stimuler et auxquelles il faut fournir des aliments. Il faut entraîner les individus à la poursuite de grandes fins collectives auxquelles ils puissent s'attacher ; il faut leur fournir des aliments. Il faut entraîner les individus à la poursuite de grandes fins collectives auxquelles ils puissent s'attacher ; il faut leur faire aimer un idéal social à la réalisation duquel ils puissent travailler un jour. Autrement, si la seconde source de la moralité ne vient pas compenser ce que la première a de provisoirement, mais de nécessairement insuffisant, la nation ne peut manquer de tomber dans un état d'asthénie morale, qui n'est pas sans danger même pour son existence matérielle. Car, si la société n'a ni cette unité qui vient de ce que les rapports entre les parties sont exactement réglés, de ce qu'une bonne discipline assure le concours harmonique des fonctions, ni celle qui vient de ce que toutes les volontés sont attirées vers un objectif commun, ce n'est plus qu'un monceau de sable que la moindre secousse ou le moindre souffle suffira à disperser. Par conséquent, dans les conditions

elle reste. Elle est la même au Nord et au Midi, dans les grandes villes et dans les petites, dans les différentes professions. De même, elle ne change pas à chaque génération, mais elle relie au contraire les unes aux autres les générations successives. Elle est donc tout autre chose que les consciences particulières, quoiqu'elle ne soit réalisée que chez les individus. Elle est le type psychique de la société, type qui a ses propriétés, ses conditions d'existence, son mode de développement, tout comme les types individuels, quoique d'une autre manière. À ce titre, elle a donc le droit d'être désignée par un mot spécial ». Comme Durkheim l'écrit, vingt pages plus loin, il s'agit pour lui d'une « illusion nécessaire » (p. 68-69). Lire l'article récent de T. Giles, D. Hungerman et T. Oostrom sur le sujet.

¹⁰⁸⁵ *Idem, L'Éducation morale*, Paris, Quadrige, 2012, p. 32 : « Tant que religion et morale sont intimement unies, ce caractère sacré s'explique sans peine, puisque la morale est alors conçue, aussi bien que la religion, comme une dépendance et une émanation de la divinité, source de tout ce qui est sacré. Tout ce qui vient d'elle participe de sa transcendance, et se trouve, par cela même, mis hors de pair par rapport au reste des choses. Mais, si l'on s'interdit méthodiquement de recourir à cette notion, sans la remplacer par quelque autre, il y a lieu de craindre que ce caractère quasi religieux de la morale n'apparaisse alors comme dénué de tout fondement, puisqu'on renonce à l'idée qui en était le fondement traditionnel, sans en assigner d'autre ».

¹⁰⁸⁶ Émile Durkheim préfère la patrie à la famille et à l'humanité. La famille est trop proche de l'individu. L'humanité est une entité trop abstraite, qui ne renvoie à aucune société particulière. Le groupe politique est donc l'organe à qui il revient de produire ces fins morales. « Il existe [...] une hiérarchie. De toute évidence, les fins domestiques sont et doivent être subordonnées aux fins nationales, par cela seul que la patrie est un groupe social d'un ordre plus élevé » (*ibid.*, p. 86). Durkheim note cela dit que la moralité n'est possible qu'à partir des trois groupes : « L'homme n'est moralement complet que s'il est soumis à cette triple action » (p. 86).

présentées, c'est surtout la foi dans un commun idéal qu'il cherche à éveiller. Nous avons vu comment un patriotisme spiritualisé peut fournir cet objectif nécessaire. Des idées nouvelles de justice, de solidarité sont en train de s'élaborer qui, tôt ou tard, se susciteront des institutions appropriées. Travailler à dégager ces idées encore confuses et inconscientes d'elles-mêmes, les faire aimer des enfants, sans provoquer chez eux des sentiments de colère contre les idées ou les pratiques que le passé nous a léguées, et qui ont été la condition de celles qui se forment sous nos yeux, voilà quel est aujourd'hui le but le plus urgent de l'éducation morale. Avant tout, il faut nous faire une âme, et cette âme, il faut la préparer chez l'enfant¹⁰⁸⁷.

On voit où ces considérations nous mènent. La religion est définie comme une fonction de la société qui assure son existence. Si, dans les sociétés libérales, les citoyens se détournent des dogmes, une personne adroite (soit : qui a compris que la religion était une fonction) n'en serait pas moins capable de construire une nouvelle religion (pédagogie des devoirs, sentiment de communion) et d'exploiter rationnellement ses propriétés¹⁰⁸⁸. Ce qui débouche rapidement sur un nouveau problème : comment penser les liens entre religion civile et religion politique (entendue ici de manière péjorative), en supposant qu'on puisse bel et bien les différencier ? L'une ne se transforme-t-elle pas en l'autre ? Qu'est-ce que la politique des régimes totalitaires sinon l'exploitation cynique de cette religiosité civile à des fins de propagande et de censure¹⁰⁸⁹?

11.2 Dostoïevski. Je ne connais pas d'écrivain qui ait médité ces questions d'une manière aussi profonde (et, toute chose considérée, insatisfaisante) que Dostoïevski. *Les Carnets du sous-sol* représentent une attaque directe contre les idées de civilisation et d'intérêt :

Mais c'est ce que je dis, messieurs : n'existe-t-il pas réellement quelque chose qui est plus cher à presque tous les hommes que leurs intérêts les plus grands, ou bien (pour ne pas aller contre la logique), est-ce qu'il n'existe pas un intérêt qui est le plus intéressant (celui-là même que tout le monde omet, et dont je viens de parler), un intérêt primordial, plus intéressant que tous les autres intérêts et au nom duquel, si cela s'avère nécessaire, les hommes sont prêts à braver toutes les lois – parfaitement, à se dresser contre le bon sens, l'honneur, le calme, le bien-être – bref, à se

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*, p. 108-109.

¹⁰⁸⁸ Cette idée va à l'encontre de certaines thèses sur le problème de la sécularisation. On peut difficilement concilier ce point de vue avec celui d'un retrait de la religion dans la vie privée, comme on le trouve dans le bon article de Bryan R. Wilson, « The Functions of Religion: A Reappraisal », *Religion*, 1988. Pour Durkheim la morale, dont la religion se fait le véhicule, est toujours là.

¹⁰⁸⁹ Emilio Gentile pèse le pour et le contre dans l'article déjà cité, « Political Religion: A Concept and Its Critics – A Critical Survey ».

dresser contre tout ce qui est utile et beau, dans le seul but d'atteindre cet intérêt premier, cet intérêt le plus intéressant et qui leur est plus cher que tout¹⁰⁹⁰?

Cet intérêt primordial est défini par Stepan Trofimovitch, à la fin des *Possédés* :

Toute la loi de l'existence humaine consiste en ce que l'homme peut toujours s'incliner devant l'infiniment grand. Si l'on privait les hommes de l'infiniment grand, ils ne voudraient pas vivre et mourraient désespérés. L'incommensurable et l'infini sont aussi indispensables à l'homme que la petite planète où il vit... Mes amis, tous, tous : vive la Grande Pensée ! La pensée éternelle, infinie ! Tout homme, quel qu'il soit, a besoin de s'incliner devant ce qui est la Grande Pensée. [...] Oh, comme je voudrais les revoir tous ! Ils ne savent pas, ils ne savent pas qu'eux aussi ils renferment en eux la même Grande Pensée éternelle¹⁰⁹¹!

Stavroguine et Raskolnikov sont des êtres qui souffrent de leur nouvelle liberté. Face à l'infini du possible, ils cherchent à se convaincre qu'ils possèdent la capacité de poser des gestes absolus. Leurs crises nerveuses découlent du fait que cette liberté s'est retournée contre eux et les a pulvérisés¹⁰⁹². Raskolnikov est sauvé grâce au sacrifice de Sonia, une sainte¹⁰⁹³. Stavroguine n'a pas cette chance. Incapable de trouver un appui, ne croyant en rien, il se suicide. Pour Dostoïevski, rien ne saurait être plus clair : la civilisation (pour lui, les sociétés modernes de la France et de l'Angleterre), avec son athéisme et son matérialisme, bien qu'elle promette de nouvelles libertés, conduit au malheur et au suicide du déracinement. L'individu, pour survivre, a besoin d'ordre. Mais de quel ordre ? Celui de la Grande Pensée éternelle ? Peut-on vraiment fonder un ordre à partir de cette Grande Pensée ? Au fil des livres, on observe peu à peu ces interrogations occuper l'écrivain : à quels besoins répond l'ordre ? Suffit-il, comme nous venons de le voir, de fabriquer

¹⁰⁹⁰ Fiodor Dostoïevski, *Les Carnets du sous-sol*, trad. d'André Markowicz, Arles, Actes Sud, 1992, p. 33-34.

¹⁰⁹¹ *Idem*, *Les Possédés*, *op. cit.*, p. 548-549.

¹⁰⁹² *Idem*, *Crime et châtement*, *op. cit.*, p. 502 : « Peut-être est-ce parce qu'a grandi dans mon âme une souffrance terrible, née d'une contingence qui me dépassait infiniment : à savoir la conviction qui s'est emparée de moi que, dans ce monde, partout, *tout est indifférent*. Il y avait très longtemps que j'en avais eu l'intuition, mais la pleine conviction est née je ne sais comment, subitement, l'an dernier. J'ai senti subitement qu'il me serait *indifférent* que le monde existât ou qu'il n'y eût rien nulle part. Je me suis mis à sentir, à percevoir de tout mon être qu'*autour de moi il n'y avait rien* ».

¹⁰⁹³ Comme le dira Porphyre Petrovitch à Raskolnikov : « Et bien, je vous considère comme un de ces hommes qui se laisseraient arracher les entrailles en souriant à leurs bourreaux s'ils pouvaient trouver une foi ou un Dieu. Eh bien, trouvez-les et vous vivrez ! » (p. 484).

de toutes pièces des religions civiles au nom de la morale et de l'État? Et si ces nouvelles religions – le socialisme en premier lieu – tendaient inévitablement au despotisme ?

Les premiers éléments de réponse paraissent dans le chapitre sur le Grand Inquisiteur des *Frères Karamazov*¹⁰⁹⁴. Le nonagénaire de l'Inquisition espagnole explique à son mystérieux prisonnier (vraisemblablement le Messie revenu sur terre) pourquoi la religion du Christ ne sera jamais en mesure de constituer un ordre. Et la raison en est fort simple : ce premier christianisme exige trop de ses fidèles, en les abandonnant à la liberté. Or, avance l'inquisiteur, *l'humanité ne veut pas être libre, elle ne peut pas être libre, elle cherche des maîtres*. C'est-à-dire qu'elle sera toujours libre, mais cette liberté deviendra un fardeau et elle voudra la déposer aux pieds de ceux capables de lui prodiguer, en échange de cette liberté, un nouveau bonheur, celui de la cohésion et de l'ordre. Mais pour quoi échange-t-on cette liberté ? Inspiré par le récit de la tentation (Marc 4 ; Luc 4), l'inquisiteur soulève trois besoins. Le premier est celui du pain :

Car ils viendront nous trouver, après avoir peiné mille ans à bâtir leur tour ! Ils nous chercheront sous terre comme jadis, dans les catacombes où nous serons cachés (on nous persécutera de nouveau) et ils clameront : « Donnez-nous à manger, car ceux qui nous avaient promis le feu du ciel ne nous l'ont pas donné ». Alors, nous achèverons leur tour, car il ne faut pour cela que la nourriture, et nous les nourrirons, soi-disant en ton nom, nous le ferons accroire. Sans nous, ils seront toujours affamés. Aucune science ne leur donnera du pain, tant qu'ils demeureront libres, mais ils finiront par la déposer à nos pieds, cette liberté, en disant : « Réduisez-nous plutôt en servitude, mais nourrissez-nous. » Ils comprendront enfin que la liberté est inconciliable avec le pain de la terre à discrétion, parce que jamais ils ne sauront le répartir entre eux ! (p. 274).

Un ordre, pour justifier son autorité, promet et distribue le pain. L'Église catholique romaine a oublié cette vérité élémentaire, ce qui explique sa lente dissolution et la popularité des théories politiques matérialistes. Mais le pain, quoique nécessaire, n'est pas suffisant à l'ordre. Car l'homme a aussi besoin de nourriture spirituelle. Il faut que son existence remplisse un objectif au nom duquel il est prêt à se sacrifier :

¹⁰⁹⁴ *Idem, Les Frères Karamazov*, trad. d'Henri Mongault, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

Mais pour disposer de la liberté des hommes, il faut leur donner la paix de la conscience. Le Pain te garantissait le succès ; l'homme s'incline devant qui le donne, car c'est une chose incontestée, mais qu'un autre se rende maître de la conscience humaine, il laissera là même ton pain pour suivre celui qui captive sa conscience. En cela tu avais raison, car le secret de l'existence humaine consiste, non pas à vivre, mais encore à trouver un motif de vivre. Sans une idée nette du but de l'existence, l'homme préfère y renoncer et fût-il entouré de monceaux de pain, il se détruira plutôt que de demeurer sur terre (p. 275).

La faillite du socialisme tient à son incapacité à trouver des fins qui ne seraient pas matérielles. Double erreur, comme l'indique Bruce Ward : « The inability of socialism to secure the compliance of every conscious will in the social union necessarily implies the failure, not only to distribute bread effectively among human beings, but also to give them the order which they desire above all¹⁰⁹⁵ ». L'inquisiteur assigne trois fondements à ces fins morales : le miracle, le mystère et l'autorité. Jésus, en refusant de se jeter du haut du temple (la deuxième tentation), a refusé le miracle. Mais l'homme a soif de miracles, « c'est surtout le miracle qu'il cherche ». En ce sens, comme le dira l'inquisiteur à son prisonnier, en prêchant le mystère, « nous avons corrigé ton œuvre » et « les hommes se sont réjouis d'être de nouveau menés comme un troupeau et délivré de ce don funeste qui leur causait de tels tourments » (p. 278).

Le troisième besoin est celui d'union universelle : « [C]ar le besoin de l'union universelle est le troisième et dernier tourment de la race humaine. L'humanité a toujours tendu dans son ensemble à s'organiser sur une base universelle » (p. 279). L'ordre parfait ne résistera pas au pluralisme. Il doit être mondial. Les tenants de l'ordre saisiront le glaive et endosseront la pourpre de César pour qu'il devienne mondial :

Nous avons pris le glaive de César et, ce faisant, nous t'avons abandonné pour *le* suivre. Oh il s'écoulera encore des siècles de licence intellectuelle, de vaine science et d'anthropophagie, car c'est par là qu'ils finiront, après avoir édifié leur tour de Babel sans nous. Mais alors la bête viendra vers nous en rampant, léchera nos pieds, les arrosera de larmes de sang. Et nous monterons sur elle, nous élèverons en l'air une coupe où sera gravé le mot : « Mystère ! » Alors seulement la paix et le bonheur

¹⁰⁹⁵ Bruce K. Ward, *Dostoyevsky's Critique of the West*, Windsor, Wilfrid Laurier University Press, 1986, p. 109. On pense aux *Carnets (Journal de l'écrivain)*, *op. cit.* : « La vie est ennuyeuse sans un but moral, il ne vaut pas la peine de vivre seulement pour se nourrir, même l'ouvrier le sait. Par conséquent, une occupation morale est nécessaire à la vie » (p. 97).

règneront sur les hommes. Tu es fier de tes élus, mais ce n'est qu'une élite, tandis que nous donnerons le repos à tous (p. 279).

Toute la pensée politique de Dostoïevski repose sur ces trois affirmations : (1) l'histoire nous enseigne qu'une société sans ordre est vouée au néant ; (2) cet ordre, qu'il soit la religion de l'Église catholique ou le socialisme, jusqu'à maintenant, dans sa volonté de satisfaire les trois besoins identifiés par l'inquisiteur, a plongé et continuera de plonger l'humanité dans le sang ; (3) pour cette raison, on ne saurait le confondre avec la religion du Christ. Comme s'en indignera le prince Mychkine dans *L'Idiot* :

Le socialisme, n'est-il pas aussi l'engeance du catholicisme, de la substance même de ce dernier ? Lui aussi, comme son frère l'athéisme, est né du désespoir, telle une réaction destinée à se substituer au pouvoir moral perdu par la religion, à étancher la soif spirituelle de l'humanité et à la sauver, non plus par la parole du Christ, mais bien par la violence. Il s'agit ici comme là-bas de libérer par la violence, d'unifier par le glaive et le sang¹⁰⁹⁶!

L'idiot aura les mêmes ambitions que Dostoïevski : « Il faut que l'Occident trouve en face de lui notre Christ à nous, celui que nous avons garde et qu'eux n'ont pas connu ! Nous devons leur faire face en leur inculquant notre civilisation russe et non en nous faisant prendre seulement aux boniments des jésuites ! » (p. 594). La religion de l'avenir, selon Dostoïevski, ne sera pas civile, elle ne sera pas catholique ou protestante, elle ne sera pas socialiste – elle ne sera pas occidentale. Elle sera orthodoxe, russe, et celui qui la cherche la trouvera dans le peuple russe, porteur de l'orthodoxie christique :

La réponse à cela est que vous considérez les principes du peuple et son orthodoxie comme des balivernes, et nous non. Bien au contraire, comme vis-à-vis de tout ce qui peut être important. Voilà pourquoi le peuple pour vous n'est qu'un vagabond inconnu et pourquoi attendre de sa part des pensées et des images relève chez vous de l'ironie, alors que pour nous il est tout et il est le seul espoir parce qu'il possède tout, à savoir l'orthodoxie et la morale de l'orthodoxie, même sous une forme primaire. Voilà pourquoi le peuple n'est pas seulement pour nous un vagabond qu'on ignore, mais aussi un meneur, et quel que soit ce qui l'attend, quels que soient les tourments et les hésitations qui le retiennent en chemin, même s'il s'écarte, peut-être temporairement, jamais il ne s'égarrera en route, parce que ce qu'il porte avec lui, autrement dit l'orthodoxie et les principes qui en découlent sont trop précieux et sérieux, et en aucun cas ils ne sauraient

¹⁰⁹⁶ *Idem, L'Idiot*, trad. de N. Poltavtzev et F. Martin, Bruxelles, Gerard & Co, p. 593. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

disparaître ; ils préserveront ceux qui les portent, en sorte que si nous le rejoignons, nous nous sauverons nous-mêmes avec lui¹⁰⁹⁷.

12. Vivre et vaincre

12.1 Du droit de conquête. Nous entamons la dernière partie de ce chapitre. Dans les dernières sections, j'ai suggéré que la société libérale était la cible préférée des idéologues, qui la considèrent comme une imposture. En valorisant l'intérêt personnel de l'individu, elle ne provoque que l'atomisation des masses. En faisant des mécanismes du marché le véhicule des lois, elle bafoue la justice, l'héroïsme et la responsabilité. La société libérale ignore le consensus, l'unité, la communauté, l'union, la religion, la morale : c'est une société apolitique, voire pire : anti-politique¹⁰⁹⁸. Et ce que nous verrons dans les pages à venir, c'est que la violence (et avec elle la guerre) sera le remède à partir duquel on (plusieurs libéraux inclus) croira pouvoir soigner cette société malade, c'est-à-dire refonder, consolider, protéger et créer ce qui menaçait de périr. Solution viable ? Non. Comme je le montrerai, chacun des trois discours sur la violence engendre

¹⁰⁹⁷ *Idem, Les Carnets, op. cit.*, p. 162. Voir aussi, p. 41 : « Le pouvoir qui a tout créé en Russie. Fadeïev a oublié que la condition de ce pouvoir a été l'orthodoxie. Si le pouvoir trahit l'orthodoxie, le peuple en choisira un autre. L'orthodoxie, autrement dit la forme de la religion du Christ, est le principe de notre morale et de notre conscience morale, et par conséquent, de notre force sociale, de notre science, de tout. D'autre part, en Europe, les sciences et le développement ont toujours transformé la société en une société athée. Mais cela est uniquement dû au catholicisme. Mais comme depuis la réforme de Pierre (la période d'éducation) les études de cette période n'ont appris qu'à mépriser la Russie et à chier sur elle, l'athéisme est apparu chez eux au fur et à mesure qu'ils étudiaient » (p. 41). Et : « Le peuple est spontanément porteur de deux idées : 1) L'orthodoxie. 2) Il ne considère jamais le monarque comme un tyran, il y a plus de liberté. Il ne comprend pas comment le monarque pourrait avoir peur de lui et donc ne pas lui offrir toute la liberté civile possible » (p. 72). Vassili Rozanov, *L'Apocalypse de notre Temps précédé de Esseulement*, trad. de Vladimir Pozner et Boris de Schlœzer, Paris, Ivrea, 1997, p. 120 : « Celui qui aime le peuple russe ne peut pas ne pas aimer l'Église. Parce que ce peuple et son Église font un. Et c'est chez les Russes seulement que ces deux éléments n'en forment qu'un seul. » Ces élucubrations ont été critiquées par Joseph Conrad dans *Under Western Eyes, op. cit.*, p. 84 : « For that is the mark of Russian autocracy and of Russian revolt. In its pride of numbers, in its strange pretension of sanctity, and in the secrets readiness to abuse itself in suffering, the spirit of Russia is the spirit of cynicism. It informs the declarations of her statemen, the theories of her revolutionists, and the mystic vaticinations of prophets to the point of making freedom look like a form of debauch, and the Christian virtues themselves appear indecent... » Récemment, lire le discours de Poutine à Valdaï (2013).

¹⁰⁹⁸ Michel Maffesoli, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Paris, CNRS édition, 2009, p. 127-128 : « Les notions d'indépendance et de liberté, d'égalitarisme et d'individualisme, avec les valeurs qu'elles représentent, ne satisfont pas l'obscur et archaïque désir de communion qui promouvait les monumentales réalisations architecturales qui, des temples antiques aux cathédrales médiévales, sans oublier les palais des grands ou les théâtres des peuples, témoignent du grandiose dynamisme de la création collective ».

son lot de nouveaux problèmes (je présente dans une section un discours sur la violence et ensuite dans la section suivante la critique de ce discours).

Le moyen le plus courant et le plus simple – mais pas le seul ! – pour valoriser la violence consistera à en faire une donnée vitale, naturelle : ce qui donnera naissance au darwinisme social et à l'impérialisme. Foucault a fait la généalogie de ce discours dans « *Il faut défendre la société* »¹⁰⁹⁹. Contre une théorie philosophico-juridique selon laquelle le pouvoir commence quand cesse la guerre, ce contre-discours, formalisé (selon Foucault) pour une première fois par Boulainvilliers, suppose que la guerre n'est jamais conjurée par les traités et qu'elle continue de diriger les conduites, même en temps de paix. Contre les récits des souverains qui vantent l'unité originelle du pays (nation, cité, État), cette nouvelle histoire tend à montrer que toute souveraineté est le produit de batailles et de sang et qu'elle repose sur un équilibre précaire. Nouvelle histoire qui ne met plus de l'avant l'ancestralité des liens (tel roi descendant d'Énée, héritier du bon droit), mais des « faits bruts »¹¹⁰⁰. C'est dans ce contexte qu'apparaissent les premières races¹¹⁰¹. Le racisme biologique n'a eu qu'à superposer à cette histoire de luttes, de batailles et d'invasions les thèmes biologiques de la différenciation des espèces, de la sélection du plus fort et de la survie des

¹⁰⁹⁹ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », Paris, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 47 : « [F]aits qu'on pourrait dire déjà physico-biologique : vigueur physique, force, énergie, prolifération d'une race, faiblesse de l'autre, etc.; une série de hasards, de contingences en tout cas : défaites, victoires, échecs ou réussites des révoltes, succès ou insuccès des conjurations ou des alliances ; enfin, un faisceau d'éléments psychologiques et moraux (courage, peur, mépris, haine, oubli, etc.). Un entrecroisement de corps, de passions et de hasards : c'est cela qui, dans ce discours, va constituer la trame de corps, de hasards et de passions, de cette masse et de ce grouillement sombre et parfois sanglant, que va bâtir quelque chose de fragile et de superficiel, une rationalité croissante, celle des calculs, des stratégies, des ruses ; celle des procédés techniques pour maintenir la victoire, pour faire taire, apparemment, la guerre, pouvoir conserver ou renverser les rapports de force ».

¹¹⁰¹ *Ibid.*, p. 67 : « On dira, et dans ce discours on dit, qu'il y a deux races lorsqu'on fait l'histoire de deux groupes qui n'ont pas la même langue et souvent pas la même religion ; deux groupes qui n'ont formé une unité et un ensemble politique qu'au prix de guerres, d'invasions, de conquêtes, de batailles, de victoires et de défaites, bref de violences ; un lien qui n'est établi qu'à travers la violence de la guerre. Enfin, on dira qu'il y a deux races lorsqu'il y a deux groupes qui, malgré leur cohabitation, ne sont pas mélangés à cause de différences, de dissymétries, de barrages qui sont dus aux privilèges, aux coutumes et aux droits, à la répartition des fortunes et au monde d'exercice du pouvoir ».

plus aptes. L'État a en quelque sorte apprivoisé ce discours *des races* pour en faire un discours sur la souveraineté de *la* race.

La guerre, dans tous les cas, change de visage. Elle joue désormais un rôle principal dans les fondements du droit. C'est-à-dire que la guerre réalise le droit. Il n'y a plus d'égalité, il n'y a qu'une liberté définie par sa capacité d'enlever celle des autres. La liberté exprime pour Boulainvilliers l'affirmation d'un rapport de force et de domination. Et cette liberté attestée par l'histoire selon Boulainvilliers, comme l'explique Foucault, ne peut que remplacer le droit naturel : « La loi de l'histoire est toujours plus forte que la loi de la nature. La force plus grande d'histoire par rapport à la force de la nature : c'est cela, finalement, qui fait que l'histoire a découvert entièrement la nature. La nature ne peut plus parler quand l'histoire commence car, dans la guerre entre l'histoire et la nature, c'est toujours l'histoire qui l'emporte¹¹⁰² ».

Permanente, omniprésente, la guerre oblige aussi les sociétés à la prendre en charge, à se préparer pour elle. Il n'y aura donc, dans cette vision du monde, qu'une seule société possible : la société militaire, celle qui régit les institutions comme on gère une armée. Elle n'est plus un événement, mais une « institution interne », « une économie générale des armes, une économie des gens armés et des gens désarmés¹¹⁰³ ».

Le darwinisme – une version caricaturale du darwinisme, mélange de Spencer, Lamarck, etc. – ajoute aux thèses historiques de Boulainvilliers une anthropologie de l'homme selon laquelle l'*Homo sapiens* serait en vérité un *Homo pugnax*. Comme le résume Paul Crook : « If pugnacity is rooted in human, as in animal, nature, an ineradicable instinct, the product of genetically programmed behaviour patterns that are relatively immune to cultural influences or “nurture,” then violence is a constant human potential, war is not aberrant and may even be commended as a

¹¹⁰² *Ibid.*, p. 140.

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 141.

biological necessity¹¹⁰⁴ ». L'idée que la force fait le droit ne traduit plus les aspirations de la noblesse, mais celles des peuples et des masses, elle devient totale. Le darwinisme ajoute au débat politique les concepts de « suivie des meilleurs » et de « sélection », ce qui donnera naissance à l'eugénisme¹¹⁰⁵. Il fait de la société un organisme soumis aux contraintes du vivant : la lutte¹¹⁰⁶. Le pacifisme, comme principe ou comme attitude politique, ce pacifisme inhérent au commerce qui faisait bien entendu la joie des théoriciens libéraux, par conséquent, ne signifie que pusillanimité,

¹¹⁰⁴ Paul Crook, *War and History*, Cambridge University Press, 1994, p. 7. Le livre est d'une érudition extraordinaire. Crook fait état notamment de toute l'école pacifiste rattachée à Darwin. J'ai écrit « une version caricaturale » parce que, comme le nota le biologiste Ray Lankester parmi tant d'autres, cette thèse de la pugnacité humaine n'est pas propre à Darwin : « Selection, according to Lankester, was not so much a matter of direct struggle between conspecifics, but rather a more relentless struggle against environmental perils and overcrowding. It was essentially a desperate competition among a given species, in a given area, for food, to escape enemies, and for protecting against climate. This natural struggle was to be sharply distinguished from human contest for wealth and advancement. In fact Lankester was much irritated by the fad for animal comparisons. Fittest did not equate with strongest : "Frequently in Nature the more obscure and feeble survive in the struggle because of their modesty and suitability to given conditions, whilst the rich are sent empty away and the mighty perish by hunger." [...] Lankester accused the Homo pugnax school of confusing predation with warfare. Predators preying upon their natural food, other species, were no more waging war than herbivores made war upon grass. If anything human warfare was "unnatural" in that it departed from the rules of animal predation. These incorporated a natural limit to the destruction of victims (food species) by aggressors (predatory species). The supply of prey must not be seriously checked, or else the predator would starve » (p. 156). Pour le même avis, plus récemment, Robert Muchembled, *Une histoire de la violence*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 2008, p. 19. Voir aussi Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986 [1935], p. 29 : « En même temps les biologistes ne connaissent plus de force, comparable au besoin ou à la sélection naturelle, qui possède la vertu d'expliquer ce qu'on ne comprend pas. Darwin pouvait se satisfaire de variation infinitésimale, parce que, si l'on peut dire, la sélection naturelle se chargeait ensuite de tout le travail. Mais une différence minime, même si elle est favorable à un être vivant, ne suffit pas à assurer la survie de celui-ci. Ce n'est pas toujours le mieux adapté qui résiste et fait source. De plus, l'accumulation des variétés infinitésimales devient incompréhensible. Un rudiment d'organe ne présente aucune utilité. L'organisation de parcelle germinales reste mystérieuse. La sélection, que conservent les biologistes, a perdu toute vertu créatrice. Elle élimine, mais n'invente rien, elle choisit, mais souvent au hasard. Et que le besoin suffise à faire surgir l'organe ou le milieu à déterminer l'adaptation on ne le croit pas davantage. Le biologiste dispose, pour expliquer l'évolution, de mutations fréquentes mais de faible amplitude, et d'une sélection toute négative ». Cf. *La Structure de la théorie de l'évolution* (trad. Marcel Blanc, Gallimard, 2006) de Stephen J. Gould.

¹¹⁰⁵ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 441.

¹¹⁰⁶ Friedrich von Bernhardi, dans le livre *Le Pangermanisme philosophique*, tiré de la série en cinq volumes de Charles Andler, *Collection de documents sur le pangermanisme*, Paris, Louis Conard, 1915, p. 388 : « En premier lieu, il me semble nécessaire de se placer au point de vue des sciences naturelles, et d'examiner quelle influence il faut attribuer à la guerre sur l'évolution naturelle du genre humain, sur le progrès et l'ennoblissement de la race dans son ensemble. Dans la vie de la nature, la loi du développement est partout la *lutte* ; cette vérité, reconnue de bonne heure, a été de nos jours exposée à nouveau par Darwin, avec beaucoup de force. Il montre comment la vie de la nature se déroule en une incessante "lutte pour l'existence", comment partout règne le droit du plus fort ; mais comment aussi, dans son apparente cruauté, cette lutte pourvoit à la sélection et élimine ce qui est faible et maladif. Seuls survivent les organismes capables de s'assurer les conditions d'existence les plus favorables... La même loi s'applique à l'humanité ». Voir aussi Paul Lagarde, dans le livre *Les Origines du pangermanisme* de la même collection, p. 248 : « La vie spirituelle – et la vie politique est vie spirituelle – s'éveille par la nécessité de la lutte ».

abdication et résiliation des conditions qui assurent la vie. Pour ne citer que quelques exemples qui figurent dans les livres :

Telles sont les paroles qui devraient sans cesse donner comme un avertissement à nos oreilles quand la pusillanimité, l'ignorance ou la mesquinerie bourgeoise viennent nous représenter qu'il ne faut pas devenir trop forts, qu'il ne faut pas consacrer à nos armements une part trop grande de notre revenu national et de notre fortune¹¹⁰⁷.

Mais notre moralité allemande, qui bouillonne encore ardemment dans tous les cœurs non corrompus, a vite fait de juger ces billevesées. Elle dit par la bouche de Moltke: « La paix éternelle n'est pour l'humanité qu'un rêve : et ce n'est même pas un beau rêve. » Non certes ce n'est pas un beau rêve, car une paix qui supprimerait la perspective de la guerre comme moyen suprême de régler des difficultés insolubles, cette paix créerait une telle pourriture au plus profond de notre cœur qu'elle ferait naître en nous le dégoût de nous-même¹¹⁰⁸.

Liberalism has undermined civilization, has destroyed religions, has ruined nations. Primitive peoples know no liberalism. The world for them is a simple place where one man shares with another. Instinctively they conceive existence as a struggle in which all those who belong in any way to one group must defend themselves against those who threaten them¹¹⁰⁹.

C'est l'idée de l'impuissance voulue, l'idée du *pacifisme* qui a pénétré jusqu'aux tréfonds de l'âme allemande. À présent, elle est devenue le principe directeur de la politique allemande, basée sur la considération que la volonté de puissance disparaîtra toute seule au fur et à mesure que les traités internationaux seront conclus. Cette considération révèle non seulement que le peuple allemand n'a plus de puissance mais encore qu'il manque de la plus élémentaire volonté de puissance. Cette idée est le charme qui berce l'homme fatigué et incapable de l'heureuse illusion de se distinguer par une force particulière qui, bien qu'inhabituelle, est tout de même une qualité.

L'humanisme, le cosmopolitisme et, sa variation abjecte, l'internationalisme sont des idées qui expriment dans un sens, peut-être encore plus général, le désir de se dérober à soi-même, à son être que l'on n'ose pas regarder en face dans le sourd sentiment d'une insuffisance constitutionnelle¹¹¹⁰.

¹¹⁰⁷ Albert Wirth dans le livre *Le Pangermanisme sous Guillaume II*, p. 374, de la série de Charles Andler, *Collection de documents sur le pangermanisme*, Paris, Louis Conard, 1915.

¹¹⁰⁸ Friedrich Albert Lange, dans *Le Pangermanisme philosophique*, op. cit., p. 241. C'est à Lange qu'on doit la création du *Deutschbund*.

¹¹⁰⁹ Moeller van den Bruck, *Germany's Third Empire*, éd. d'E. O. Lorimer, New York, Howard Fertig, 1971, p. 91. Voir aussi, p. 256.

¹¹¹⁰ Ernst Niekisch, « *Hitler – une fatalité allemande* » et autres écrits nationaux-bolcheviks, trad. d'Imke Mieulet, Puisseau, Pardès, 1991, p. 101. Romain Rolland, dans *Au-dessus de la mêlée* (Payot, 2019) cite avec horreur les vers : « Denn der Mensch verkümmert im Frieden, Müssige Ruh is das Grab des Muts. / Das Gesetz ist der Freund des Schwachen, / Alles will es nur eben machen. / Möchte gern dit Welt verflachen, / Aber der Krim lässt dis Kraft erscheinen » (p. 55). Voir aussi, Thomas Mann, *La Montagne magique*, trad. de Maurice Betz, Paris, Fayard, 1931, vol. 2, p. 42 : « Tu parles comme un civil. La guerre est nécessaire. Sans guerre le monde ne tarderait pas à pourrir, a dit Moltke ».

Le darwinisme change les objectifs et les paramètres de la politique. L'émancipation de l'unité nationale à l'intérieur de frontières indépendantes n'est plus souhaitable. La politique est puissance, et le propre de la puissance étant de s'étendre et de se dépenser sans fin, un pays qui n'entreprendrait pas des visées impérialistes ou qui ne chercherait pas à élargir sa zone d'influence, son espace vital, ne peut être qu'un pays faible, c'est-à-dire, en suivant la logique, destiné à mourir. Tout cela au nom de la vitalité et du futur d'une communauté ethnique aux origines intangibles.

L'Europe moderne (1648, ici) était divisée en une communauté de nations indépendantes appelées à régler leurs mésententes par la diplomatie, parfois après une bataille décisive. Ce pluralisme politique était constitutif, indépassable. Ces nations rassemblaient des citoyens et partageaient les mêmes occupations, elles relevaient de la même civilisation. La nation, en quelques mots, coexistait et échangeait avec des rivales au nom d'un équilibre qu'elle espérait faire pencher en sa faveur, par la guerre, le chantage, le mariage, etc. – mais il n'était jamais question d'éradiquer l'adversaire. Ce qu'on voit resurgir avec la mouvance du darwinisme, c'est le fantôme des grands empires, l'imposition d'un ordre universel, « transcendant dans son principe et comme susceptible de concrétisation à l'échelle de la totalité du domaine humain¹¹¹¹ ». Fantasme qui se retrouvait déjà dans les pièces patriotiques d'un Heinrich von Kleist, écrites pendant les guerres napoléoniennes¹¹¹². Fantasme qui se retrouvait aussi dans le fameux *Das Lied der Deutsche* du

¹¹¹¹ Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, op. cit., vol. 3, p. 296. Sur la paix depuis les Traités de Westphalie, voir Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 307 : « C'est la paix universelle, paix relativement universelle et paix relativement définitive, bien sûr, mais cette paix dont on rêve à ce moment-là, on ne l'attend plus d'une suprématie enfin unitaire et définitivement incontestée comme celle de l'Empire ou comme celle de l'Église. On attend cette paix universelle et relativement universelle, définitive mais relativement définitive, on l'attend au contraire d'une pluralité sans effets majeurs et unique de domination. Ce n'est plus de l'unité si on fait naître la paix, c'est de la non-unité, c'est de la pluralité maintenue comme pluralité ».

¹¹¹² Heinrich von Kleist, *La Bataille d'Arminius* dans *Théâtre complet*, trad. de Ruth Orthmann et Éloi Recoing, Arles, Actes Sud, 2001, p. 843 : « Wolf. Il semble que tu croies ce peuple des vergers fleuris du Latium / D'une race d'essence supérieure / Destiné à régner sur nous autres drôles, plus frustrés ? » À quoi répond Hermann (Arminius), le prince des Chérusques : « Hum ! Dans un certain sens je réponds : oui. / Je crois que l'Allemand dispose de plus grands / Talents mais l'Italien a mieux développé / Pour le moment les siens qui sont moindres. / Si le chant des bardes devient réalité / Et qu'un jour l'humanité tout entière / S'unit sous le sceptre d'un seul roi, / Alors il est imaginable qu'un Allemand

poète August Heinrich Hoffman (voir l'*Anthologie bilingue de la poésie allemande*, p. 720) et qui donnera naissance au très influent *Das Reich ohne Raum* de Bruno Goetz (pas encore traduit et introuvable, pour des raisons qui m'échappent). Le langage impérialiste et évolutionniste n'avait qu'à adapter les termes. D'où, dans les textes, des passages comme ceux-ci, de Karl Lamprecht, historien allemand :

Une chose est claire entre toutes : l'Empire, même comme organisme politique, n'est pas limité à ses frontières. En France, un poète a appelé Paris la ville tentaculaire, la ville-pieuvre qui, de ses tentacules et de ses suçoirs, étreint, enserme et épuise le pays. Dans un sens, tout favorable, on peut dire de l'empire allemand qu'il est l'État tentaculaire germanique. Ce n'est pas un être dont la sphère d'action puisse être embrassée par ses organes définis et les plus apparents, ce n'est pas un chef-d'œuvre soigneusement élaboré, dont les contours se détachent nettement de la lumière qui l'environne ; c'est une force vivante qui emprunte pour se manifester dans l'histoire toutes les formes possibles d'existence et d'action.

Il ne suffit pas qu'il existe, il faut qu'il soit conquérant. Or, le territoire allemand est trop étroit pour servir de base à cette conquête. Le peuple déborde ses frontières, et le devoir de ses dirigeants est de trouver à l'étranger, pour cet excès de capital et de travail, des placements qui profitent au germanisme, d'après un calcul conscient et systématique¹¹¹³.

le tienne, / Ou un Breton ou un Gaulois ou qui vous voudrez ; / Mais jamais ce Latin, par le ciel ! / Qui ne peut comprendre et respecter / D'autre peuple que le sien ». Excellente traduction.

¹¹¹³ Karl Lamprecht dans *Le Pangermanisme philosophique*, *op. cit.*, p. 131. Voir aussi Bernhardt, p. 25 : « L'unité du peuple allemand n'est pas encore réelle, c'est un postulat général de l'avenir. Mais elle ne consistera pas dans le triomphe d'une nationalité particulière, quelle qu'elle soit : elle réalisera le citoyen de la liberté. Réaliser ce postulat d'un Empire unique, d'un État intimement et organiquement homogène, c'est la mission des Allemands, c'est leur rôle dans le plan éternel de l'univers... C'est par eux que se réalisera d'abord un véritable Empire du droit, tel que le monde n'en a jamais vu ; Empire qui égalera l'enthousiasme civique des Anciens pour la liberté ». On devient à même de mieux comprendre un texte comme *La Mobilisation totale* (trad. de Marc de Launey et Henri Plard, Gallimard, 1990) d'Ernst Jünger, p. 93 : « La forme de l'État humain est modelée par le fait qu'il existe d'autres États. Elle est déterminée par le pluralisme. Ce n'a pas toujours été vrai, ni, espérons-le, ne le sera toujours. Quand l'État, sur terre, était une exception, quand il était insulaire ou unique, au sens que ce mot avait originellement, les armées étaient inutiles, voire inconcevables. Le même phénomène doit se reproduire là où l'État devient unique, mettant un point final à l'évolution. Alors, l'organisme humain pourrait, libéré du joug de l'organisation, apparaître sous une forme plus pure, comme une épiphanie à l'homme ». Enfin, on ne sera plus surpris quand on lira dans *Hitler m'a dit* de Rauschnig, *op. cit.*, p. 142-143 : « Si la nation allemande, au lieu d'être simplement un État continental européen, veut devenir un empire mondial – si elle doit survivre – il est nécessaire qu'elle considère une souveraineté et une indépendance totale. Comprenez-vous ce que cela signifie ? Ne voyez-vous pas quelle tragique mutilation nous devons supporter, nous le deuxième peuple de l'Europe, à cause de l'ingratitude de notre sol et de l'exiguïté de notre espace vital ? Une nation ne peut être un empire mondial que si elle peut vivre indépendante sur son propre espace et se défendre militairement. Seules, de telles nations sont souveraines dans la pleine acception du terme ». Il est important de garder en tête que ces auteurs disent tous la même chose mais ne militent pas au nom de la même chose. Lamprecht est, selon Weber, un dilettante qui ne comprend rien à l'histoire. La Première Guerre mondiale le dégoûtera de la conquête (pas de l'Allemagne). De là à en faire (lui et plusieurs autres) un nazi en puissance serait une affirmation vague qui n'expliquerait rien.

12.2 Le destin de l'Allemagne. J'ai devant moi plusieurs dizaines de pages de notes qui encombreraient encore davantage ma démonstration et que je ne gagne pas à étaler¹¹¹⁴. Disons, en simplifiant à outrance, que le prochain empire allemand, dans la tête de ses idéologues, a déjà existé. La nécessité de restituer la majesté de l'empire est informée par l'histoire. La grandeur du futur n'a d'égale que la grandeur du passé. S'il est légitime pour l'Allemagne de transporter le destin de l'humanité, c'est qu'elle l'a déjà fait. L'histoire, en effet, pour qui l'étudie et ose l'accepter, lègue en héritage une série de modèles, modèles qu'on projettera d'imiter, voire de compléter. En ce sens, quoiqu'elle fasse, pour ces auteurs, l'Allemagne sera dans ses droits.

On peut identifier quatre traditions sur la grandeur passée de l'Allemagne¹¹¹⁵, deux prussiennes, deux allemandes. La première veut que la Prusse poursuive la mission de l'ordre Teutonique. La deuxième chante ses mérites militaires. La Prusse était un des grands électeurs de l'Allemagne. Devenue vassale du roi de Pologne, elle a toujours gardé et affirmé son indépendance. Grâce à l'effort concerté des Hohenzollern, elle a pu s'émanciper de la tutelle polonaise, avant de dominer et de piétiner ses voisins. Frédéric-Guillaume modernisa l'armée et transforma la Prusse en monarchie militaire. Le roi de Prusse Frédéric II rendit hommage aux forces prussiennes en remportant maintes batailles et en annexant la Silésie, en conquérant le Royaume de Bohême et en démembrant la Pologne. Sa marque est la vitesse d'exécution et l'audace, l'invisible triomphe militaire – traits de la Prusse elle-même. La troisième tradition chante les jours glorieux du Saint Empire, une époque où l'Allemagne s'étendait bien au-delà de ses frontières actuelles. Finalement, la quatrième tradition décrit la légende allemande à partir de la Ligue de la Hanse, cette association

¹¹¹⁴ Les opinions changent avec les auteurs, et il y a une bonne cinquantaine d'auteurs. Je ne peux que recommander la lecture des cinq volumes de la *Collection de documents sur le pangermanisme* de Charles Andler. Après avoir terminé cette pénible lecture, il devrait être manifeste qu'imputer la naissance de l'idéologie fasciste à une poignée d'écrivains français de la fin du 19^e siècle est une entreprise absurde.

¹¹¹⁵ Je suis de près le début du livre *Les Origines du Pangermanisme*, dans la *Collection de documents sur le pangermanisme* de Charles Andler.

commerciale de bourgeois et du peuple qui a donné naissance à une grande flotte, bien avant l'Angleterre.

On conçoit que toutes les combinaisons sont possibles. Comme ces quatre histoires se prêtent à toutes les interprétations, les avis et les projets, les recommandations, les plans et les mots d'ordre s'empilent les uns sur les autres, toujours au nom du futur Empire. Hitler n'invente rien en vantant les mérites de Charlemagne, le fondateur du premier Reich¹¹¹⁶. Mais ce même Charlemagne ne reçoit pas l'approbation d'Alfred Rosenberg, pour la raison évidente que Charlemagne a exécuté des milliers de Saxons pendant le Massacre de Verden. Pour chaque auteur qui vante l'Empire romain, il s'en trouve un autre pour dénoncer la corruption papale et la dégénérescence du sang latin. Sur ce sujet, l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen emporte avec lui toutes les contradictions, comme on le remarque à lecture du chef-d'œuvre de Ernst Kantorowicz, *L'Empire Frédéric II*, grandiose biographie d'époque qui s'inscrit parfaitement dans le courant d'idées que j'essaie de décrire :

Aussi, alors que la gloire de Frédéric II était dans tout son éclat et que cet empereur, le plus romain d'entre tous, disposait de la puissance effective et avait le pouvoir de diriger les princes comme il le voulait et de les intéresser aux grandes questions du monde romain, la puissance renforcée des princes et la double splendeur de la vieille royauté, conférée par l'armée, et du nouvel Empire parvinrent à cette plénitude particulière qui annonce la fin d'une époque. Il y eut un empereur fort, des princes forts, ultime accomplissement du vieil Empire des Germains, dont l'espoir du retour nourrit la nostalgie des siècles sans éclat. À cette époque, la Germanie en tant qu'*imperium* symbolisa réellement la grande idée de l'Empire romain, unification de toutes les nations et de toutes les races de l'univers. Elle fut le reflet du grand Empire chrétien universel. Elle fut les deux à la fois et devait le rester, la faveur ou la malignité des choses ayant voulu qu'en Germanie fût préservée cette pluralité des peuples et des races, qui correspond en fait à l'idéal d'une grande communauté des rois et des nations d'Europe. Au contraire de ses voisins de l'Ouest, habiles politiques, l'Allemagne demeura toujours l'« Empire ».

L'Empire universel du Moyen Âge ne supposait pas un assujettissement des peuples à la domination d'un seul d'entre eux, mais signifiait plutôt que la communauté des rois et princes de tous les peuples et pays de la chrétienté était soumise à un empereur romain unique n'appartenant à aucune nation et à toutes et qui, étant extérieur à toutes les nations, devait trôner

¹¹¹⁶ Adolf Hitler, *Propos intimes et politiques*, éd. de François Delpa, Paris, Nouveau monde, 2018, vol. 1, p. 56 : « C'est en s'inspirant de ces principes de vie simples et naturels que Charlemagne a regroupé les Allemands dans une organisation étatique serrée, créant un empire qui continuait – alors même qu'il n'existait plus – à être encore caractérisé comme un empire. Il a tant donné à cet empire de la meilleure substance politique de l'ancienne domination romaine au cours de son développement historique que, pour les habitants de tout le continent européen et pendant des siècles, l'empire de Charlemagne passait pour la continuation du vieil empire romain, vers le maintien ou la reconstruction duquel tous les efforts politiques étaient alors tournés ».

dans la ville éternelle et unique. C'est de la même façon qu'il fallait concevoir l'image de la Germanie parfaite à laquelle, à plus forte raison, pouvaient s'appliquer ces mots : un empire romain et néanmoins des nations¹¹¹⁷.

Les avis et les querelles sont innombrables. Frédéric de Hohenstaufen retient l'attention parce qu'il deviendra l'objet d'une légende millénariste. Frédéric, croyait-on, n'était pas disparu après sa mort. Il veillait (en dormant) sous le mont Etna, et viendrait le jour où il se réveillerait et revendiquerait son trône, depuis lequel il apporterait paix, justice, bonheur et lumières¹¹¹⁸. En 1519, un texte mêlait la vie de Frédéric II à celle de Barberousse, faisant d'un seul roi le protecteur et sauveur du royaume. Légendes au rôle clair, selon Yves-Marie Bercé : « La prédiction d'un retour du roi disparu cristallise l'espoir d'une revanche de l'avenir. Des peuples et nations offusqués par les vicissitudes politiques s'acharnent à croire à l'immortalité de leur cause, et la légende semble leur apporter le secours de l'histoire, surtout lorsque les certitudes du cœur vacillent devant la dureté des évidences¹¹¹⁹ ».

12.3 Pas de cas unique. Je ne saurais trop insister : je me suis attardé au cas de l'Allemagne mais cette pente fatale des empires sera parcourue par toutes les puissances de l'Europe la moins orgueilleuses, par les États-Unis (la *Manifest destiny*, doctrine Monroe, doctrine Truman, Consensus de W. – lire *Overthrow* de S. Kinzer) ; en moraliste, on est tenté de dire : par tous les pays civilisateurs¹¹²⁰. Il s'agit, de fait, d'une visée qui reflète bien moins la puissance

¹¹¹⁷ Ernst Kantorowicz, *Œuvres*, trad. de Jean-Philippe et Nicole Genet et Albert Kohn, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2000, p. 364-365.

¹¹¹⁸ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, op. cit., p. 213.

¹¹¹⁹ Yves-Marie Bercé, *Le Roi caché*, Paris, Fayard, 1990, p. 255. Bercé rend compte des mêmes légendes sur Charlemagne, Napoléon, etc. Pour d'autres cas, voir la *Prophétie de Néferti* sur l'arrivée du roi Amenhotep dans James B. Pritchard (dir.), *The Ancient Near East*, Princeton University Press, 2011, p. 384-388. Voir aussi le Saoshyant de l'Avesta, le mahdisme des *Hadith*, Kalkî des *Purana*, Maitreya, etc.

¹¹²⁰ Un exemple intéressant dans Vyasa, *The Mahābhārata*, trad. de John D. Smith, Londres, Penguin, 2009, p. 718 : « The horse began, in the manner prescribed, to roam the earth that the Pandavas had already conquered with power of their weapon, truest of kings. I shall tell you, O hero, of the great and wonderful battles that Pandu's son had to

matérielle effective d'une nation que l'état d'esprit de ceux qui la dirigent. Elle est pour certains un plaisir, pour d'autres une nécessité politique. Dans tous les cas, elle s'appuie sur une vision fantasmatique de l'histoire pour justifier ses prétentions. La Chine à cet égard représente un cas intéressant. Depuis plusieurs années, des intellectuels nationalistes conservateurs, dans un effort de promouvoir les thèses néo-confucéennes de Kang Youwei, font l'éloge du système *tianxia* (天下, l'Empire-Monde) de l'antiquité chinoise au nom de la prochaine harmonie universelle, contre les « valeurs occidentales ». On regrette de plus en plus que la Chine républicaine (la Chine de Sun Yat-sen, puis la Chine démocratique du Parti communiste de Mao) se soit détournée de l'empire.

On est frappé par la ressemblance de ces idées avec celles que je viens d'évoquer. Comme le note Ge Zhaoguang, qui critique cette histoire tronquée : « [L]'Empire-Monde n'aurait d'autre idéologie que sa culture, et l'institution de son système régional d'États tributaires ne tiendrait qu'à l'attrait civilisateur de ses rites et jamais à la persuasion de ses armes¹¹²¹ ». La Chine, qui a été humiliée par les puissances occidentales¹¹²², s'est relevée et dirige maintenant le monde vers une

fight. The horse circumambulated the entire earth, and he followed it as it turned from north to east ; that most excellent horse wandered slowly from place to place, trampling the kingdoms of many princes, and so did the mighty white-haired chariot-fighter Arjuna. To count the kings who fought against him, Ksatriya whose kinsmen had been slain at Kuruksetra, would be impossible, great king : they numbered tens of thousands. And numerous mountain men took up arms against him, as well as other barbarians of various races, for they had suffered at his hands in the great war ; and many princes of noble birth, mad for battle, leading exultant warriors and steeds, fought against Pandu's son. So battle after battle took place, lord of the earth, between Arjuna and the kings of so many countries ». Comme l'explique Julius Evola, *Révolution contre le monde moderne*, trad. non signée, Montréal, Les Éditions de l'homme, 1972, p. 134 : « C'est sous la forme d'un cheval blanc que s'incarnera la force qui mettra fin à l'"âge obscur", en détruisant les mauvais et, en particulier les méchants, qui ne sont autres que des guerriers dégradés et détachés du sacré vis-à-vis de ceux-ci, la venue du Kalki-avatara se traduit par la restauration de la spiritualité primordiale ». Voir le Hindutva...

¹¹²¹ Ge Zhaoguang, « L'Empire-Monde fantasmé », dans Anne Cheng (dir.), *Penser en Chine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2021, p. 95. Voir aussi, p. 81 : « D'aucuns soutiennent de nos jours que le *tianxia* serait le nom d'un monde sans frontières, sans "dedans" ni "dehors", sans "moi" ni "toi", un monde de l'égalité parfaite. Et si je n'ose dire qu'ils divaguent, ni ne doute de leurs bonnes intentions, une chose est certaine cependant : il ne s'agit déjà plus d'histoire ».

¹¹²² C'est un leitmotiv qui date de Mao. Les problèmes de la Chine sont imputables à la présence d'éléments étrangers, jamais aux dirigeants eux-mêmes. Comme l'explique Xi Jinping, *The Governance of China*, trad. non signée, Beijing, Foreign Languages Press, 2014, p. 189 : « Since the Opium War of the 1840s the Chinese people have long cherished a dream of realizing a great national rejuvenation and building China into a strong, democratic and harmonious modern socialist country – the highest and most fundamental interests of the nation. China used to be a world economic power. However, it missed its chance in the wake of the Industrial Revolution and the consequent dramatic changes, and thus was left behind and suffered humiliation under foreign invasion. Things got worse especially after the Opium War,

nouvelle forme de gouvernance, vers un nouveau *tianxia*, grâce auquel, sous la direction chinoise, le monde ne connaîtra que bonheur et prospérité¹¹²³. Ce faisant, elle unit les membres de sa communauté : « The tens of millions of overseas Chinese across the world are all members of the Chinese family. In the best of Chinese traditions, generations of overseas Chinese never forget their home country, their origins, or the blood of the Chinese nation flowing in their veins¹¹²⁴ ».

La Chine se flatte de mener sa politique extérieure (Hong Kong et Taïwan sont pour elle des enjeux de politique intérieure) par des fins non violentes. Ancienne victime des pays impérialistes, elle prétend pouvoir s'imposer comme la première puissance hégémonique qui poursuit à la fois ses propres intérêts et ceux de la paix mondiale. Sera-t-elle à la hauteur, le temps venu ? L'histoire des empires ne laisse présager rien de bon.

13. Dans la brousse

13.1 Le goût de l'aventure. La société libérale atrophie, atomise. L'impérialisme des empires servira d'occasion aux ennuyés de partir à l'aventure. S'enrôler, rejoindre les services secrets, devient le moyen de multiplier les exploits dans de nouvelles contrées, de se redécouvrir soi-même, de donner libre cours aux pulsions refoulées et d'échapper à la morosité des affaires. Le monde offre au colon une terre informe qu'il peut s'amuser à modeler¹¹²⁵. À l'étranger, en Orient,

when the nation was plagued by poverty and weakness, allowing others to trample upon and manipulate us. China has stood up. It will never again tolerate being bullied by any nation. Yet it will never follow in the footsteps of the big powers, which seek hegemony once they grow strong ». Il s'ensuit que toutes les critiques qui ne partagent la ligne de parti et qui portent sur, disons, la gestion de la pandémie, la politique étrangère, etc., relèvent de l'impérialisme occidental « américain ».

¹¹²³ *Ibid.*, p. 62 : « To realize the Chinese Dream, we must pursue peaceful development. We will always follow the path of peaceful development and pursue an opening-up strategy that brings mutual benefits. We will concentrate both on China's development and on our responsibilities and contributions to the world as a whole. We will bring benefits to both the Chinese people and the people of the whole world. The realization of the Chinese Dream will bring the word peace, not turmoil, opportunities, not threats ».

¹¹²⁴ *Ibid.*, p. 69.

¹¹²⁵ E. M., Forster, *A Passage to India*, Londres, Penguin, 2015, p. 41 : « Englishmen like posing as gods ».

en Inde ou en Afrique, la vie redevient un jeu, un grand jeu comme l'écrira Rudyard Kipling dans *Kim*, un univers dans lequel le civilisé s'affranchit des bornes étroites de la société libérale et se crée une nouvelle identité :

All that while he felt, though he could not put it into words, that his soul was out of gear with its surroundings – a cog-wheel unconnected with any machinery, just like the idle cog-wheel of a cheap Beheea sugar-crusher laid by in a corner. [...] “I am Kim. I am Kim. And what is Kim ?” His soul repeated again and again¹¹²⁶.

Cette vie idéale débarrassée du superflu mondain sera pourtant présentée comme un fardeau, le fardeau de l'homme blanc ; fardeau de ceux à qui il incombe de posséder et de civiliser les peuplades inférieures : « Mus par le sentiment d'être inutiles au monde de la vieille Europe, ils se ruent vers le “continent noir” pour devenir une race de maîtres¹¹²⁷ ». Edward Saïd cite ce poème de Kipling :

Now, this is the road that the White Men tread
When they go to clean a land –
Iron underfoot and the vine overhead
And the deep on either hand.
We have trod that road – and a wet and windy road –
Our chosen star for guide.
Oh, well for the world when the White Men tread
Their highway side by side¹¹²⁸!

Comme l'écrit Marcel Gauchet, « [l]e fait que le “fardeau de l'homme blanc” relève ou de l'hypocrisie ou du racisme n'a pas empêché quelques-uns des Anglais les plus valeureux de porter le fardeau en toute honnêteté et de se faire les fous tragiques et donquichottesques de

¹¹²⁶ Rudyard Kipling, *Kim*, Londres, Macmillan & Co, 1958, p. 403. Sur le jeu, voir, p. 4 : « [B]ut what he loved was the game for its own sake » ; « But now he was playing for larger things – the sheer excitement and the sense of power » (p. 67) ; « Sooner or later, if he chose, he could escape into great, formless India, beyond tents and padres and colonels » (p. 134) ; « He considered the years to come when Kim would have been ended and made to the Great Game that never ceases day and night, throughout India » (p. 250) ; « We of the Game are beyond protection. If we die, we die » (p. 286) ; « When everyone is dead the Great Game is finished. Not before » (p. 316).

¹¹²⁷ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 161.

¹¹²⁸ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, trad. de Catherine Malamoud, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2005, p. 387. W.E.B Du Bois, *Writings*, New York, The Library of America, 1986, p. 929 : « Down the dark forests of inmost Africa sailed this modern Sir Galahad, in the name of “the noble-minded men of several nations,” to introduce commerce and civilization. What came of it ? “Rubber and murder, slavery in its worst form” ». Pour un cas récent voir le livre douteux de Nigel Biggar, *Colonialism : A Moral Reckoning* (2023, William Collins).

l'impérialisme¹¹²⁹ ». Saïd accusera T. E. Lawrence d'être le plus éminents de ces fous, dernier rejeton d'une longue tradition de prétendus experts sur l'Orient, cet espace géographique constitué par l'imaginaire¹¹³⁰. Lawrence aurait cherché à « stimuler l'Orient (sans vie, sans temps, sans force), le mettre en mouvement » ; il aurait ensuite voulu « imposer à ce mouvement une forme essentiellement occidentale » ; enfin, pour protéger cette vision personnelle du démenti de l'histoire, il aurait développé un regard rétrospectif qui « comporte un puissant sens de l'échec et de la trahison¹¹³¹ ».

Lawrence a commencé sa mission « mandé vers ces Arabes en étranger, incapable de penser leurs pensées ou de souscrire à leurs croyance, obligé seulement par devoir de les entraîner et d'assurer le succès de tous les mouvements quand ils seraient conformes à l'intérêt de l'Angleterre en guerre¹¹³² ». Il n'a jamais pu complètement embrasser une nouvelle identité : « Dans mon cas particulier, un effort, prolongé pendant des années, pour vivre dans le costume des Arabes et me plier à leur moule mental m'a dépouillé de ma personnalité anglaise ; j'ai pu ainsi considérer l'Occident et ses conventions avec des yeux neufs – en fait, cesser d'y croire. Mais comment se faire une peau arabe ? Ce fut, de ma part, affectation pure » (vol. 1 ,p. 31). Ni anglais, ni arabe, il flotte dans une indétermination qui confine à la folie : « Ayant dépouillé une forme sans en acquérir de nouvelle, j'étais devenu semblable au légendaire cercueil de Mohammed. Le résultat devait être un sentiment d'intense solitude accompagnée de mépris non pour les autres, mais pour tout ce qu'ils font » ; « [L]a folie alors était proche. Elle est proche, je crois, de tout homme qui peut voir

¹¹²⁹ Marcel Gauchet dans *L'Avènement de la démocratie*, op. cit., vol. 3, p. 485.

¹¹³⁰ L'orientalisme est la « pratique discursive qui donne à un ensemble de catégories culturelles imaginaires l'unité autoréférentielle d'une vérité institutionnelle », comme le remarque Jean-Yves Heurtebise, *Orientalisme, occidentalisme et universalisme*, Paris, MA, 2020, p. 24.

¹¹³¹ Edward W. Saïd, op. cit., p. 403.

¹¹³² T. E. Lawrence, *Les Sept Piliers de la sagesse*, trad. de Charles Mauron, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969, vol. 1, p. 29. Désormais, les indications à ce roman seront indiquées entre parenthèses.

simultanément l'univers à travers les voiles de deux coutumes, de deux éducations, de deux milieux » (vol. 1, p. 30).

Le gros de l'argumentation de Saïd porte sur le prologue du livre (chapitres 1-7) de Lawrence, dans lequel l'auteur présente le but de la Révolte, les objectifs de l'Angleterre, etc. Les autres évènements, certains très romancés (la découverte par Lawrence de Fayçal, les trahisons, etc.), ne sont jamais mentionnés¹¹³³. En fait, à plusieurs reprises Lawrence tourne en dérision ce prétendu savoir orientaliste : « Il est humiliant de voir que notre expérience livresque de tous les pays et de tous les siècles nous laisse encore avec des préjugés de blanchisseuse, sans l'habileté verbale d'une blanchisseuse pour s'entendre avec les étrangers » (vol. 2, p. 55) ; « Les Français sont partis d'une doctrine analogue (dogme plutôt que secret instinct) qui fait du Français la perfection humaine : mais ils n'ont pas cessé d'encourager leurs sujets à les imiter. Évidemment, pensent-ils, un indigène n'atteindra jamais leur niveau, mais sa valeur sera d'autant plus grande qu'il en approchera davantage » (vol. 2, p. 56) ; « Je n'avais jamais oublié pourtant ma qualité d'étranger ni l'incongruité qu'il y a à venir plaider chez autrui la cause de la liberté nationale » (vol. 2, p. 175).

Nous retrouverons Lawrence plus loin, dans un autre contexte. Je tenais à le mentionner parce qu'il a donné à l'histoire l'un de ces prototypes qui, au nom d'une morale pleine d'esprit chevaleresque, jugeait bon de faire la guerre à l'étranger. Il s'est plié aux règles du grand jeu et il a perdu, faute d'avoir su se perdre.

¹¹³³ Alexander Lyon Macfie, « Representations of Lawrence of Arabia », *Journal of Postcolonial Writing*, vol. 43, 2007, p. 79.

13.2 Leçons de violence. Au nom de l'Empire, des gens pétillants d'ambition ou en mal de vivre quittent leur pays et se lancent dans l'inconnu. La plupart ont les illusions du lord Jim de Joseph Conrad :

He saw himself saving people from sinking ships, cutting away masts in a hurricane, swimming through a surf with a line ; or as a lonely castaway, barefooted and half naked, walking on uncovered reefs in search of shellfish to stave off starvation. He confronted savages on tropical shores, quelled mutinies on the high seas, and in a small boat upon the ocean kept up the hearts of despairing men – always an example of devotion to duty, and as unflinching as a hero in a book¹¹³⁴.

D'autres, comme Ferdinand Bardamu dans *Voyage au bout de la nuit*, sur l'*Amiral-Bragueton*, anticipent de grandes rapines : « Nous voguions vers l'Afrique, la vraie, la grande ; celle des insondables forêts, des miasmes délétères, des solitudes inviolées, vers les grands tyrans nègres vautrés aux croisements de fleuves qui n'en finissent plus. Pour un paquet de lames "Pilett" j'allais trafiquer avec eux des ivoires longs comme ça, des oiseaux flamboyants, des esclaves mineures. C'était promis. La vie quoi¹¹³⁵ ! ».

Amère déception. Sur plusieurs plans. Avant tout, parce que les colonisateurs dévastent les pays qu'ils civilisent et déciment les populations autochtones qu'ils exploitent sauvagement et qu'ils « éduquent ». Le colon croit qu'il n'a pas d'autre choix que de recourir à la violence pour maintenir l'ordre et faire travailler « son bétail », en suivant l'expression de Gide, dont les impressions dans le *Voyage au Congo* abondent en descriptions indignées :

Moins le blanc est intelligent, plus le noir lui paraît bête. L'on juge un malheureux administrateur, envoyé trop jeune et sans instruction suffisante, dans un poste trop reculé. Il y eût fallu telle force de caractère, telle valeur morale et intellectuelle, qu'il n'avait pas. À défaut d'elles, pour imposer aux indigènes, on recourt à une force précaire, spasmodique et dévergondée. On prend peur ; on s'affole ; par manque d'autorité naturelle, on cherche à régner par la terreur. On perd prise, et bientôt plus rien ne suffit à dompter le mécontentement grandissant des indigènes, souvent parfaitement doux, mais que révoltent et poussent à bout les injustices, les sévices, les cruautés.

¹¹³⁴ Joseph Conrad, *Lord Jim*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 5.

¹¹³⁵ Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1952, p. 123. Désormais, les indications à ce roman seront indiquées entre parenthèses. Voir aussi *Onitsha* de J. M. G. Le Clézio, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1991, p. 29-35, p. 82-86.

Inutile de dire que ces hommes dans la forêt, non surveillés, ne se livrent que le moins possible à un travail qui leur est si mal rétribué. De là les châtiments par lesquels le représentant de la Forestière s'efforce de les rappeler au sentiment du *devoir*.

Il m'apparaissait aussi qu'il craignait d'avoir été trop loin dans l'approbation, la veille, après lecture de ma lettre, et que c'est contre cette approbation même qu'il protestait. Car, sitôt après il verse dans l'approbation de la politique brutale envers les noirs, affirmant qu'on n'obtenait rien d'eux qu'avec des coups, des exemples, fussent-ils sanglants. Il alla jusqu'à dire que lui-même, certain jour, avait tué un nègre ; puis ajouta bien vite que c'était un cas de légitime défense non de lui-même, mais d'un ami, qui sinon eût été sûrement sacrifié. Puis dit qu'on ne pouvait se faire respecter des noirs qu'en se faisant craindre, et parla d'un confrère, le docteur X., celui même qui l'avait précédé à Nola, qui traversant pacifiquement le village de Katakuo (ou Catapo) que nous avions traversé la veille, fut pris, ligoté, mis à nu, peinturluré de la tête aux pieds, et qu'on força de danser au son du tam-tam deux jours durant¹¹³⁶.

Amère déception aussi parce que le colon découvrira avec horreur dans la brousse que la civilisation au nom de laquelle il justifie la supériorité de son empire n'est qu'un vernis fragile qui cache la part irrationnelle de violence, l'inaltérable nudité d'une cruauté qu'il croyait « sauvage » mais qui réside en lui. Discours qui dénonce la destruction du darwinisme social, mais qui en reprend l'axiome : l'homme est une créature bestiale à l'équilibre mental précaire et à la santé fragile. Le moindre relâchement le ramène à sa nature prédatrice. Encore dans Céline :

Dans le froid d'Europe, sous les grisailles pudiques du Nord, on ne fait, hors les carnages, que soupçonner la grouillante cruauté de nos frères, mais leur pourriture envahit la surface dès que les émoustille la fièvre ignoble des Tropiques. C'est alors qu'on se déboutonne éperdument et que la saloperie triomphe et nous recouvre entiers. C'est l'aveu biologique. Dès que le travail et le froid ne nous astreignent plus, relâchent un moment leur étau, on peut apercevoir des Blancs, ce qu'on découvre du gai rivage, une fois que la mer s'en retire : la vérité, mares lourdement puantes, les crabes, la charogne et l'étron (p. 124).

En 1929, Kipling avait écrit la nouvelle *The Mark of the Beast*, qui faisait état elle aussi de cette part démoniaque de la nature humaine et des forces mystérieuses qui la guident. C'est un topos romantique (chrétien : le péché originel, etc.) adapté aux circonstances du temps, rendu sur un mode réaliste et comique dans *Le Double* de Dostoïevski, fantastique dans Robert Louis

¹¹³⁶ André Gide, *Journal 1939-1949. Souvenir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 692-693, p. 740 et p. 761. Cette indignation a cependant ses limites, comme l'atteste cette citation : « Car, tout au contraire de ce que certains ont pu dire, ce n'est nullement contre l'administration que je m'élève ; je ne déplore que son impuissance en face de ces maux que je signale ; et cet article n'a d'autre but que de tâcher de lui prêter main-forte » (p. 1032).

Stevenson. Céline rédige son roman entre 1927 et 1933. Trente ans avant lui, Joseph Conrad avait décrit le même « aveu biologique ». Une première fois dans la nouvelle *An Outpost of Progress*, publiée en 1897¹¹³⁷. Kayerts et Carlier, deux spécimens ratés de la civilisation, débarquent en Afrique avec l'espoir de s'enrichir en trafiquant de l'ivoire : « It was an exceptional opportunity for them to distinguish themselves and to earn percentages on the trade » (p. 234). La jungle suce rapidement leur énergie, ils délèguent leur travail à Makola et ils se sentent peu à peu observés et menacés par la vie sauvage qui les entoure et qui les renvoie à leur nature première :

And now, dull as they were to the subtle influences of surroundings they felt themselves very much alone, when suddenly left unassisted to face the wilderness; a wilderness rendered more strange, more incomprehensible by the mysterious glimpses of the vigorous life it contained. The courage, the composure, the confidence; the emotions and principles; every great and every insignificant thought belongs not to the individual but to the crowd: to the crowd that believes blindly in the irresistible force of its institutions and of its morals, in the power of its police and of its opinion. But the contact with pure unmitigated savagery, with primitive nature and primitive man, brings sudden and profound trouble into the heart. To the sentiment of being alone of one's kind, to the clear perception of the loneliness of one's thoughts, of one's sensations – to the negation of the habitual, which is safe, there is added the affirmation of the unusual, which is dangerous; a suggestion of things vague, uncontrollable, and repulsive, whose discomposing intrusion excites the imagination and tries the civilised nerves of the foolish and the wise alike (p. 235-236).

Incapables de se tolérer l'un et l'autre, poussé à bout, Kayerts, dans un moment de folie et d'égarement, finit par tuer Carlier, après une rixe absurde. Ce meurtre est une leçon : « His old thoughts, convictions, likes and dislikes, things he respected and things he abhorred, appeared in their true light at last! Appeared contemptible and childish, false and ridiculous » (p. 255) ; « He, Kayerts, was a thinking creature. He had been all his life, till that moment, a believer in a lot of nonsense like the rest of mankind – who are fools ; but now he thought! He knew! He was at peace; he was familiar with the highest wisdom! » (p. 255). Sagesse insoutenable : l'homme, au plus profond de lui, est un tueur. Kayerts entend le bateau à vapeur qui le ramènerait à la civilisation : « Progress was calling to Kayerts from the river. Progress and civilisation and all

¹¹³⁷ Joseph Conrad, *The Nigger of the 'Narcissus' and Other Stories*, Londres, Penguin, 2007. Désormais, les indications à ce roman seront indiquées entre parenthèses.

virtues. Society was calling to its accomplished child to come, to be taken care of, to be instructed, to be judged, to be condemned; it called him to return to that rubbish heap from which he had wandered away, so that justice could be done » (p. 256). Le directeur de la Great Civilizing Company (« since we know that civilisation follows trade », p. 257) le trouvera la langue tirée, moqueur, pendu.

Un an plus tard, Conrad écrit *Heart of Darkness* qui reprend les mêmes thèmes¹¹³⁸. Charles Marlowe raconte au narrateur son voyage dans l'Afrique subsaharienne. Il décrit la misère des habitants : « Ils mourraient lentement – c'était bien clair. Ce n'étaient pas des ennemis, pas des criminels, ce n'était rien de terrestre maintenant – rien que des ombres noires de maladie et de famine, gisant confusément dans la pénombre verdâtre » (p. 105). Marlowe doit retrouver Kurtz, un trafiquant d'ivoire établi dans la jungle, « un homme remarquable » (p. 108) comme le dira le comptable en chef de la compagnie (chez ce dernier cependant « tout en lui était commun, le teint, les traits, les manières, la voix. Il était de taille moyenne, avec un corps quelconque », p. 112), qui ne donne plus de signes de vie. Selon le directeur du Poste central, Kurtz est « un homme exceptionnel, de la plus grande importance pour la Compagnie » (p. 114) ; « C'est un prodige. [...] Il a une mission de charité, de science, de progrès, et du diable sait quoi d'autre » (p. 119). Le colonialisme est vanté à son tour : « Chaque poste devait être un phare sur la voie du progrès, un centre de commerce, bien sûr, mais aussi d'humanisation, d'amélioration, d'instruction » (p. 131-132). Mais peu à peu, Marlowe et son équipe s'enfoncent dans la brousse, loin du halo protecteur du progrès et de la civilisation : « C'était l'immobilité d'une force implacable appesantie sur une intention inscrutable. Cela vous regardait d'un air vengeur » (p. 132-133). Marlowe retrouve un Kurtz qui s'est abandonné à cette force : « Elle l'avait pris, aimé, étreint, était entrée dans ses

¹¹³⁸ *Idem, Au cœur des ténèbres*, trad. de J. -J. Mayoux, Paris, Garnier-Flammarion, 1989. Désormais, les indications à ce roman seront indiquées entre parenthèses.

veines, avait consumé sa chair » (p. 156). Il s'est abandonné aux « instincts oubliés de la brute, le souvenir de passions monstrueuses à satisfaire » (p. 184), ce qui ne pouvait que rendre son âme folle. La vérité découverte par Kurtz, la révélation qui fait de lui un homme nouveau, la vérité qu'il a trouvée en lui et qu'il promettait d'ériger en système avant de perdre la tête se résume en un mot : « l'horreur » (p. 191).

14. Violence révolutionnaire

14.1 De l'autre côté. La violence est là, tapie en soi, et le ou la téméraire qui oserait s'y abandonner sombrera dans la folie. Pessimisme de Conrad ? Réalisme ? Fantaisie ? Je ne sais pas. L'important est de remarquer qu'en faisant de la violence une puissance incontrôlable, une force écrasante de la nature humaine, Conrad renversera sur sa tête l'opinion révolutionnaire selon laquelle la violence est une accoucheuse féconde.

On aperçoit tout de suite le défi du révolutionnaire : comment expliquer que cette violence révolutionnaire ne relève pas de l'horreur elle aussi ? Pour se tirer d'embarras, certains philosophes emploieront toutes les ressources de leur intelligence pour arriver à une solution amusante : suggérer que la violence révolutionnaire – et elle seule – n'est pas de la violence, mais bien autre chose, par conséquent souhaitable et légitime. Marcuse a donné de cette mythologie une version caricaturale, où se mêle toujours l'arbitraire de la terminologie :

Il faut distinguer entre violence et force révolutionnaire. Dans la situation contre-révolutionnaire actuelle, la violence est l'arme du Système ; elle joue partout, dans les institutions et les organisations, au travail et dans le divertissement, dans la rue et sur la route, en plein ciel. En revanche, la force révolutionnaire destinée à mettre un terme à cette violence n'existe pas aujourd'hui¹¹³⁹.

¹¹³⁹ Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, trad. de Didier Coste, Paris, Seuil, 1973, p. 31. À l'opposé, dans l'autre camp, on pourrait citer ce passage de Julien Freund, qui, dans sa méfiance justifiée de l'enthousiasme révolutionnaire, est d'une indulgence extrême pour l'armée, dans *L'Essence du politique*, *op. cit.*, p. 514 : « La force est apparue comme le développement normal et naturel de notre activité. On peut la contrôler, la calculer, l'évaluer ; les forces s'additionnent. La puissance, au contraire se multiplie, elle rayonne. On peut, si l'on veut, opposer la physique de la force à la métaphysique de la puissance. À la lumière de cette distinction il est possible de donner une définition claire de la violence : elle n'est pas, comme on le croit généralement, un abus de la force ; mais un abus de

Le père de cette mythologie, l'auteur cité dans tous les livres, est Georges Sorel, le théoricien du syndicalisme révolutionnaire. Sorel, s'appuyant sur Proudhon, estimait que la force était le moteur de la vie¹¹⁴⁰. Contre l'économisme marxiste (fin inéluctable inscrite dans les lois de l'économie), contre le penchant intellectuel de Marx (penchant vain pour la théorie), il jugeait que l'essence de la pensée de Marx était dans la mystique du prolétariat et qu'il revenait à ce groupe d'élus, cette élite, au nom de cette force, d'apporter au monde de nouvelles valeurs en faisant la révolution.

Pour expliquer sa théorie, Sorel recourt à l'histoire. Il oppose des périodes décadentes à des moments d'effervescence. Les premières sont marquées par l'intellectualisme des grands maîtres : « On pourrait, je crois, se représenter la philosophie par l'image suivante : quelques feux allumés par des hommes d'un génie extraordinaire, en des instants d'heureuse inspiration, vacillent

la puissance. Elle est puissance corrompue ou déchaînée ou parfois poussée volontairement à l'outrance. Non que la force serait innocente, puisqu'il n'y a pas de puissance sans forces, mais elle se laisse réglementer et discipliner par des formes, c'est-à-dire elle s'exerce en général dans le respect des normes et conventions de la légalité. La violence, par contre, instinctive et passionnelle par nature, épouvante, massacre, égorge, supplice et bouleverse tout dans la confusion. Une armée disciplinée est l'image typique de la force, une masse soulevée et tumultueuse est celle de la violence. Non seulement la manifestation de la force permet de faire obstacle au déferlement de la violence, mais il peut y avoir directement antagonisme entre elles, justement parce que le recours à la violence a en général pour but de rompre un rapport de forces établi. Il en est ainsi de la violence révolutionnaire[.] » Freund reconnaît cela dit ce que ces distinctions ont d'artificiel pour comprendre l'histoire. Ses définitions relèvent de l'idéaltype.

¹¹⁴⁰ Pierre-Joseph Proudhon, *La Guerre et la Paix*, 1869, [https://fr.wikisource.org/wiki/La Guerre et la Paix \(Proudhon\)/Texte entier](https://fr.wikisource.org/wiki/La_Guerre_et_la_Paix_(Proudhon)/Texte_entier), p. 16 : « J'ai entrepris de réhabiliter un droit honteusement méconnu par tous les juristes, sans lequel ni le droit des gens, ni le droit politique, ni le droit civil, n'ont de vraie et solide base : ce droit est le *droit de la force*. J'ai soutenu, prouvé, que ce droit de la force, ou du plus fort, dont le nom est pris chaque jour comme une ironie de la justice, est un droit réel, aussi respectable, aussi sacré que tout autre droit, et que c'est sur ce droit de la force, auquel la conscience humaine, en dépit des divagations de l'école, a cru dans tous les temps, que repose en définitive l'édifice social. Mais je n'ai pas dit pour cela que la force fût le droit, qu'elle fût tout le droit, ni qu'elle fût préférable en tout à l'intelligence. J'ai protesté, au contraire, contre de pareilles erreurs ». Aussi, p. 90-91 : « La guerre est une des puissances de notre âme ; elle a sa phénoménalité dans notre âme. Tout ce qui compose notre avoir intellectuel et moral, tout ce qui constitue notre civilisation et notre gloire, se crée tour à tour et se développe dans l'action fulgurante de la guerre et sous l'incubation obscure de la paix ». Sorel a écrit un long article sur Proudhon, intitulé « *La Guerre et la Paix*. Essai d'exégèse proudhonienne », disponible dans *Société d'étude sonégienne*, 2001, n° 19. Les passages de Proudhon font penser à Charles de Gaulle, *Le Fil de l'épée*, Paris, Perrin, 2015, p. 33 : « Sans la force, en effet, pourrait-on concevoir la vie ? Qu'on empêche de naître, qu'on stérilise les esprits, qu'on glace les âmes, qu'on endorme les besoins, alors, sans doute, la force disparaîtra d'un monde immobile. Sinon, rien ne fera qu'elle ne demeure indispensable. Recours de la pensée, instrument de l'action, condition du mouvement, il faut cette accoucheuse pour tirer au jour le progrès. Pavois des maîtres, rempart des trônes, bélier des révolutions, on lui doit tour à tour l'ordre et la liberté ».

au milieu du brouillard ; très peu de personnes songent à se diriger sur ces phares ; la masse médiocre navigue au hasard, en bavardant¹¹⁴¹ ». La société française libérale, depuis le règne de Louis-Philippe d'Orléans, n'a plus de cohésion sociale, mais les masses n'ont pas encore en tête le plan de l'avenir. Sorel donne à cet intermède plein d'incertitude le nom de « dissolution » : « C'est le moment le plus atroce de l'existence des sociétés. Tout se réunit pour désoler les hommes de bien : prostitution des consciences, triomphe des médiocrités, confusion du vrai et du faux, agiotage des principes, bassesse des passions, lâcheté des mœurs, oppression de la vérité, récompense au mensonge, à la courtoisie, au charlatanisme et au vice¹¹⁴²... ». La seule avenue, comme l'enseigne l'histoire du christianisme pendant le déclin de l'Empire romain, est d'administrer à ce cadavre un électrochoc. Sorel cite Mme de Staël : « Il faut des secousses violentes pour porter l'esprit humain sur des objets nouveaux ; ce sont les tremblements de terre, les feux souterrains, qui montrent aux regards de l'homme les richesses dont le temps seul n'eût pas suffi pour creuser la route¹¹⁴³ ». La violence a une mission créatrice qui est de donner consistance au tissu social, qui ne serait autrement qu'un fade mélange. Mais Sorel précise rapidement, pour qu'on ne se méprenne pas sur ses intentions : « Ce sont les violences prolétariennes qui permettent seules le développement d'une telle révolte qu'on juge si paradoxale au premier abord. La valeur historique de ces violences apparaît ainsi comme ayant une extrême importance¹¹⁴⁴ ».

La même année que *Les Illusions du progrès*, Sorel publie ses *Réflexions sur la violence*, dans lesquelles l'auteur complète sa définition de la violence. Cette violence révolutionnaire,

¹¹⁴¹ Georges Sorel, *Les Illusions du progrès*, 1921, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6679c?rk=21459;2>, p. 331.

¹¹⁴² *Ibid.*, p. 378-379.

¹¹⁴³ *Ibid.*, p. 237.

¹¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 317.

avance Sorel, ne doit pas être confondue avec la force de l'État (celle des bourgeois et des idéologues) qui cherche à imposer un ordre social¹¹⁴⁵. Elle sera grecque, comme dans les épopées homériques : « unselfish, heroic, disciplined, devoid of all material consideration. It would be informed by ethical values engendering “an entirely epic state of mind”¹¹⁴⁶ ». Le prolétariat en effet est la seule classe désintéressée, elle ne se préoccupe de rien sinon du salut de la civilisation¹¹⁴⁷. Mais ce salut, il faut bien le comprendre, ne trouve pas sa fin dans la construction d'une nouvelle société (elle ne serait alors qu'une utopie à construire par la force d'État), mais dans la lutte elle-même. Comme le remarquera Ernesto Laclau, la justification de l'action du prolétariat ne relève plus d'un programme, mais de la capacité à provoquer des effets qui lui sont extérieurs¹¹⁴⁸. En donnant libre cours à sa violence, le prolétariat sauve la société de la décadence. Sorel suit encore Proudhon : la guerre de la société bourgeoise est une infamie, un sanglant gaspillage de vies humaines et de ressources. Mais il existe une autre guerre, une guerre noble, une guerre juste qui n'a pas d'autre fin qu'elle-même, loin des mains avaries des politiciens et des banquiers, et qui

¹¹⁴⁵ *Idem, Reflections on Violence*, éd. de Jeremy Jeannings, New York, Cambridge University Press, 1999, p. 165 : « Sometimes the terms “force” and “violence” are used in speaking of acts of authority, sometimes in speaking of acts of revolt. It is obvious that the two cases give rise to very different consequences. I think that it would be better to adopt a terminology which would give rise to no ambiguity, and that the term “violence” should be employed only for the second sense ; we should say, therefore, that the object of force is to impose a certain social order in which a minority governs, while violence tends to the destruction of that order. The bourgeoisie have used force since the beginning of modern times, while the proletariat now reacts against the middle class and against the State by violence ». Si on relit la citation de Marcuse on comprendra ce qu'il y a de difficile à s'orienter dans tous ces textes. Au fond, Marcuse a repris Sorel, mais il a inversé les termes, faisant de la force le moyen d'émancipation contre la violence de l'État.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, p. XVII.

¹¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 85 : « Proletarian violence, carried on as a pure and simple manifestation of the sentiment of class struggle, appears thus as a very fine and heroic thing; it is at the service of the immemorial interests of civilization ; it is not perhaps the most appropriate method of obtaining immediate material advantages, but it may save the world from barbarism ».

¹¹⁴⁸ Ernesto Laclau, *La Guerre des identités*, op. cit., p. 136 : « Si c'est le moment de la violence comme telle qui enrayer le processus de décadence sociale, et non la victoire de l'un des deux pôles de la confrontation, c'est donc la reproduction de la violence comme fin en soi qui constitue l'objectif réel. Ce qui veut dire d'une part, que la violence prolétarienne peut devenir un instrument de régénération de la bourgeoisie elle-même [...]. Chez Sorel, la logique est poussée à ses dernières conséquences : l'action (la violence) est de plus en plus dissociée de ses propres contenus et jugée uniquement sur l'effet qu'elle exerce sur l'identité des acteurs ».

permet à l'individu de vivre pleinement en tant qu'individu et de découvrir la loi morale dans le sublime de l'insurrection. Moments rares qui se comptent sur une main : Homère, la Renaissance et la Révolution française. Sorel compare l'héroïsme des soldats de la liberté à la mécanisation des troupes royalistes :

In the wars of Liberty each soldier considered himself as an *individual* having something of importance to do in battle, instead of looking upon himself as simply one part of the military mechanism entrusted to the supreme direction of a leader. In the literature of those times one is struck by the frequency with which the *free men* of the republican armies are contrasted with the automatons of the royal armies¹¹⁴⁹.

Les officiers révolutionnaires, soutient Sorel, se contentaient de subvenir aux besoins matériels des troupes. La discipline suscitait spontanément l'adhésion générale. Le bien-être de tous était dans tous les cœurs, car chacun estimait qu'en se battant pour lui, il se battait pour les autres. Et Sorel d'ajouter que cet état d'esprit, cet héroïsme s'observe aujourd'hui dans le prolétariat quand il songe à la grève générale :

The same spirit is found in the working-class groups who are enthusiastic about the general strike; these groups, in fact, picture the revolution as an immense uprising which can again be defined as individualistic: each one marching with as much fervour as possible, each acting on his own account, and hardly troubling to subordinate his conduct to a carefully drawn up overall plan. [...] This movement becomes understandable when we bear in mind the preceding explanations ; for the general strike, like the wars of Liberty, is the most striking manifestation of individualistic force in the rebellious *masses*¹¹⁵⁰.

La grève générale du prolétariat sera la prochaine démonstration de violence révolutionnaire. Ce n'est pas une utopie : elle ne se fixe aucun objectif, personne ne peut se l'approprier. C'est un mythe qui se présente en bloc, faisceau de symboles et d'images auquel on participe de tout son être, loin des manuels et des abstractions philosophiques. Toute construction planifiée s'avérerait une dénaturation. La violence révolutionnaire prolétarienne est complètement désintéressée, ce qui

¹¹⁴⁹ Georges Sorel, *op. cit.*, p. 240.

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 241 et p. 243.

garantit son excellence¹¹⁵¹. En plongeant l'individu dans une mentalité épique, elle l'oriente vers un renouveau social plein de promesses dont il ne sait rien, sinon qu'elle est nécessaire.

14.2 Violence et justice. Le philosophe Walter Benjamin emprunte à Sorel dans son essai *Toward a Critique of Violence*. Cette influence cela dit est plutôt limitée, parce que Benjamin n'est pas intéressé par l'héroïsme des temps grecs et la discipline des soldats de la révolution. Sa réflexion (pour le non-philosophe que je suis : hermétique, confuse et parfois incompréhensible) porte sur les rapports entre la violence comme justice et le droit comme violence conservatrice. Sorel opposait la force de l'État à la violence révolutionnaire, mettant l'accent sur l'altruisme de la seconde. Benjamin s'interroge : cette gratuité est-elle possible ? Comment échapper aux mécanismes de la loi ? *Toward a critique of violence* essaye de dégager les conditions d'une « violence pure » capable de mettre fin à la « force mythique ».

Benjamin commence son essai en expliquant que le droit naturel et le droit positif ne se préoccupent pas de justice mais de calculs et d'intérêts, la justice étant incalculable¹¹⁵². Ils ont pour but de créer et de préserver les lois. Dans cette perspective, la violence de l'État, violence dont l'État a et cherche à maintenir le monopole, cette violence est seulement conçue comme un moyen pour atteindre une fin¹¹⁵³. Par conséquent, on ne saurait mener une réflexion sur la violence seulement à partir du droit ; pour bien comprendre la violence, pour sauver la violence du droit, il

¹¹⁵¹ *Ibid.*, p. 248 : « This striving toward excellence, which exists in the absence of any personal, immediate or proportional reward, constitutes the secret virtue that assures the continued progress of the world ».

¹¹⁵² Jacques Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 38 : « La justice est incalculable, elle exige qu'on calcule avec de l'incalculable ; et les expériences aporétiques sont des expériences aussi improbables que nécessaires de la justice, c'est-à-dire des moments où la *décision* entre le juste et l'injuste n'est jamais assurée par une règle ».

¹¹⁵³ Walter Benjamin, *Toward a Critique of Violence* dans *Reflections*, trad. de Peter Demetz, New York, Schocken Books, 2007, p. 287 : « All violence as a means is either lawmaking or law-preserving. If it lays claim to neither of these predicates, it forfeits all validity. It follows, however, that all violence as a means, even in the most favorable case, is implicated in the problematic nature of law itself ».

faut pouvoir l'étudier quand elle n'est pas seulement un moyen pour accomplir une fin, il ne faut pas s'attarder à ses modes d'application.

Jacques Derrida a identifié les trois distinctions avec lesquelles Benjamin aime jongler. Il y a celle, déjà évoquée, de la violence instituante et de la violence conservatrice du droit. Ensuite, Benjamin différencie la violence fondatrice du droit qu'il appelle « mythique » et la violence destructrice, dite « divine ». Enfin, il différencie la justice comme « principe de toute position divine de but » et la puissance « comme principe de toute position mythique de droit¹¹⁵⁴ ».

Au commencement était la violence divine, la violence souveraine, toujours mystérieuse et inconnaissable¹¹⁵⁵. La violence mythique tire de la violence divine des lois, et ce faisant, en la banalisant, en l'interprétant, en la signifiant, comme l'écrit Benjamin, elle l'abâtardit :

For only mythical violence, not divine, will be recognizable as such with certainty, unless it be in incomparable effects, because the expiatory power of violence is not visible to men. Once again all the eternal forms are open to pure divine violence, which myth bastardized with law. It may manifest itself in a true war exactly as in the divine judgement of the multitude on a criminal. But all mythical, lawmaking violence, which we may call executive, is pernicious. Pernicious, too, is the law-preserving, administrative violence that serves it. Divine violence, which is the sign and seal but never the means of sacred execution, may be called sovereign violence¹¹⁵⁶.

La pensée révolutionnaire (philosophique) consiste à comprendre que cette force mythique, en dépit de sa capacité et de ses prétentions de fonder le droit pour de bon, n'est qu'une des instances médiatisées de la violence divine, et, qu'à ce titre, aucun système, aussi fondé (en droit) semble-t-il (par l'usage de la violence d'État), ne saurait effectivement l'être, la justice souveraine de la

¹¹⁵⁴ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 79.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 130 : « Cela tient à l'essence de la violence divine, de son pouvoir et de sa justice. La violence divine est la plus juste, la plus effective, la plus historique, la plus révolutionnaire, la plus décidable ou la plus décidante. Mais en tant que telle, elle ne se prête à aucune détermination humaine, à aucune connaissance ou "certitude" décidable de notre part. On ne la connaît jamais en elle-même, "comme telle", mais seulement dans ses "effets". Ses effets sont "incomparables" ». Dans ce livre de Derrida, la justice étant indécidable et la déconstruction étant la pensée de l'indécidable, la déconstruction est la philosophie la plus capable de penser la justice, voire la déconstruction est la justice. Pour moi ces syllogismes sont un peu grotesques, mais ils ont de quoi déconcerter les amateurs relativistes de Derrida, comme il le regrette lui-même. Sur le « tournant éthique » de Derrida, voir Richard Bernstein, « The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida », *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 1, 1987.

¹¹⁵⁶ Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 300.

violence divine ne procédant jamais de la légalité et de la puissance de la violence mythique et tout ordre étant réversible. Pour le dire autrement : si la violence divine ne peut faire l'objet d'une quelconque maîtrise, elle reste nonobstant susceptible de se manifester comme force capable de renverser le régime de la violence mythique et de fonder un nouvel ordre, quitte à être de nouveau médiatisée en violence mythique et à servir la violence conservatrice du droit. Ce moment (magique, métaphysique, etc.) où elle surgit vierge à l'histoire est révolutionnaire, c'est un instant « insaisissable », une « décision exceptionnelle qui n'appartient à aucun continuum historique et temporel mais dans lequel pourtant à la fondation d'un nouveau droit *joue*, si on peut dire, sur quelque chose d'un droit antérieur qu'elle étend, radicalise, déforme, métaphorise ou métonymise, cette figure ayant ici les noms de guerre ou de grève générale¹¹⁵⁷ ».

Violence divine qui, comme celle du prolétariat de Sorel, est un don au collectif, un cadeau destructeur qui attaque les mauvais systèmes (il n'est pas question de réformes parlementaires, des marches populaires ou même des guerres de résistance ici) et que l'avenir interprétera à sa juste valeur en produisant le discours de sa légitimation.

15. Problèmes de la révolution¹¹⁵⁸

15.1 Anciennes révolutions. J'ai personnellement l'esprit trop prosaïque pour prendre au sérieux ces théories de Sorel et de Benjamin, mais osons supposer qu'il ne s'agisse pas de simples élucubrations et qu'il faille évaluer leur richesse. D'un point de vue pragmatique, le problème saute aux yeux : comment cette violence divine ou cette violence révolutionnaire prolétarienne parvient-

¹¹⁵⁷ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 98. Pour une critique, Beatrice Hansen, *Critique of Violence*, Londres, Routledge, 2000, p. 23 : « Needless to say [...] his essay fell short of providing an incisive differentiation between just and unjust uses of violence, and therefore, in the final analysis, of offering a credible critique of violence ».

¹¹⁵⁸ Mes idées sur ce sujet sont plus confuses qu'elles ne le sont ailleurs. Je ne maîtrise pas autant les enjeux que je le souhaiterais.

elle à instituer un ordre nouveau et à ne pas renforcer ce qui est déjà-là ? Enfin, quelle est la nature de cet ordre, si le propre de cette violence est d'échapper à toute contingence ? On lit dans Amato Pierandrea :

En toute rigueur, en effet, seul l'État est violent, car c'est uniquement dans son horizon que se pose le problème d'une décision de principe sur la violence. Au contraire, l'*idée* en est étrangère à l'expérience de la révolte, car celle-ci se situe concrètement au-delà de la dialectique (juridique) de la confrontation entre pouvoir constituant et pouvoir constitué qui, elle, fait implicitement de la violence politique l'objet d'une décision préventive¹¹⁵⁹.

Au-delà de l'arbitraire de la terminologie, qu'est-ce que ça veut dire ? Que la révolte, en ne se préoccupant pas des questions de principe sur « la dialectique (juridique) », est plus légitime que n'importe quel pouvoir ? Que le pouvoir, parce qu'il est « mythique », médiation partielle de l'absolu de la violence divine, est forcément une trahison qui usurpe la force ? Ne s'agit-il pas d'une simple vue de l'esprit ? Que la révolte soit plus susceptible de renverser ce pouvoir parce qu'elle est un don, une violence révolutionnaire ; elle est une violence qui ne s'intéresse pas au pouvoir et donc elle est à même de changer et de bâtir un meilleur pouvoir ? Enfin, serait-on porté à croire (comme l'a remarqué Gramsci), il faudra bien que cette révolte, un jour, y pense bien à ces pouvoirs constituant et constitué, elle aussi. À moins qu'elle ne soit pure éloge de la destruction, goût du changement pour le changement, bougisme ? Le cas échéant, nous nous retrouvons avec de nouveaux Netchaïev et la situation du révolutionnaire est encore moins reluisante.

J'aimerais commencer cette section en indiquant ce que ces interrogations ont de relativement nouveau. En effet, la plupart des révolutions de l'histoire ne se préoccupaient pas de ces détails parce qu'elles étaient rétrogrades¹¹⁶⁰. La question de la nature de l'ordre à bâtir était

¹¹⁵⁹ Amato Pierandrea, *La Révolte*, trad. de Luca Salza, France, Lignes, 2011, p. 35.

¹¹⁶⁰ Jacques Ellul, *De la Révolution aux révoltes*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 52 : « La plupart des révolutions jusqu'au XIX^e siècle peuvent donc avoir un double but : ou bien elles sont conservatrices, même rétrogrades, il s'agit de maintenir une situation, et mieux de revenir à un état bien antérieur, réel ou rêvé – ou bien elles sont une volonté de faire obstacle à un avenir prévisible "normal", évalué d'après le présent, pour obtenir quoi ? On ne le sait généralement pas clairement, il n'y a aucun but défini, seulement ce refus ».

déjà donnée : il suffisait de retourner à l'« état normal » des choses (réformer, rénover, restituer), contre le désordre. Prenons quelques exemples. Brutus renverse les Tarquins au nom de la République. Virgile raconte la restauration de Troie. Le petit-fils du prophète Mahomet, Al-Hussein ibn Ali (fils d'Ali et de Fatima Zhara), combat les troupes omeyyades contre ce qu'il estime être l'usurpation de Yazid. Machiavel, s'appuyant sur la théorie des humeurs, juge que pour rétablir l'équilibre dans une cité corrompue il faut purger le corps des excès¹¹⁶¹. La révolte des grands dans Corneille se solde par la réconciliation avec le roi¹¹⁶². Racine condamne le règne glorieux et prospère d'Athalie, parce qu'il est contre l'ordre divin. Joas, qui sera élu pour la remplacer, n'est pas le plus grand des rois, mais il a pour lui le bon droit¹¹⁶³. Comme le signalent tous les auteurs qui écrivent sur le sujet, la révolution, à ses débuts, quand elle devient un phénomène politique, désigne non pas le renversement de la monarchie anglaise par Cromwell, mais la restauration monarchique en 1660. Benjamin Franklin, Thomas Jefferson et John Adams, songeant au sceau officiel des États-Unis d'Amérique, hésitent entre la figuration de Moïse qui sépare les eaux de la Mer Rouge avec la devise : « La Révolte contre les tyrans est obéissance à Dieu » (proposition de Franklin) et une représentation des enfants d'Israël dans le désert avec la devise : « Guidés le jour par un nuage et la nuit par une colonne de feu » (proposition de

¹¹⁶¹ Marie Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 111 : « L'idée de "retour aux principes" permet de traduire en termes d'action politique et institutionnelle la métaphore médicale de la purgation. Le retour est présenté comme une espèce d'altération, c'est-à-dire, au sens aristotélicien du terme, comme une modification des qualités du sujet mais non du sujet lui-même ».

¹¹⁶² Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1948, p. 110 : « Peu importe qui, du roi ou des grands, a le rôle le plus glorieux dans la réconciliation finale. La réconciliation se fait, et elle se fait moyennant le dépouillement de la tyrannie, pour la plus grande gloire de la vraie et bonne royauté ».

¹¹⁶³ Je suis l'analyse classique de Jean Marie Goulemot, *Discours, révolutions et histoire*, Paris, Union générale, 1975, p. 149 : « Mais le tyran abattu, il n'est pas un de ces peuples qui choisisse d'instaurer la république : la révolution fait succéder un prince juste et vertueux au despote. Le peuple redevenu libre, par voie élective ou selon l'ordre légitime de succession, se choisit un nouveau roi. La Révolution n'est donc point création d'un ordre nouveau, ni même une modification radicale du mode d'exercice de la souveraineté, mais retour à l'ordre politique ancien que la tyrannie a perverti ».

Jefferson)¹¹⁶⁴. Selon Thomas Paine, la révolution américaine avait transporté les hommes dans le temps adamique, avant que la tyrannie ne les dépouille de leurs droits¹¹⁶⁵. Les cas se multiplient et finissent de nous convaincre que ces révolutions, encore tributaires de la théorie des cycles circulaires en astronomie, éludaient le problème qui hantera la politique révolutionnaire moderne : comment un nouvel ordre politique prouve-t-il sa légitimité ?

15.2 Souveraineté. Problème qui nous renvoie aux fondements du droit. Ces questions sont difficiles (et fascinantes), mais comme je ne suis pas formé en philosophie du droit et que j'ai toutes les chances de m'y perdre, je vais essayer de passer rapidement et de m'en tenir à certaines grandes généralités.

Des révolutionnaires renversent un ordre, au mépris des normes légales de cet ordre. Pendant la révolution, ils se situent au-dessus des lois, ils suspendent le droit, abrogent la constitution, etc. Mais une fois au pouvoir, ces mêmes révolutionnaires instituent de nouvelles normes, qu'ils cherchent à imposer.

Première question : ce qui relève du droit (légalité, normativité) ressort d'une science particulière (la science juridique) ou doit-on voir dans le droit un simple outil du politique, en dernier ressort arbitraire et irrationnel ? Ce débat oppose normativisme au décisionnisme¹¹⁶⁶. Le décisionnisme (dont Carl Schmitt, malgré son antisémitisme et sa participation au régime nazi,

¹¹⁶⁴ Robert N. Bellah, « La Religion civile en Amérique », *Archives de sciences sociales des religions*, trad. de Gwen Terrenoire, 1973, n° 3, p. 13.

¹¹⁶⁵ Hannah Arendt, *L'Humaine condition*, op. cit., p. 363. Voir aussi François Furet, *La Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2007, p. 833 : « Ainsi le pamphlet de Paine débouche-t-il sur la même conclusion que le traité de John Adams : la guerre 1776 n'est qu'un redoublement de l'acte de fondation des colonies, une conséquence naturelle de l'émigration hors d'Europe, une réaffirmation solennelle de la rupture. Le transfert spatial du XVII^e siècle et l'indépendance de la fin du XVIII^e siècle sont des événements jumeaux, et le second n'a plus de ce fait d'"ancien régime" à liquider, mais seulement une puissance étrangère à vaincre ».

¹¹⁶⁶ Voir l'article « Normativisme et décisionnisme » dans le *Dictionnaire de philosophie politique* de Philippe Raynaud et Stéphane Rials.

reste encore aujourd'hui l'incontournable maître) estime qu'une norme est incapable de se valider par elle-même (d'exercer son pouvoir contraignant) par la seule force du devoir-être (comme semble le soutenir Hans Kelsen) : « Il manque (à la norme) la présence d'une autorité qui soit en mesure d'établir ou de rétablir l'ordre auquel elle pourra s'appliquer. Cette autorité, de ce fait, n'est pas une fonction ou un instrument d'application des normes, mais au contraire une instance irréductible et fondatrice qui se manifeste par un acte de volonté¹¹⁶⁷ ». En ce sens, soutient Schmitt, l'unité politique ne découle pas de la cohérence de ses normes et de l'identité aux lois, mais de l'acte de volonté, de la décision d'une puissance souveraine extra-légale¹¹⁶⁸. En suivant Jean-Claude Monod : « Le juriste tendrait à considérer l'ordre juridique comme un donné et refoulerait le fait que cet ordre est lui-même suspendu à une décision politique, celle qui peut, précisément, suspendre l'ordre normal dans des circonstances extraordinaire¹¹⁶⁹ ». D'où une série de décalages, aux conséquences délétères, qu'exploiteront certains groupes révolutionnaires. On déduira, d'abord, que la validité d'une norme ne découle pas de ses rapports avec ce qui est « juste » mais de ce qu'elle a été prescrite par une « volonté existante ». Ensuite, on niera à toute norme juridique un pouvoir prescriptif et on affirmera que seule compte en dernière instance la décision souveraine. Enfin, on dira de cette décision souveraine qu'elle suscite l'unanimité en vertu de l'obéissance de ses sujets, qui la reconnaissent comme l'autorité suprême. Décalages qui finissent par absolutiser la politique, faisant d'elle un ersatz intramondain du divin, et à réduire le droit à un simple

¹¹⁶⁷ Carl Schmitt, *Les Trois Types de pensée juridique*, éd. de Dominique Ségald, Paris, Quadrige, 2015, p. 63.

¹¹⁶⁸ *Idem*, *La Dictature*, trad. de Mira Köller et Dominique Ségald, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2000, p. 16 : « Autrement dit le droit ne se soutient pas lui-même, il renvoie toujours à un ordre et à une situation dont il revient au souverain [...] de décider si elle est la "situation normale" ou une "situation exceptionnelle" impliquant la suspension partielle ou totale du droit en vigueur ».

¹¹⁶⁹ Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, Paris, La Découverte, 2007, p. 74.

instrument¹¹⁷⁰. Pour Schmitt, de fait, la notion de souveraineté n'est qu'une transposition du concept de miracle de la théologie médiévale.

Deuxième question : qui décide ? Dieu, le monarque, le peuple, les révolutionnaires ? Le constitutionnalisme veut que la constitution soit à la base du pouvoir fondateur qui garantit l'unité politique mais les constitutions ne surgissent pas du néant. Comme le note Julien Freund :

Aucune constitution écrite ou expresse ne peut se donner à elle-même le pouvoir constituant puisqu'elle n'a de validité qu'à partir du jour de sa promulgation et qu'elle ne peut donner aucune délégation avant d'exister. Autrement dit, il faut nécessairement qu'existe d'abord une unité politique constituée qui peut ensuite se donner une constitution, sinon il faudrait admettre l'absurdité d'une discontinuité possible d'un corps politique, au sens où il n'existerait plus durant l'intervalle où un coup d'État a triomphé et le jour de la population de la nouvelle constitution ou encore cette autre absurdité qu'une constitution juridique ou expression pourrait, avant même d'exister ou avant d'avoir été élaborée, prescrire à l'avance les normes de sa propre normativité¹¹⁷¹.

La solution de Carl Schmitt dans *Théologie politique* est directe : « Est souverain celui qui décide de l'état d'exception », formule qui a cependant l'inconvénient de réduire la souveraineté « à une question purement factuelle, celle de la localisation de son titulaire *hic et nunc*¹¹⁷² ». On conçoit le danger. Si la souveraineté revient à celui qui décide de l'état d'exception, on sera alors amené à croire que le souverain décide par la force et non en fonction du droit. Pire, on dira qu'est souverain non pas seulement celui qui décide de l'état d'exception, mais que cette décision ne peut être prise que dans une situation exceptionnelle (comme le feront les révolutionnaires). Conception qui finira de faire du droit un simple produit de la force¹¹⁷³. On remarquera alors que la force précédant le

¹¹⁷⁰ Thierry Gonthier, « De la "Théologie politique" à la "Religion politique" : Éric Voegelin critique de Carl Schmitt » dans Thierry Gonthier (éd.), *Politique, religion et histoire chez Éric Voegelin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 50-56. Walter Benjamin a lu et admirait Schmitt, même s'il ne partageait pas sa philosophie et ses opinions politiques.

¹¹⁷¹ Julien Freund, *L'Essence du politique*, op. cit., p. 343.

¹¹⁷² Cité dans la présentation d'Augustin Simard de Carl Schmitt, *Légalité et légitimité*, trad. de Christian Roy et Augustin Simard, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2012, p. 9.

¹¹⁷³ Simone Weil semble avoir partagé cette opinion avec une amertume infinie, dans *Œuvres*, op. cit., p. 309 : « Ainsi il n'y jamais véritablement rupture de continuité, non pas même quand la transformation du régime semble l'effet d'une lutte sanglante ; car la victoire ne fait alors que consacrer des forces qui, dès avant la lutte, constituaient le facteur décisif de la vie collective, des formes sociales qui avaient commencé depuis longtemps à se substituer progressivement à celles sur lesquelles reposait le régime en décadence. [...] D'une manière générale le renversement soudain du rapport des forces qui est ce qu'on entend d'ordinaire par révolution n'est pas seulement un phénomène inconnu dans l'histoire,

droit, il faut croire que le droit est déjà compris, en quelque sorte, dans la force, faute de quoi celle-là ne pourrait pas naître de celui-ci. On déplorera que la force étant au fondement du droit, il faut en déduire que tout ce qu'exige la force est juste et que la morale et la justice ne sont que des notions arbitraires – ce qui confine au paradoxe et risque de plonger les sociétés dans le chaos, comme le montreront plusieurs régimes révolutionnaires.

Julien Freund, après avoir déploré que cette opposition entre « force » et « droit » soit une fausse dichotomie, arrive à la position intermédiaire suivante : ces réflexions sur le droit et la force ne sont que des abstractions vaines si on ne prend en considération les buts du politique (concorde, équité, sécurité). Le droit et la force sont des outils à la disposition de l'homme ou de la femme politique pour atteindre ses buts. Au lieu de les présenter de manière antithétique, il faut concevoir que l'un corrige l'autre, au gré des circonstances. S'il est vrai que le législateur peut techniquement établir la loi qu'il souhaite ou recourir à la force, il a tout intérêt à axer sa décision sur les buts du politique, « à moins qu'il ne soit fou ou insensé¹¹⁷⁴ ».

15.3 Éterniser le commencement. Un parti révolutionnaire qui dédaigne s'appuyer sur le legs du passé et qui revendique pour lui la nouveauté doit déguiser l'arbitraire de ses commandements. Son ascension au pouvoir ne suffit pas à provoquer l'adhésion des masses. Il sera alors amené à calquer ce qui garantissait l'ordre social dans l'ancienne société pour maintenir son hégémonie : religion (religion civile), canonisation (les martyrs), culte (de l'Être suprême, du chef, etc.), cérémonies (funérailles, parades militaires, etc.), fêtes (nationales, populaires), pastorales,

c'est encore, si l'on y regarde de près, quelque chose à proprement parler d'inconcevable, car ce serait une victoire de la faiblesse sur la force, l'équivalent d'une balance dont le plateau le moins lourd s'abaisserait. Ce que l'histoire nous présente, ce sont de lentes transformations de régimes où les événements sanglants que nous baptisons révolution jouent un rôle fort secondaire, et d'où ils peuvent même être absents ».

¹¹⁷⁴ Julien Freund, *op. cit.*, p. 730-731.

calendrier (les samedis communistes durant lesquels la population travaille gratuitement pour l'État), etc. Il produit une nouvelle communion par les rites¹¹⁷⁵. En Chine, en 1912, Sun Yat-sen change le calendrier lunaire ; l'an 1 devient l'année 1912 et l'année est divisée en une série de jours fériés commémoratifs, politiques¹¹⁷⁶. En Russie, on empêche le corps de Lénine de pourrir¹¹⁷⁷. Un nouveau régime qui se refuserait à ces astuces ne parviendrait jamais à créer le sentiment d'unité politique. Mais cette institutionnalisation de la révolution conduit à se demander quand se terminera la révolution. Quand l'unité politique sera pleinement réalisée ? Critère vague qui justifie toutes les dérives et toutes les licences. La révolution deviendrait alors pédagogique, policière, une entreprise d'édification entre les mains de zélés éducateurs et de commissaires qui s'inquièteront et refuseront que le temps des commencements ne dégénère dans la déliquescence de la passivité et de l'oubli¹¹⁷⁸.

¹¹⁷⁵ Voir Sean Wilentz, *Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985, pour des analyses de cas. Régis Debray, avec son don des formules, nomme cela le complexe Constantin, dans *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, op. cit., p. 401 : « Mais le cas de Constantin n'est pas celui d'un bon administrateur. Il administre une preuve à valeur universelle en ce qu'il dévoile le secret de fabrication de l'universel, à savoir l'interdépendance de ces divers niveaux d'organisation. Et c'est l'insoutenable cohérence de la démarche totalisante qui fait du fondateur de l'orthodoxie beaucoup plus que le géniteur du "césaropapisme" byzantin et nettement plus que l'ancêtre présomptif des "modernes totalitarismes" : la vivante réalisation d'un désir collectif fondamental. [...] Le complexe de Constantin ne renvoie pas à un noyau pathogène qu'il serait possible d'éliminer un jour pour recouvrer la santé mais à une fonction structurante des totalités politiques en exercice ». On comprend mieux pourquoi Debray n'aime pas particulièrement les critiques de Grenier et de Camus contre l'idéologie et l'orthodoxie. Pour Debray, l'orthodoxie n'est pas une déviance mais le socle de toute société humaine. En ce sens, lutter contre l'idéologie et l'orthodoxie revient à condamner les sociétés au suicide et à escrimer contre le vide.

¹¹⁷⁶ Gilles Guiheux, *La République populaire de Chine*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », 2018, p. 232.

¹¹⁷⁷ Voir les derniers chapitres d'Alexandre Sumpf, *De Lénine à Gagarine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2013.

¹¹⁷⁸ Mona Ozouf a décrit avec minutie et érudition le contraste entre l'enthousiasme et la spontanéité des premiers jours de fête de la Révolution française et le sinistre formalisme des fêtes funèbres (Mirabeau, Lazowski, Le Peletier, Marat, Féraud, Hoche, Joubert, etc.) qui les suivront dans *De Révolution en République*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2015, p. 311-766. Ses études sur la mise en mémoire de la Révolution sont les meilleures que j'ai lues. Voir, p. 219 : « Car l'idée d'une possible dégénérescence de l'homme régénéré, tout à fait absente de la vision miraculeuse de la Révolution, est ici constamment présente. Le premier enseignement de la pédagogie révolutionnaire est donc de ne jamais oublier de combattre, de ne jamais s'oublier non plus : ce qui suppose une vigilance sans répit ni repos ».

Plusieurs auteurs ont été sensibles à ces problèmes. Dès 1793, François-Xavier Pagès de Vixouze écrivait dans *La France Républicaine* : « Liberté ! plus d'un peuple a su te conquérir ; / La gloire véritable est de te maintenir¹¹⁷⁹ ». Malraux, dans *L'Espoir* : « Pour moi, monsieur Machin, la question est tout bonnement : une *action populaire* comme celle-ci, – ou une révolution – ou même une insurrection – ne maintient sa victoire que par une technique *opposée* aux moyens qui la lui ont donnée. Et parfois même aux sentiments¹¹⁸⁰ ». Merleau-Ponty : « Que toutes les révolutions connues dégénèrent, ce n'est pas là un hasard : c'est qu'elles ne peuvent jamais, comme régime institué, être ce qu'elles étaient comme mouvement, et, que justement parce qu'il a réussi et a abouti à l'institution, le mouvement historique n'est plus lui-même, c'est qu'il se “trahit” et se “défigure” en se faisant¹¹⁸¹ ».

Rien ne permet de croire que le rétablissement du droit marquera la fin de la violence révolutionnaire. Les révolutions du 20^e siècle montrent au contraire que les groupes nouvellement au pouvoir trouvent toujours de nouveaux motifs pour la perpétuer, quand ils ne l'inscrivent pas directement dans les lois (commission extraordinaire, etc.). Postuler comme le fait Sorel que seuls les groupes révolutionnaires refusent l'institutionnalisation ne règle rien. Tacitement c'est s'en remettre à la bonne volonté des révolutionnaires. Cette confiance est imméritée.

Les adeptes de révolution permanente diront : et si nous évitions l'institutionnalisation en repoussant constamment l'échéance de la révolution ? Et si nous empêchions la violence divine de

¹¹⁷⁹ François-Xavier Pagès de Vixouze, *La France républicaine*, 1793, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6486654v/f98.item>

¹¹⁸⁰ André Malraux, *L'Espoir*, *op. cit.*, p. 140. Voir aussi, juste après : « L'Apocalypse veut tout, tout de suite ; la révolution obtient peu – lentement et durement. Le danger est que tout homme porte en soi-même le désir d'une apocalypse. Et que, dans la lutte, ce désir, passé un temps assez court, est une défaite certaine, pour une raison très simple : par sa nature même, l'Apocalypse *n'a pas de futur* ».

¹¹⁸¹ Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 279. On notera au passage que le très bon *V for Vendetta* (j'ai seulement en tête le film), qui répète avec force tous les clichés sur la révolution (mythe de la spontanéité, génie du grand homme, très peu de violence et absence de conflits avec l'armée, etc.), ne soulève jamais ce problème. Délibérément.

se transformer en violence mythique ? Trotski sur Staline : la révolution a dégénéré, il aurait fallu poursuivre, aller plus loin. De toutes les propositions, celle-ci est probablement la plus sanglante. En fait, repousser l'échéance de la violence divine (l'institutionnalisation) sera la tactique préférée des révolutionnaires pour légitimer la terreur et se maintenir au pouvoir. Il suffira d'inventer des prétextes en disant que l'ennemi est toujours là, caché dans tel coin obscur, en nous-même, ou que les forces étrangères se préparent à la conquête (ce qui n'est jamais complètement faux) pour créer une atmosphère de complot, légitimer les déchaînements, soutenir que l'urgence fait la loi et prolonger indéfiniment la violence de la répression – tactiques (qui ne sont pas toujours suivies, du reste) qui offusquent avec raison les sentiments humanitaires du « vrai révolutionnaire » qui possède le « vrai sens immaculé de la révolution » (le sens divin de l'histoire, le goût de l'indécidable euphorie) mais qui montre que ce « vrai révolutionnaire » est un penseur de salon. Le complot, comme le remarque Furet, « figure pour la Révolution le seul adversaire qui soit à la mesure puisqu'il est taillé sur elle. Abstrait, omniprésent, matériel, comme elle, mais caché, alors qu'elle est publique, pervers, alors qu'elle est bonne, néfaste, alors qu'elle apporte le bonheur social¹¹⁸² ». Pointer du doigt des ennemis imaginaires ou réels, pourchasser et écraser l'infâme n'est pas une fatalité mais une tactique (parfois nécessaire) qui viendra spontanément à quiconque se trouve dans une situation précaire et cherche à affirmer son autorité, que cette personne soit paranoïaque ou non.

¹¹⁸² François Furet, *op. cit.*, p. 67. Aussi, p. 144 : « Dira-t-on, en prenant pour argent comptant l'idéologie de l'époque, et les raisons que les jacobins de 1793-1794 se sont données à eux-mêmes, que le processus de radicalisation de la Révolution bourgeoise naît de la résistance contre-révolutionnaire ? Il faudra expliquer pourquoi cette radicalisation existe dès l'été 89, après le 14 juillet, quand la contre-Révolution est objectivement très faible. [...] En réalité, le vrai danger contre-révolutionnaire naît de la guerre et de l'invasion, à la fin de l'été 92, et dans l'été 93. Mais cette guerre, c'est la Révolution qui l'a voulue, précisément parce qu'elle "a besoin de grandes trahisons" (Brissot) ». Patrice Gueniffey, fidèle à Furet, a méthodiquement expliqué dans *La Politique de la Terreur* (Gallimard, 2000) comment la Révolution tombe peu à peu dans l'illégalité (10 août 1792, épurations des 31 mai et 2 juin 1793, etc.). La séquence chronologique se trouve en fin de volume.

La révolution prétend transformer de manière significative le régime d'un pays. Concrètement, elle a souvent des allures de coup d'État. La classe dirigeante (le maître, etc.) change, l'appareil reste (voir le Printemps arabe, la Thaïlande, le Soudan, etc.). C'est ce qui explique le cynisme de certains auteurs. Lampedusa : « Si nous voulons que tout continue, il faut que d'abord tout change. Est-ce clair¹¹⁸³ ? ». Brecht : « Si nous durions sans fin / Tout changerait sans cesse / Or, nos jours sont comptés / Et peu de choses changent¹¹⁸⁴ ».

Brecht est un des auteurs les plus militants de son époque. Critiquer ou émettre des doutes sur la nature du changement de la révolution n'empêchera personne de s'engager dans une cause et d'affronter la part d'improvisation inhérente à l'action. Ce qui a été critiqué dans les pages qui précèdent, ce n'est pas que des peuples, des groupes militants ou des individus se lancent dans l'aventure révolutionnaire, c'est la théorie qui veut que la violence révolutionnaire soit un don : don du renouveau, don contre la dégénérescence, don du sacrifice, don plein de promesses, don de la liberté, don du désir, don de l'émancipation, don du mouvement, don du fugitif, don du rêve, don du changement, don de l'avenir, don indéchiffrable, don divin, don providentiel, don du prolétariat, don dont la valeur (même dans l'indécidable) aurait *déjà* été donnée et qu'il ne resterait qu'à apprécier et à construire, par tous les moyens, en raison de la valeur de ce don¹¹⁸⁵. Cette théorie ne

¹¹⁸³ Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *Le Guépard*, trad. de Fanette Pézard, Seuil, 1959, p. 35.

¹¹⁸⁴ *Anthologie bilingue de la poésie allemande*, op. cit., p. 1001. Voir Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement, guerre de position*, op. cit., p. 233 : « [L]es nouveaux groupes dirigeants n'ont jamais pu faire abstraction de la tradition des intérêts constitués, c'est-à-dire des formations de fonctionnaires déjà existantes et déjà organisées au moment de leur avènement (cela surtout dans la sphère ecclésiastique et dans la sphère militaire) ». Consulter aussi les derniers chapitres de *When Men Revolt and Why* de James C. Davies (Routledge, 2017). Dans James Baldwin, *Collected Essays*, New York, The Library of America, 1998, p. 338 : « We should certainly know by now that it is one thing to overthrow a dictator or repel an invader and quite another thing to really achieve a revolution. Time and time and time again, the people discover that they have merely betrayed themselves into the hands of yet another Pharaoh ».

¹¹⁸⁵ Un exemple parmi tant d'autres dans Shulamith Firestone, *La Dialectique du sexe*, trad. de Sylvia Gleadow, Stock, 1970, p. 242-243 : « La Révolution culturelle future sera la réunification du Masculin (le mode technique) et du Féminin (le mode esthétique) ; ainsi sera créée une culture androgyne qui surpassera les sommets de chacun de ces deux courants culturels. Plutôt qu'un mariage, ce sera l'abolition des catégories culturelles elles-mêmes, une annulation mutuelle – une explosion matière-antimatière, qui fera éclater la culture elle-même. Elle ne nous manquera pas. Nous n'aurons plus besoin d'elle : l'humanité aura alors totalement maîtrisé la nature, aura réalisé ses rêves *dans la réalité*. Lorsque le concevable sera pleinement transformé en réel, le substitut culturel n'aura plus de raison d'être. Le

dit rien sur la révolution (celle que construisent les gens qui font les révolutions), quand elle ne devient pas complice des débordements violents¹¹⁸⁶. Problème qui nous ramène aux misères de la philosophie de l'histoire et au paradoxe des conséquences. En fait, l'adepte de la violence révolutionnaire et de la violence divine ressemble étrangement à ces personnes en attente de la révélation ultime. Comme cette révélation ne peut être que parfaite et comme la médiocrité des événements ignorent la perfection, la révélation, par hasard, finit par être repoussée au lendemain, à perpétuité, de peur que la réalité ne la démente et que le don de prophétie ne s'avère une triste mascarade. De la même manière, le théoricien de la violence révolutionnaire, après avoir dit que cette violence était nécessairement désintéressée, conclura qu'il n'y a jamais eu de vraies révolutions (les régimes totalitaires et la majorité des révolutions nationales n'étant que des « perversions » qui ont dénaturé la « vraie » révolution qui sera esthétique ou qui mettra fin à l'idéologie ou qui libérera le désir, etc.) ou que les seules révolutions qui méritent ce nom sont celles qui lui plaisent et que le moment magique est encore à venir, du moment qu'on se prépare à le recevoir. C'est un plaisir d'intellectuels et d'esthètes en manque d'action¹¹⁸⁷.

processus de sublimation, ce détour sur la voie de la réalisation du désir, cédera la place à la satisfaction directe, par l'expérience, telle que ne l'éprouvent actuellement que les enfants, ou les adultes qui utilisent la drogue. [...] La répression et le retard imposés par l'ego à la satisfaction du "ça" ne seront plus nécessaires. Le "ça" pourra vivre librement. Le plaisir surgira directement de sa propre existence et de son propre accomplissement, le processus même de l'expérience sera le plaisir, qui ne dépendra pas de la qualité d'une chose accomplie. Lorsque le mode technique aura enfin réalisé dans les faits la vision du mode esthétique, ils ne seront plus nécessaires ». Autre exemple dans Pierre Vallière, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, Typo, 1994, p. 113 : « Car les nègres d'Amérique sont solidaires des nègres du monde entier. Solidaires dans la servitude. Solidaires dans la lutte de libération. Solidaires éventuellement dans l'assaut final contre l'impérialisme et dans la victoire définitive de l'humain sur l'inhumain. Solidaires dans cette révolution de l'homme par l'homme, dans ce grandiose événement qui balayera toute la pourriture du vieux système et rendra l'humanité, c'est-à-dire tous les hommes et toutes les femmes, aptes à commencer une nouvelle histoire, sans maîtres ni esclaves, sans guerres ni racismes, sans banques ni voleurs ». Vallière nuance, p. 389-390.

¹¹⁸⁶ Lire l'étude de David C. Schwartz « A theory of revolutionary behavior », dans *When Men Revolt and Why* de James C. Davies (dir.), New York, Routledge, 2017, p. 108-132.

¹¹⁸⁷ Alexandre Dumas, avec une certaine prescience, a écrit certaines des meilleures pages sur la pensée révolutionnaire dans le Chapitre XII du troisième tome de *Joseph Balsamo*, Genève, Famot 1974, p. 245-267. La scène réunit un Balsamo prescient, un Rousseau aigri et sceptique et un Marat accélérationniste (à la Lénine) plein de pétillante et dangereuse ambition.

16. La guerre sacrée

16.1 La guerre est une fête. Broch sur la guerre :

Comment l'homme, créateur et usufruitier de toutes ces valeurs, comment peut-il « concevoir » l'idéologie de la guerre, la recevoir et l'approuver sans opposition ? Comment a-t-il pu, sans devenir fou, prendre le fusil en main, s'en aller dans la tranchée pour y mourir ou pour en ressortir et retrouver son travail habituel ? Comment une telle versatilité est-elle possible ? Comment l'idéologie de la guerre a-t-elle bien pu prendre place chez ces êtres, comment ces êtres ont-ils bien pu concevoir une telle idéologie et sa sphère de réalité¹¹⁸⁸?

Broch observait un trait de son époque qui n'échappait à personne : la guerre suscite l'enthousiasme. Thomas Mann, sur la Première Guerre mondiale :

Je voyais bien que ce qui se passait était davantage, signifiait quelque chose de plus grand, de plus terrible qu'un fragment du destin prussien. Dans ce qui se déchaînait, grandissait, et où seuls des esprits puérils pouvaient voir une « guerre » comme une autre, je puis dire que je fus des premiers à reconnaître un *événement bouleversant* de fond en *comble*, comparable aux plus énormes cataclysmes, aux éruptions et aux effondrements géologiques de l'histoire de la terre. Il me semblait extrêmement absurde et misérable de s'« y opposer » au sens du pacifisme humanitaire ou de la culture littéraire – c'était un tournant de l'histoire qui pour le moins apposait sa marque, l'histoire sanglante et décisive du tournant du siècle¹¹⁸⁹.

Peter Gay, sur ses contemporains :

En août 1914, l'Occident connut la psychose de la guerre : la guerre semblait une échappatoire à l'ennui, une invitation à l'héroïsme, un remède à la décadence. Mais ce fut en Allemagne que cette psychose atteignit le comble de l'absurdité. Les vieillards, les adolescents, les inaptes au service armé, tous se portèrent volontaires, avec une joie sans mélange, et marchèrent à la mort, pénétrés du sens de leur mission. La guerre apportait « purification, libération et grandes espérances ; elle « enflamma le cœur des poètes », leur procura un sentiment de soulagement à l'idée qu'« un monde paisible s'était écroulé », un monde dont « on était si las, si terriblement las ». Seule « la victoire à n'importe quel prix » pouvait redonner un sens à l'existence¹¹⁹⁰.

Dans un petit livre très bien documenté, Hanna Hafkesbrink décrit cette exaltation en termes psychologiques : « After more than forty years of peace and security, the unknown attraction in the unconscious strata of their minds, made it possible for them to greet with enthusiasm what the

¹¹⁸⁸ Hermann Broch, *Les Somnambules*, op. cit., p. 414.

¹¹⁸⁹ Thomas Mann, *Considérations d'un apolitique*, trad. de Louise Servicen et Jeanne Naujac, Paris, Grasset, 1975, p. 186.

¹¹⁹⁰ Peter Gay, *Le Suicide d'une république*, trad. de Jean-François Sené, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993, p. 27.

conscious mind only days before had rejected as catastrophic¹¹⁹¹ ». La guerre est accueillie comme une palingénésie sociale. Comme le rapporte un admirateur de la Reichpost, dans l'immense pièce de théâtre *Les Derniers Jours de l'humanité* de Karl Kraus :

Les guerres sont des processus d'ascèse et de purification, des champs où germe la vertu et s'éveillent les héros. À présent parlent les armes ! [...] Les guerres sont une bénédiction non seulement pour les idéaux qu'elles défendent mais aussi pour l'ascèse qu'elles apportent au peuple qui les conduit au nom des biens les plus élevés. Les temps de paix sont des temps périlleux. Trop facilement, ils apportent ramollissement et aliénation¹¹⁹².

La société libérale ennuie. La guerre servira de distraction. Ce discours ressemble à ce que j'ai écrit sur le darwinisme, mais l'enjeu n'est pas le même. Dans le cas du darwinisme la lutte est multiforme et permanente. L'impérialisme repose sur une logique cumulative. Il s'agit d'accroître les gains, d'élargir les frontières, d'augmenter sa puissance, etc. La guerre, telle que nous l'envisageons ici, se rattache plutôt au concept de dépense de Georges Bataille¹¹⁹³. C'est une dilapidation momentanée, l'exsudation d'un trop-plein qui décongestionne l'économie psychique d'une société¹¹⁹⁴. Non pas accumulation mais destruction. Nous aurions tort aussi de la confondre avec la violence révolutionnaire, en dépit des nombreuses affinités qui les unissent. Sorel et Benjamin avaient en tête la justice, l'horizon d'un monde nouveau, etc. – ces considérations n'ont plus leurs poids. En ce sens, au lieu de mettre des gants blancs et de séparer les « bonnes » révolutions (désintéressées, prolétariennes, etc.) des « mauvaises » révolutions (utopie, etc.), les

¹¹⁹¹ Hanna Hafkesbrink, *Unknown Germany*, New Haven, Yale University Press, 1948, p. 31.

¹¹⁹² Karl Kraus, *Les Derniers Jours de l'humanité*, trad. de Jean-Louis Besson & Henri Christophe, Paris, Agone, 2015, p. 28. Voir aussi, p. 38 : « Tu verras, la guerre va entraîner une renaissance de la pensée et de l'action autrichiennes, tu verras. Le grand nettoyage ! ». Voir aussi dans Émile Zola, *La Débâcle*, Paris Garnier-Flammarion, 1975, qui est pourtant une féroce critique de la guerre, p. 533 : « Non, non, ne maudis pas la guerre... Elle est bonne, elle fait son œuvre. [...] C'est peut-être nécessaire, cette saignée. La guerre, c'est la vie qui ne peut pas être sans la mort ».

¹¹⁹³ Georges Bataille, *La Part maudite*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2014.

¹¹⁹⁴ Sur l'économie psychique voir la section sur Freud du premier chapitre. Freud n'était pas indifférent au concept de dépense et de guerre. Dans *Character and Culture*, éd. de Philip Rieff, New York, Collier Books, 1963, p. 118 : « That the greater units of humanity, the people and states have mutually abrogated their moral restraints naturally prompted these individuals to permit themselves relief for a while from the heavy pressure of civilization and to grant a passing satisfaction to the instincts it holds in check ».

auteurs que nous analyserons ne se soucient que de porter des gants rouges. Ce sont des Lady Macbeth qui déplorent avoir les mains propres et des Coriolan en rage de gloire.

La guerre crée un sentiment communautaire, « un pathos » qui fait naître chez ses enfants, comme le remarque Weber, « un don de soi et une communauté inconditionnelle dans le sacrifice [...] qui font éclater toutes les limites propres aux groupements naturels¹¹⁹⁵ ». Dans la sociologie de Durkheim, on dira qu'elle est un moment d'effervescence qui joue « un rôle positif sur la vie sociale lorsque la déréglementation, le déchaînement des passions produisent une intégration supérieure¹¹⁹⁶ » – observations justes qui conduisent inévitablement le chercheur à analyser la guerre en tant que fête.

Qu'est-ce qu'une fête ? La définition de Freud (qu'il emprunte aux anthropologues) reste utile :

Une fête est un excès autorisé, ou bien plutôt commandé, la rupture solennelle d'un interdit. Ce n'est pas parce que les hommes, par suite d'une quelconque prescription, sont d'humeur joyeuse qu'ils commettent des transgressions ; l'excès est dans l'essence de la fête ; l'humeur festive est engendrée par la levée de l'interdit ordinaire¹¹⁹⁷.

Dans le même ordre d'idées, pour Roger Caillois : « À la vie régulière, occupée aux travaux quotidiens, paisibles, prise dans un système d'interdits, toute de précautions, où la maxime *quieta non movere* maintient l'ordre du monde, s'oppose l'effervescence de la fête ». La fête est transgression mais aussi commémoration, « actualisation des premiers temps de l'univers, de l'*Urzeit*, de l'ère originelle éminemment créatrice qui a vu toutes les choses, tous les êtres, toutes

¹¹⁹⁵ Max Weber, *La Sociologie des religions*, op. cit., p. 426. Hannah Arendt, *L'Humaine condition*, op. cit., p. 959 : « Mais il est indéniable que la force des sentiments fraternels provoqués par la violence collective a conduit un grand nombre d'hommes généreux à entretenir le fallacieux espoir qu'elle engendrerait une communauté nouvelle et un "nouvel homme". Cette espérance est illusoire pour la simple raison qu'aucune relation humaine ne s'avère plus transitoire que cette forme de fraternité, qui ne se réalise effectivement que dans l'instant où doit être partagé un péril grave et pressant ». Arendt vise l'éloge de la violence de Frantz Fanon.

¹¹⁹⁶ Philippe Steiner, *La Sociologie de Durkheim*, op. cit., p. 63.

¹¹⁹⁷ Sigmund Freud, *Totem et tabou*, trad. de Doria Astor, Paris, Garnier-Flammarion, 2015, p. 245.

les institutions se fixer dans leur forme traditionnelle et définitive ». Elle est un entracte qui « apparaît ainsi réellement comme la durée de la suspension de l'ordre du monde. C'est pourquoi les excès sont alors permis. Il importe d'agir à l'encontre des règles. Tout doit être effectué à l'envers¹¹⁹⁸ ». Et Caillois de confirmer l'intuition qui saute aux yeux :

À cette crise qui tranche brutalement sur le fond monotone de la vie quotidienne, qui présente avec elle à peu près tous les contrastes, et chacun à un degré extrême, on ne peut guère trouver dans les civilisations complexes et mécaniques qu'un seul équivalent. Un seul phénomène, compte tenu de la nature et du développement de ces dernières, révèle cependant une importance, une intensité, un éclat comparable et du même ordre de grandeur : *la guerre*¹¹⁹⁹.

Menant la comparaison à terme, Caillois établit plusieurs rapports d'identité entre les deux notions. La guerre, comme la fête, inaugure « une période de forte socialisation, de mise en commun intégrale des instruments, des ressources, des forces ; ell[e] romp[t] le temps pendant lequel les individus s'affairent chacun de son côté en une multitude de domaines différents ». La guerre, comme la fête, est « un acte de résonance religieuse. Il tient, dit-on, du sacrifice humain et n'a pas d'utilité immédiate ». La guerre, comme la fête, régénère les sociétés, « on prête à ces bains de sang la vertu de l'eau de Jouvence. [...] La guerre brise un ordre paralysé et moribond, elle force l'homme à construire un avenir à travers de grandes et d'effroyables ruines ». La guerre, comme la fête, « apparaît comme le temps du sacré, la période de l'épiphanie du divin ». Enfin la guerre, comme la fête, « offre des satisfactions aux instincts que refoule la civilisation et qui prennent, sous son patronage, une éclatante revanche : celle qui consiste à s'anéantir soi-même et à tout détruire autour de soi¹²⁰⁰ ».

¹¹⁹⁸ Roger Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1950, p. 129, p. 136 et p. 151. Caillois est la référence à lire sur ce sujet. De la fête au carnavalesque de Bakhtine, il y a un pas familier aux littéraires. Sont souvent mentionnés aussi les livres d'Henri Lefebvre et *Fête et Révolte* d'Yves-Marie Bercé.

¹¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 221.

¹²⁰⁰ *Ibid.*, p. 223-237 et p. 266. Dans *Bellone ou la pente de la guerre* (Flammarion, 2012), un petit livre érudit dans lequel Caillois reprend et complète son analyse, l'auteur présente cette fois-ci ce qu'a d'illusoire la comparaison. La guerre, contrairement à la fête, n'a « ni dogmes ni temples ni prêtres » (p. 228). La guerre est une fausse communion, parce qu'elle est d'abord « volonté de nuire. Dans un cas, on exalte ; et dans l'autre, on cherche à vaincre et à soumettre » (p. 237). La guerre n'unit rien, elle provoque des ruptures. Quand elle est moderne, la guerre se transforme

La société libérale promettait la paix du commerce et projetait, dans un avenir moins lointain qu'on ne le croit, la fin des conflits par voies armées. Les thuriféraires de la guerre lui opposent la sauvagerie salubre du sang¹²⁰¹.

16.2 Guerre et initiation. Qu'enseigne la guerre ? Car pour les auteurs les plus enthousiastes on ne saurait s'y méprendre : la guerre éduque, elle est même l'éducatrice par excellence. En reprenant le vocabulaire de Mircea Eliade sur l'initiation, on pourrait dire que la guerre apporte essentiellement « une mutation du régime ontologique du néophyte¹²⁰² ». Le soldat abolit son humanité naturelle, il meurt dans la nuit cosmique, il découvre en lui des ressources que la réalité profane lui dissimulait, puis il ressuscite au monde avec une connaissance intime des mystères et de l'ordre métaphysique du monde. Il n'est plus un simple soldat : il est un homme.

Le *Red Badge of Courage* de Stephen Crane peut servir de prototype¹²⁰³. Henry Fleming, « the youth », s'inscrit, la tête pleine de scénarios imaginaires : « He had, of course, dreamed of battles all his life – of vague and bloody conflicts that had thrilled him with their sweep and fire. In vision he had seen himself in many struggles » (p. 83). Il sait que son expérience du monde ne

en carnage. Voir aussi dans Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Paris, coll. « tel », 1973, p. 73 : « Le mouvement initial de la fête est donné dans l'humanité fondamentale, mais il n'atteint la plénitude d'un rejaillissement que si la concentration angoissée du sacrifice le déchaîne. La fête assemble des hommes que la consommation de l'offrande contagieuse (la communion) ouvre à un embrasement toutefois limité par une sagesse de sens contraire : c'est une aspiration à la destruction qui éclate dans la fête, mais c'est une sagesse conservatrice qui l'ordonne et la limite ».

¹²⁰¹ Joseph de Maistre, *Les Soirées de St-Petersbourg* dans *Considérations sur la France et autres textes*, éd. de Pierre Glaudes, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2007, p. 657 : « Les caractères les plus doux aiment la guerre, la désirent et la font avec passion. Au premier signal, ce jeune homme aimable, élevé dans l'horreur de la violence et du sang, s'élance du foyer paternel, et court les armes pour chercher le champ de bataille, ce qu'il appelle l'*ennemi*, sans savoir ce qu'est un *ennemi*. Hier il se serait trouvé mal s'il avait écrasé par hasard le canari de sa sœur ; demain vous le verrez monter sur un monceau de cadavres, pour voir de plus loin, comme disait Charron. Le sang qui ruisselle de toutes parts ne fait que l'amener à répandre le sien et celui des autres : il s'enflamme par degrés, et il en viendra jusqu'à l'*enthousiasme du carnage* ».

¹²⁰² Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1965, p. 158.

¹²⁰³ Stephen Crane, *Prose and poetry*, New York, The Library of America, 1984. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

lui sera d'aucune aide : « He was forced to admit that as far as war was concerned he knew nothing of himself. [...] He felt that in this crisis his laws of life were useless. Whatever he had learned of himself was here of no avail » (p. 88). Lors d'un premier assault, il sent vaguement qu'il s'oublie lui-même (« He suddenly lost concern for himself », p. 112) et que sa volonté s'unit à celle de ses compagnons, sans que cette communion ne soit décisive : « He felt the subtle battle brotherhood more potent even than the cause for which they were fighting. It was a mysterious fraternity born of the smoke and danger of death » (p. 113). Mais cette première ivresse n'aboutira pas au sublime qu'il recherche. En fait, cette tentative est un échec. Henry ne se l'avoue pas mais il a eu peur : « They were weak mortals. As for himself, he had fled with discretion and dignity » (p. 165). Sans la blessure qu'un soldat allié lui a infligée, sa honte aurait été complète. Mais cette blessure se révèle plus tard être un don, un « badge of honour ». Séduit par les cadavres qui l'entourent, pendant une deuxième attaque, il s'abandonne complètement à l'ivresse du combat, cette fois-ci avec un succès éclatant : « There was the delirium that encounters despair and death, and is heedless and blind to the odds. It is a temporary but sublime absence of selfishness » (p. 183). Henry affronte maintenant la mort les yeux ouverts. Il se jette dans la mêlée avec une ardeur qui fait de lui un héros : « [F]or it it seemed that the mob of blue men hurling themselves on the dangerous group of rifles were again grown suddenly wild with an enthusiasm of unselfishness. He himself felt the daring spirit of a savage, religion-mad. He was capable of profound sacrifices, a tremendous death » (p. 204). Il repart chez lui, ayant appris deux choses : « He saw that he was good » (p. 210) ; « He had been to touch the great death and found that, after all, it was but the great death. He was a man » (p. 212). Sa soif de bataille et de guerre désaltérée, il peut désormais se consacrer à une vie paisible, « an existence of soft and eternal peace » (p. 212).

Caillois appelle cet abandon et cet oubli de soi le vertige¹²⁰⁴. La guerre produit du vertige, d'où sort grandi l'individu. Une des descriptions les plus sobres que j'ai croisée se trouve dans *Le Don paisible* de Mikhaïl Cholokov¹²⁰⁵. Sinon, un auteur comme Mann en fait l'éloge dans ses *Considérations d'un apolitique*¹²⁰⁶. Les exemples figurent partout, du moment qu'on les cherche, et deviennent rapidement monotones. L'auteur le plus cité sur le sujet est Ernst Jünger. Toute la prose de Jünger est habitée par cette frénésie morbide et l'extase de la mort. Dès les premières pages d'*Orages d'acier* : « *Pas de plus belle mort au monde... Ah ! surtout, ne pas rester chez soi, être admis à cette communion*¹²⁰⁷ ». Jünger écrit en détail l'ennui, les rats, les morts et l'odeur pestilentiel des cadavres – pour mieux s'en réjouir : « Du reste, ce fumet lourd et douceâtre n'était pas seulement nauséux : il suscitait, mêlé aux âcres buées des explosifs, une exaltation presque visionnaire, telle que seule la présence de la mort toute proche peut la produire » (p. 124) ; « Les camarades étaient unis dans la mort comme des dormeurs paisibles » (p. 153). Pourquoi craindre

¹²⁰⁴ Roger Caillois, *op. cit.*, p. II : « Il faut appeler vertige toute attraction dont le premier effet surprend et stupéfie l'instinct de conservation. L'être se trouve entraîné vers sa perte et comme convaincu par la vision même de son propre anéantissement de ne pas résister à la persuasion puissante qui le séduit par l'effroi ». Le vertige de Caillois est très proche du *fascinans* et du *tremendum* du sacré de R. Otto et du sublime de Kant. Voir aussi Hermann Broch, *Le Tentateur*, trad. d'Albert Kohn, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1960, p. 230 : « J'étais donc à la fenêtre saisi du sentiment de vertige qui se manifeste à l'âme, à la vue des forces déchaînées et de leur dynamisme, peu importe que ce soit en présence de l'écroulement d'un abîme de rochers ou de l'abîme de l'égarement humain ou d'une machine vombrissante qui passe à toute vitesse ou simplement d'un individu possédé par sa volonté. J'étais à la lisière de l'orage et devant son abîme, saisi par la décomposition et par l'auto-désintégration de ses énergies, saisi par l'autodestruction, qui représente le jeu le plus puissant des forces terrestres et supraterrrestres, qui est pour l'homme la plus puissante séduction à l'imiter jusqu'à l'autodestruction de soi-même jusqu'à la désintégration, jusqu'au néant, la mort ».

¹²⁰⁵ Mikhaïl Cholokov, *Le Don paisible*, trad. d'Antoine Vitez, Paris, Presses de la cité, 1991, p. 835 : « Et chaque fois son cœur s'était serré de terreur devant ce qui arrivait, d'un sentiment inexplicable d'excitation animale, sauvage. Entre le moment où il lançait son chef et celui où il se heurtait à l'ennemi, il y avait un instant insaisissable où il se transformait intérieurement. La raison, le sang-froid, la prudence l'abandonnaient et l'instinct de la bête sauvage dirigeait seul et sans partage, impérieusement, sa volonté. Quelqu'un qui eût pu voir Grigori de l'extérieur à l'heure de l'attaque eût pensé à coup sûr que ses gestes étaient commandés par un esprit froid imperturbable ».

¹²⁰⁶ Thomas Mann, *op. cit.*, p. 383 : « En outre, chaque cœur n'est capable d'éprouver qu'une somme d'horreur limitée, – au-delà commence un autre stade : l'hébétéude, l'extase, ou encore un sentiment différent, inaccessible à l'imagination de qui n'en a pas fait l'expérience, la liberté, une liberté et une sérénité religieuse, un affranchissement de la vie, au-delà de l'espérance et de la crainte, qui est incontestablement le contraire d'un abaissement spirituel, et constitue le triomphe sur la mort même ».

¹²⁰⁷ Ernst Jünger, *Orages d'acier*, trad. d'Henri Plard, Paris, Le Livre de poche, 1970, p. 10. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

la mort quand, dans les tranchées, « même une âme simple entrevoit que sa vie est enfouie dans une sécurité profonde, et que sa mort n'est pas une fin » (p. 189). Jünger, à plusieurs reprises blessé, frôle la mort, toujours avec bonheur :

Dans l'affaiblissement mortel où je me trouvais il s'insinuait maintenant la conscience d'un bonheur qui prenait sans cesse plus de force et qui, des semaines entières, ne me lâcha plus. Je songeais à la mort sans que cette pensée m'inquiétât. Tous mes liens au monde me semblaient si simples que j'en étais stupéfait, et c'est en me disant : « Tu es en règle » que je glissai dans le sommeil (p. 236).

Cette fois, mon compte était bon. À l'instant même où je me sentis atteint, je compris que la balle avait tranché la vie à sa racine. Sur la route de Mory, j'avais déjà senti la main de la mort – cette fois-ci, elle serrait plus fort et plus nettement. Tandis que je m'écroulais pesamment sur le sol de la tranchée, j'avais la certitude d'être irrévocablement perdu. Et, chose étrange, ce moment a été l'un des rares dont je puisse dire qu'ils ont été vraiment heureux. Je compris dans cette seconde, comme à la lueur d'un éclair, ma vie, dans sa structure la plus secrète. Je ressentais une surprise incrédule de ce qu'elle fût se terminer en ce lieu précis, mais cette surprise était empreinte d'une grande gaité. Puis j'entendis le tir s'affaiblir peu à peu, comme si je coulais à pic sous la surface d'une eau grondante. Là où j'étais maintenant, il n'y avait plus ni guerre, ni ennemi (p. 371).

La raison en est fort simple. C'est que la guerre est « une initiation » au cours de laquelle, « comme du haut d'un char qui laboure le sol de ses roues », on aperçoit « monter de la terre des énergies spirituelles ». Elle est « une manifestation secondaire de la volonté de puissance, à une heure décisive pour l'histoire du monde » (p. 337). En ce sens, elle offre une incomparable liberté qu'on ne peut que regretter, une fois la guerre terminée¹²⁰⁸.

¹²⁰⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *La Nostalgie du front*, <https://www.cairn.info/revue-etudes-2001-10-page-331.htm>, p. 333 et p. 344 : « L'expérience inoubliable du front, à mon avis, c'est celle d'une immense liberté. [...] Au front, la puissance déchaînée de la matière, la grandeur spirituelle du conflit entamé, la domination triomphante des énergies morales dégagées, unissent leurs appels à l'orgueil noble et au besoin de vivre, et elles versent au cœur une mixture passionnée. Là-haut, une conviction victorieuse s'établit, en maîtresse, qu'on peut "y aller", sur le double plan de l'action terrestre et céleste, de toutes ses forces et de toute son âme. Tous les ressorts de l'être peuvent se tendre. Toutes les hardiesses sont de mise. Pour une fois, la tâche humaine se découvre plus grande que nos désirs. Je le déclare. Dans cette détente, poussée jusqu'à l'exhaustion de soi-même, gît la liberté suprême, la libération de tout ce qui sommeille en nous d'aspirations ignorées et de puissances anxieuses, que nous ne pouvons souvent développer, faute de matière et d'espace, et qu'on doit être si las de mourir sans avoir délivrées. Non, rien ne me rendra, que le front, la liberté qui me grisait en cette nuit de septembre. Non seulement, il me semble, aujourd'hui, que je reviens de très loin, très loin. Mais j'ai l'impression d'avoir perdu une âme, une âme plus grande que la mienne, qui habite les lignes et que j'ai laissée là-bas ». J'ai pu repérer le texte grâce à Lucien Scubla, « Fuir vers une terre sans mal et sans violence ? », *Revue du MAUSS*, 2020.

Dans *La Guerre comme expérience intérieure*, Jünger érige cette liberté (liberté qui consiste à se soumettre à une force supérieure) en philosophie¹²⁰⁹. Le front met le soldat avec l'*Erlebnis*, le fondamental, l'intuition universelle de l'univers. Tout de suite, Jünger dévoile le secret de cette intuition : « Désormais se connaître soi-même, c'est reconnaître la guerre au plus profond de soi » (p. 13). La guerre est sensuelle, naturelle, elle est un « geyser de flamme », une « irrésistible griserie » (p. 38). La résilier signerait notre perte : « La guerre n'est pas instituée par l'homme, pas plus que l'instinct sexuel ; elle est loi de nature, c'est pourquoi nous ne pourrions jamais nous soustraire à son empire. Nous ne saurions la nier, sous peine d'être engloutis par elle » (p. 65). Nous ne saurions non plus la contenir, parce qu'elle réclame « sa fête et sa joie, son culte et sa solennité » (p. 86). L'homme qui s'y abandonne fond dans « le Tout », il « se rue vers les sombres portes de la mort comme un projectile vers sa cible », il est comme le saint et le grand poète (p. 95). Les tranchées ont formé une nouvelle race, « l'élite de l'Europe centrale », une « race toute neuve, intelligente, forte, bourrée de volonté » (p. 121). Car il ne faut pas se méprendre, avertit Jünger, « [c]ette guerre n'est pas la fin de la violence, elle en est le prélude. Elle est la force où le monde est martelé en frontières nouvelles et nouvelles communautés » (p. 122). Rien d'autre ne compte : « Devant ce flot énorme qui roule sans discontinuer vers le combat, toutes les œuvres s'annihilent, tous les concepts sonnent creux lorsque se manifeste l'élémentaire, la colossale énergie qui toujours fut et toujours sera, lors même que depuis longtemps auront disparu les humains, et les guerres avec eux » (p. 164).

Conception qui nous éloigne de Crane. Dans *The Red Badge of Courage*, la guerre était présentée comme une initiation sacrée à la fin de laquelle le soldat aspirait à la paix. Dans Jünger,

¹²⁰⁹ Ernst Jünger, *La Guerre comme expérience intérieure*, trad. de François Poncet, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1997. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

l'initié apprend à mépriser la paix pour mieux embrasser la guerre, dans une sorte de mystique surnaturelle terrestre¹²¹⁰.

17. La guerre maudite

17.1 La Der des Ders. La guerre miroite une gloire éternelle à ceux qui répondent à son appel. Un cas typique, parmi d'autres, dans Klopstock :

Élevé au sein de l'opulence, formé à l'amour de l'or ; un regard du Messie l'a relevé de cet État abject. C'est ainsi qu'un héros, quand la patrie l'appelle, s'arrache aux charmes dangereux de la mollesse ; mais ce n'est point une gloire mortelle qu'attend Mathieu ! Dans l'arène où la vertu combat avec le péché, chaque victoire de ce disciple sera inscrite dans les cieux¹²¹¹.

Parallèles à ces éloges, l'horreur, la désillusion¹²¹², l'amertume. « La gloire, sous ses chimères / Et sous ses chars triomphants, / Met toutes les pauvres mères / Et tous les petits enfants¹²¹³ » ; « War is a racket. It always has been. It is possibly the oldest, easily the most profitable, surely the most vicious¹²¹⁴ ». Les cas, comme toujours, abondent. Je m'en tiens à certains contemporains de Jünger¹²¹⁵. Disons, pour faire simple, que Jünger, à défaut d'être un cas unique, représente un cas minoritaire. Dans l'ensemble, les armées et les peuples se dégoûtent de

¹²¹⁰ Consulter l'appendice en fin de chapitre, pour une comparaison avec certaines religions.

¹²¹¹ Friedrich G. Klopstock, *La Messiade*, trad. d'A. de Carlowitz, Paris, Charpentier, 1845, p. 56.

¹²¹² Stendhal, *La Chartreuse de Parme*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 82 : « La guerre n'était donc plus ce noble et commun élan d'âmes amants de la gloire qu'il s'était figuré d'après les proclamations de Napoléon ! »

¹²¹³ Victor Hugo, *Depuis six mille ans la guerre*, https://www.bonjourpoesie.fr/lesgrandsclassiques/poemes/victor_hugo/depuis_six_mille_ans_la_guerre.

¹²¹⁴ Smedley D. Butler, *War Is a Racket*, Federal House, 2003, p. 23.

¹²¹⁵ Le meilleur plaidoyer anti-guerre que j'ai lu est *La Guerre est une force qui nous octroie du sens* (trad. de Nancy Huston, Actes Sud, 2016 [2002]) de Chris Hedges. L'essai de Hedges s'attarde à la guerre pendant la mondialisation. J'en recommanderais tout de même la lecture. Contrairement aux auteurs que je m'appête à citer, Hedges décrit en longueur les drogues, les viols et les tortures qui ont toujours accompagné la guerre et auxquelles se livrent parfois avec ivresse les soldats, ce qu'omettent le plus souvent des auteurs comme Jünger, pénétrés d'honneur, etc. Orgies de sang et cruauté qui consomment encore des pays entiers – dans l'indifférence générale, ajouterait Hedges, quand l'intérêt n'y est pas. *Abattoir 5* de Kurt Vonnegut mérite d'être mentionné aussi. Au Québec, lire *Un Simple soldat* de Marcel Dubé (Typo, 2011) et *Les Guerriers* (Somme toute, 2018) de Michel Garneau.

la guerre¹²¹⁶. Comme l'écrit Freud : « Then the war in which we had refused to believe broke out, and brought – disillusionment. Not only is it more sanguinary and more destructive than any war of other days, because of the enormously increased perfection of weapons of attack and defence; but it is at least as cruel, as embittered, as implacable as any that has preceded it¹²¹⁷ ».

Erich Maria Remarque, dans son classique *All Quiet on the Western Front*, énumère un à un les griefs des soldats contre la guerre¹²¹⁸. Les officiers sont tyranniques : « Let a man be whatever you like in peacetime, what occupation is there in which he can behave like that without getting a crack on the nose ? He can only do that in the army. It goes to the heads of them all, you see » (p. 44). La peur est endémique : « It's unendurable. It is the moaning of the world, it is the martyred creation, wild with anguish, filled with terror, and groaning » (p. 62). Seule compte la chance : « No soldier outlives a thousand chances. But every soldier believes in Chance and trusts his luck » (p. 101). La furie guerrière n'est pas un abandon à la destruction mais une tentative désespérée de survivre : « We have become wild beasts. We do not fight, we defend ourselves against annihilation. It is not against men that we fling our bombs, what do we know of men in this moment when Death is hunting us down – now, for the first time in three days we can oppose him; we feel a mad anger » (p. 113). Le vertige n'agrandit pas l'individu mais l'abandonne à une incomparable solitude : « We are forlorn like children, and experienced like old men, we are cursed and sorrowful and superficial – I believe we are lost » (p. 123). En convalescence, Paul Bäumer, le protagoniste, se sent à jamais exclu de sa famille : « But a sense of strangeness will not leave me,

¹²¹⁶ Eric J. Leed, « Class and Disillusionment in World War I », *The Journal of Modern History*, vol. 50, 1978, p. 690 : « The lesson of the front was quite simple: the front soldier preferred to live. The volunteer was hated not because he was foolish or absurd but because his ethic of self-sacrifice, selflessness, could constitute a threat to the uneasy truce in which life could be preserved ».

¹²¹⁷ Sigmund Freud, *Character and Culture*, op. cit., p. 111.

¹²¹⁸ Erich Maria Remarque, *All Quiet on the Western Front*, trad. de A. W. Ween, Ballantine books, New York, 1982. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

I cannot feel at home amongst these things. There is my mother, there is my sister [...] and there my mahogany piano – but I am not myself there. There is a distance, a veil between us » (p. 160).

De retour dans les tranchées, Paul fait à nouveau l'expérience de la misère et de la mort. Son initiation est anti-héroïque :

I am young, I am twenty years old; yet I know nothing of life but despair, death, fear, and fatuous superficiality cast over an abyss of sorrow. I see how peoples are set against one another, and in silence, unknowingly, foolishly, obediently, innocently slay one another. I see that the keenest brains of the world invent weapons and words to make it yet more refined and enduring. And all men of my age, here and over there, throughout the whole world see these things; all my generation is experiencing these things with me. [...] What do they expect of us if a time ever comes when the war is over? Through the years our business has been killing; – it was our first calling to life. Our knowledge of life is limited to death. What will happen afterwards? And what shall come out of us (p. 263)¹²¹⁹?

We will be superfluous even to ourselves, we will grow older, a few will adapt themselves, some other will merely submit, and most will be bewildered; – the years will pass by and in the end we shall fall to ruin (p. 294).

S'il y a un avenir, il n'est pas dans la guerre, mais dans la paix et dans la défense de la vie : « As in a polar expedition, every expression of life must serve only the preservation of existence, and is absolutely focused on that. All else is banished because it would consume energies unnecessarily. That is the only way to save ourselves » (p. 273).

Mêmes désillusions et mêmes espoirs dans *Le Feu* de Barbusse¹²²⁰ :

Tous ces hommes à face cadavérique, qui sont devant nous et derrière nous, au bout de leurs forces, vides de paroles comme de volonté, tous ces hommes chargés de terre, et qui portent, pourrait-on dire, leur ensevelissement, se ressemblent comme s'ils étaient nus. De cette nuit épouvantable il sort d'un côté ou d'un autre quelques revenant revêtus exactement du même uniforme de misère et d'ordure. C'est la fin de tout. C'est, pendant un moment, l'arrêt immense, la cessation épique de la guerre (p. 461-462).

[P]lus que les batailles visibles déployées comme des programmes, plus même que les corps-à-corps où l'on se démène en criant, cette guerre, c'est la fatigue épouvantable, surnaturelle, et l'eau

¹²¹⁹ On pense à Simone Weil, *Œuvres, op. cit.*, p. 542 : « Si de plus, pour un moment, un afflux de vie vient multiplier la puissance d'agir, on se croit irrésistible en vertu d'une aide divine qui garantit contre la défaite et la mort. La guerre est facile alors et aimée basement. Mais chez la plupart cet état ne dure pas. Un jour vient où la peur, la défaite, la mort des compagnons chéris font plier l'âme du combattant sous la nécessité. La guerre cesse alors d'être un jeu ou un rêve ; le guerrier comprend enfin qu'elle existe réellement. C'est une réalité dure, infiniment trop dure pour pouvoir être supportée, car elle enferme la mort. La pensée de la mort ne peut pas être soutenue, sinon par éclairs, dès qu'on sent que la mort est en effet possible ».

¹²²⁰ Henri Barbusse, *Le Feu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2013. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

jusqu'au ventre, et la boue et l'ordre et l'infâme saleté. C'est les faces moisies et les chairs en loques et les cadavres qui ne ressemblent même plus à des cadavres, surnageant sur la terre vorace. C'est cela, cette monotonie infinie de misère, interrompue par des drames aigus, c'est cela, et non pas la baïonnette qui étincelle comme de l'argent, ni le champ de coq du clairon au soleil ! (p. 466).

Mais la gloire militaire, ce n'est même pas vrai pour nous autres, simples soldats. Elle l'est pour quelques-uns, mais en dehors de ces élus la gloire du soldat est un mensonge comme tout ce qui a l'air beau dans la guerre. En réalité, le sacrifice des soldats est une superstition obscure. Ceux dont la multitude forme les vagues d'assaut n'ont pas de récompense. Ils courent se jeter dans un effroyable néant de gloire (p. 491).

Les civils qui se battent dans *Le Feu* ont en haine l'état-major et la classe dirigeante de tous les pays. Ils n'ont pas en haine les soldats qui luttent contre eux, mais les meneurs, les chauvins et les plaisantins (journalistes, etc.) qui font de l'opinion avec forte conviction sans jamais avoir tenu un fusil. Ils sont fraternels et ils ont le sentiment d'appartenir à une élite morale (les anciens combattants), ils sont prêts à défier la mort et à subir tous les sacrifices parce qu'ils sont animés par la conviction qu'ils se battent pour mettre fin à toutes les guerres. C'est du Jünger à l'envers, où la guerre, monstrosité de l'histoire, la bête aux yeux phosphorescents qui se lèche, n'a de sens que si elle s'abolit :

Ils sont au-dessus de tout emportement instinctif. Ils ne sont pas ivres, ni matériellement, ni moralement. C'est en pleine conscience, comme en pleine force et en pleine santé, qu'ils se massent là, pour se jeter une fois de plus dans cette espèce de rôle de fou imposé à tout homme par la folie du genre humain. On voit ce qu'il y a de songe et de peur, et d'adieu dans leur silence, leur immobilité, dans le masque de calme qui leur étreint surhumainement le visage. Ce ne sont pas le genre de héros qu'on croit, mais leur sacrifice a plus de valeur que ceux qui ne les ont pas vus ne seront jamais capables de le comprendre (p. 344-345).

L'avenir ! L'avenir ! L'œuvre de l'avenir sera d'effacer ce présent-ci, et de l'effacer plus encore qu'on ne pense, de l'effacer comme quelque chose d'abominable et honteux. Et pourtant, ce présent, il le fallait, il le fallait ! Honte à la gloire militaire, honte aux armées, honte au métier de soldat, qui change les hommes tour à tour en stupides victimes et en ignobles bourreaux. Oui, honte : c'est vrai, mais c'est trop vrai, c'est vrai dans l'éternité, pas encore pour nous (p. 366).

- Si on s'appelait, dit l'autre, y aurait plus d'guerre.

[...]

- Il ne faut plus qu'il y ait de guerre après celle-là.

Il faut donner tout ce que nous avons, et nos forces, et nos peaux, et nos cœurs, toute not' vie, et les joies qui nous restaient ! L'existence de prisonniers qu'on a, il faut l'accepter des deux mains ! Il faut tout supporter, même l'injustice, dont le règne est venu, et le scandale et la dégoûtation qu'on voit – pour être tout à la guerre, pour vaincre ! Mais s'il faut faire un sacrifice pareil [...] c'est parce qu'on se bat pour un progrès, non pour un pays ; contre une erreur, non contre un pays (p. 471 et p. 474).

Le patriotisme de Barbusse coïncide avec son amour de l'humanité. La France, dans *Le Feu*, porte sur ses épaules la liberté de l'avenir, contre les prétentions mondiales de l'Allemagne. L'horreur ne peut que se justifier à ce prix¹²²¹. « Cette guerre, c'est comme la Révolution française qui continue » (p. 480).

17.2 Le soldat inconnu. La Première Guerre mondiale consacre la fin de l'héroïsme guerrier : « The men who through chivalry had hoped to rescue their spiritual selves from the domination of material and technical forces discovered that in the modern war of material the triumph of the machine over the individuals is carried to its most extreme conclusions¹²²² ». Fin de l'héroïsme (préparée de longue date) qui transforme les soldats en figurants, en individus qui ne comptent pas, dans un délire de destruction de masse¹²²³. John Keegan, dans son classique d'histoire militaire, *The Face of Battle*, écrit :

¹²²¹ Voir l'analyse de Louis Dumont dans *Homo aequalis*, *op. cit.*, vol. 2, p. 288-291. Pour un témoignage d'époque, lire Ernst Bloch, *Écrits pacifistes radicaux*, trad. de Lucien Pelletier, Les Presses de l'Université de Montréal, 2019, p. 25 : « [L]a guerre de l'Entente [...] consiste plutôt en une lutte, un combat dépourvu de tout le vieux pathos prussien de la force et de la "guerre" [...] elle est une croisade contre la guerre et contre le militarisme, une lutte menée au nom des idéaux du pacifisme et du libéralisme politique ».

¹²²² Hanna Hafkesbrink, *op. cit.*, p. 65. Voir aussi Chris Hedges, *op. cit.*, p. 112 : « Mais, même dans cette nouvelle ère de la guerre, nous nous accrochons à l'image désuète du héros solitaire, capable de réaliser sur le champ de bataille des actes d'un courage bouleversant. Ce genre d'héroïsme est à peu près aussi pertinent que des charges de baïonnette ou de cavalerie. Mais pour inciter les soldats à faire la guerre, peut être *a fortiori* de nos jours, il est indispensable de vendre le mythe de l'héroïsme. Dans la guerre moderne, les hommes sont au service de la technologie. Même dans des combats de faible intensité, bien des soldats ne voient jamais les individus sur qui ils tirent, ni ceux qui leur tirent dessus ».

¹²²³ Préparé de longue date parce qu'on lit déjà dans Cervantes, *Don Quichotte de la Manche*, trad. de Louis Viardot, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, vol. 1, p. 377 : « Certes, aucun péril ne me fait sourciller ; mais cependant il me chagrine de penser qu'un peu de poudre et plomb va m'ôter l'occasion de me rendre célèbre sur toute la face de la terre par la valeur de mon bras et le tranchant de mon épée ». Voir aussi Johann Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, trad. de Max Rouché, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, p. 106 : « L'artillerie inventée, et même du coup, quel affaiblissement de la rude vigueur guerrière, corporelle et spirituelle, de la bravoure, du loyalisme, de l'initiative dans les détails, du sentiment de l'honneur du monde d'autrefois ! L'armée est devenue une machine payée, privée de pensée, de vigueur et de volonté, que dirige la tête d'un seul homme et qu'il solde uniquement comme un pantin qu'il faut mouvoir, comme un mur vivant destiné à lancer et à recevoir des balles. Au fond donc, dirait peut-être un Romain et un Spartiate, les vertus sont éteintes au foyer le plus intime du cœur, la couronne de l'honneur militaire est gênée – et qu'y a-t-il à la place ? Le soldat est le premier serviteur de l'État en livrée de héros – vois son honneur et son métier ! ». Voir le commentaire intéressant de Voltaire dans *Essai sur les mœurs*, Oxford, Voltaire Foundation, 2009, vol. 4, p. 430 : « Paradoxe de la guerre : plus elle est technique et plus s'accroît les effectifs, plus elle est difficile. Gengis a pu tout conquérir dans une époque où seule la force décidait de tout ». Pour un avis plus récent, Wolfgang

For what almost all the soldiers of the First World War and many of the Second, even from the victor armies, testify to is their sense of littleness, almost of nothingness, of their abandonment in a physical wilderness, dominated by vast impersonal forces, from which even such normalities as the passage of time had been eliminated. The dimensions of the battlefield, completely depopulated of civilians and extending far beyond the boundaries of individual's perception, the events supervening upon it – endless artillery bombardments, sudden and shatteringly powerful aerial bombings, mass irruptions of armoured vehicles – reduced his subjective role, objectively vital though it was, to that of a mere victim¹²²⁴.

Kraus, dans son réquisitoire contre la boucherie :

Même si c'est un « brave » qui l'actionne, la bombe aérienne est l'arme de la lâcheté, tout aussi infâme que le sous-marin, ce modèle de la ruse armée, cette ruse même qui permet au nain de triompher du géant en armes. Les nourrissons que tuent l'aviateur ne sont pas armés, eux ; le seraient-ils, ils auraient bien du mal à atteindre l'aviateur aussi sûrement que lui. De toutes les hontes de la guerre, la plus monstrueuse est que cette invention unique, qui porte l'homme plus près des étoiles, ne servit qu'à confiner dans les airs son abjection, comme si elle n'avait pas suffisamment d'espace sur terre¹²²⁵.

La vaillance et la vertu, le courage imperturbable que se vante de cultiver Jünger, ne servent à rien¹²²⁶. Derrière le jeu des médailles, la gloire du soldat ne consiste plus à avoir accompli des hauts faits, mais à avoir survécu, sans distinction de rang. Le soldat meurt dans l'anonymat, dans la boue, déchiqueté par un obus ou rongé par les rats, une balle perdue dans la tête, d'une maladie quelconque qui le tue lentement, indiscernable, dans une tombe sans nom, pour rien. Comme l'écrit Caillois, le combat ne relève plus du tournoi, à la fin duquel est couronné un héros, « c'est une

Sofsky, *Traité de la violence*, trad. de Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998, p. 34 : « La mécanisation des armes rend de plus en plus superflue la violence de l'individu, dont la force, les sens et les pensées sont passés dans les systèmes automatiques. L'homme a délégué à l'objet fabriqué la violence de son corps ; mais il n'en demeure pas moins victime de la violence. Ce qui avait débuté comme une extension active du corps aboutit à un corps complètement désarmé ».

¹²²⁴ John Keegan, *The Face of Battle*, Lowe & Brydone, 1976, p. 322.

¹²²⁵ Karl Kraus, *Les Derniers Jours de l'humanité*, op. cit., p. 175.

¹²²⁶ Mikhaïl Cholokov, *Le Don paisible*, op. cit., p. 726 : « Avant, disons au temps de Napoléon, la guerre était une belle chose. Deux armées se rencontraient, se heurtaient, se séparaient. Pas de front, pas de tranchées. À présent, va donc essayer de comprendre quelque chose aux opérations. Le diable s'y casserait la tête. On dit que les historiens mentaient autrefois. Qu'est-ce que ce sera quand ils raconteront cette guerre-ci !... On ne fait pas la guerre, on ne fait que s'ennuyer ! Pas de couleur ! De la boue. Et puis c'est absurde ».

affaire de masse¹²²⁷ ». Violence gratuite au pied de laquelle les nations (libérales ou non) s'effondrent bien plus qu'elles ne se sauvent.

18. Conclusions partielles

18.1 Clarifications. Ce chapitre est plus long que je l'anticipais. C'est d'autant plus triste que j'ai dû négliger une bonne partie de mes notes et que nous n'en sommes encore qu'à la surface. Je ne sais pas si les quelques infortunés qui parcourent ces pages me suivent. Je procède en dessinant des cercles concentriques. C'est une démarche lente et exténuante aux résultats tâtonnants et partiels mais elle a le mérite (je crois) d'explorer les différentes facettes de la problématique que j'essaie d'analyser. Une des difficultés tient à ce que pour chaque auteur qui affirme une chose, on trouve une personne tout aussi intelligente qui soutient exactement le contraire. Il n'y a pas de réponse définitive, en somme. De là, un choix que j'aurais pu faire : toute chose, en dernière instance, revenant au même, pourquoi ne pas simplement donner *mon avis* ? Pourquoi ne pas s'arrêter à un petit groupe d'écrivains et dire ce que j'entends par révolte ? Le propos aurait eu le mérite d'être clair : voici les raisons qui me poussent à croire que la révolte tombe à l'eau ; comme vous le voyez, ça ne marche pas ; pour preuve, lisez les histoires de monsieur Y et de madame X. Et en quelque sorte c'est exactement ce que je fais. Mais sur une autre échelle, pour le meilleur et pour le pire. Seulement, au lieu de m'arrêter à un enjeu (la communion, la violence, l'idéologie, le fanatisme, la société libérale, la modernité, l'aliénation, la révolution, l'action, la philosophie de l'histoire, le marxisme, le fascisme, le nazisme, les totalitarismes, la guerre, etc.), au lieu de privilégier le point de vue d'un ou d'un petit groupe d'auteurs, j'essaie de reconstruire l'alphabet de la révolte, croyant intimement qu'en dépit de la polysémie et des

¹²²⁷ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 185.

contradictions : (1) cette révolte s'articule autour d'un langage, avec son lot de syllabes et de propositions (tel qu'exploré dans le Chapitre 1) ; (2) il est possible, à la fois pour l'analyste et pour le révolté, ce langage acquis, en fonction d'une combinatoire, de multiplier indéfiniment les points de vues sur la révolte (Chapitre 1, 2, 3 et 4) ; (3) en dépit de ce potentiel infini, les auteurs (les individus, les groupes) se répètent constamment et les acteurs font presque toujours la même chose (Chapitre 1 et 2) ; (4) ces points de vue, loin d'être aussi riches les uns que les autres, loin de tous valoir la même chose, peuvent faire l'objet d'une critique qui ne relève pas seulement d'un jugement de valeur ; (5) au cœur de cette critique repose l'idée, précisément, contre Camus, que l'avis du révolté sur sa révolte, ses valeurs, comptent moins qu'il ne le pense (Chapitre 3) ; (6) les différences entre les révoltes tiennent à leur capacité de définir leurs objectifs et les moyens qu'elles emploieront pour remplir ces objectifs (Chapitre 3) ; (7) ces critères ne disent rien sur la justesse d'une cause, ce qui est précisément le but visé, la justesse d'une cause étant arbitraire, depuis Thucydide au moins (Chapitre 3) ; (8) ces critères ne déterminent pas non plus le bon succès ou la faillite d'une révolte ; une étincelle peut devenir un brasier et une mouche peut triompher d'un lion ; la révolte est faite d'imprévus et de surprises ; toute préparation peut s'avérer impuissante et peut-être qu'en dernier recours, malgré Gramsci, ne comptent que la chance et l'enthousiasme (plusieurs théoriciens, comme le témoigne le marxisme, prenant avis de ce fait, chercheront à théoriser la spontanéité)¹²²⁸ (Chapitre 3) ; (9) au mieux nous pouvons essayer de tirer une

¹²²⁸ Pierre Kropotkine, *L'Esprit de révolte*, op., cit., p. 40 : « Mais, de ces raisonnements paisibles à l'insurrection, à la révolte, il y a tout un abîme, – celui qui sépare, chez la plus grande partie de l'humanité, le *raisonnement* de l'*acte*, la *pensée* de la *volonté*, du besoin d'*agir* ». J'ai écrit « malgré Gramsci » parce qu'on retrouve souvent dans ses textes l'idée que le Prince moderne (incarné par le Parti, comme le veut Lénine) est un stratège qui anticipe toutes les manœuvres de ses ennemis à l'aide de la science de l'organisation. *Guerre de mouvement, guerre de position*, op. cit., p. 218 : « Dans l'analyse du troisième niveau ou du moment du système des rapports de forces existant dans une situation déterminée, on peut recourir utilement au concept qu'on appelle, dans la science militaire, la “conjoncture stratégique”, soit, de façon plus précise, au concept du degré de préparation stratégique du théâtre de la lutte, dont l'un des principaux éléments est constitué par les conditions qualitatives du personnel dirigeant et des forces actives qu'on peut appeler de première ligne (en y comprenant les forces d'assaut). Le degré de préparation stratégique peut donner la victoire à des forces qui sont “apparemment” (c'est-à-dire quantitativement) inférieures à celles de l'adversaire. On

corrélation probabiliste : entre deux personnes abandonnées dans une ville qui leur est inconnue et devant atteindre le point A, nous serions portés à croire que l'individu doté d'un plan s'en tirera à meilleur compte que celui qui chemine à l'aveugle ; (10) cet art de la cartographie, sans avoir la précision d'une loi et la rigueur d'une science, n'est pas aussi mystérieux qu'on pourrait le croire et procède le plus souvent du bon sens et du pragmatisme : ne pas tuer mes alliés, ne pas risquer ma vie en vain, ne pas sous-estimer l'ennemi, solliciter des fonds, établir un état-major, ne pas donner ma parole au premier venu, ne pas toujours revenir sur ma parole, etc. – les spécialistes de la révolte seront comme les spécialistes du combat : ils gagneront leur diplôme en accumulant de l'expérience, « sur le terrain », pas dans les formules livresques et la simple performance langagière¹²²⁹ ; (11) aucune révolte n'a le droit d'affirmer qu'elle mettra fin à toutes les révoltes ; chaque action entraîne une réaction ; il n'y a aura jamais d'unanimité, le miracle de l'unanimité n'étant que cela : un miracle (plus ou moins sanglant, si on en fait un fantasme) ; (12) plus une révolte est ambitieuse (plus elle implique d'autres personnes) plus elle est susceptible de prendre du temps avant avoir gain de cause, plus elle devra se justifier et se défendre, moins elle pourra cheminer à l'aveugle (d'où l'intérêt pour l'attaque rapide) ; entre deux forces armées, en offensive comme en défensive, avec le temps, ne compte que la logistique ; c'est ici qu'on pourrait parler d'une revanche de la théorie et des fonctionnaires (et de l'argent : les campagnes ont leurs coûts,

peut dire que la préparation stratégique tend à réduire à néant les prétendus “facteurs impondérables”, c'est-à-dire les réactions immédiates, de surprise, à un moment donné, des forces traditionnellement inertes et passives ».

¹²²⁹ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2003, p. 156 : « [On] confér[e] à toutes les réalités culturelles, et au monde social lui-même, le statut de textes autosuffisants et auto-engendrés, justiciables d'une critique strictement interne : c'est le cas par exemple de certaine critique féministe qui tend à faire du corps féminin, de la condition féminine ou d'un statut inférieur de la femme, un pur produit de la construction performative, et qui, oubliant qu'il ne suffit pas de changer le langage, ou la théorie, pour changer la réalité, selon l'illusion typique du *lector*, accorde sans examen à la critique textuelle une efficacité politique. Or, s'il est bon de rappeler que le genre, la nation, l'ethnie ou la race sont des constructions sociales, il est naïf, donc dangereux, de croire et de laisser croire qu'il suffit de “déconstruire” ces artefacts sociaux, dans une célébration purement performative de la “résistance”, pour les *détruire* : c'est en effet ignorer que, si la catégorisation selon le sexe, la race, la nation est bien une “invention” raciste, sexiste, nationaliste, elle est inscrite dans l'objectivité des institutions, c'est-à-dire des choses et des corps ».

qui ne sont jamais à portée de main du premier venu ; les conduites ont leurs conditions économiques et culturelles¹²³⁰) (Chapitre 3) ; (13) pour toute révolte qui n'est pas simple opportunisme, la capacité de s'adapter et de répondre aux intempéries des circonstances sera peut-être perçue comme une trahison, une banalisation (les principes d'élection seront institués, fin de la spontanéité, etc.) (Chapitre 3) ; (14) tout travail de commémoration qui se fait à partir du point d'origine de la révolte risque de dénaturer cette histoire à des fins de propagande, l'écriture de l'histoire n'étant elle-même que déformation plus ou moins cynique, selon la probité des auteurs et des écoles (Chapitre 3).

Cette liste n'est pas complète et s'appuie surtout sur des livres, mais si on me demandait d'expliquer comment j'envisage la révolte politique je commencerais par ces quelques observations.

¹²³⁰ D'où, malgré tout, l'importance de Gramsci, qui n'ignorait pas les principes fondamentaux du militarisme et qui estimait, en Occident du moins, les guerres de mouvement désormais impossibles. *Guerre de mouvement, guerre de position*, op. cit., p. 181 : « Au cours de la période qui suit 1870, avec l'expansion coloniale de l'Europe, tous ces éléments changent, les rapports d'organisation internes et internationaux de l'État deviennent plus complexes et plus compacts et la formule quarante-huitarde de la "révolution permanente" est soumise à élaboration et dépassée dans le domaine de la science politique par la formule de l' "hégémonie civile". Il se produit dans l'art politique ce qui se produit dans l'art militaire : la guerre de mouvement se transforme de plus en plus en guerre de position et on peut dire qu'un État gagne une guerre pour autant qu'il la prépare minutieusement et techniquement en temps de paix. La structure compacte des démocraties modernes, aussi bien comme organisations d'État que comme ensemble d'associations dans la vie civile, constitue pour l'art politique l'équivalent des tranchées et des fortifications permanentes du front dans la guerre de position : alors qu'auparavant le mouvement était "toute" la guerre, etc., elles le réduisent à n'être qu'un élément "partiel" ». Rattacher aux notions du Chapitre 5 sur Foucault.

Appendice : Guerre et religion

Les religions ne sont pas étrangères à la guerre. Je cite quelques exemples pour qu'on apprécie mieux ce qui sépare la religion de la guerre de Jünger des vues sur la guerre des religions.

Dans l'*Ancien Testament*, le prophète Samuel dépèce des bœufs et envoie leurs morceaux dans le territoire d'Israël avec le message : « Celui qui ne part pas à la guerre derrière Saül et Samuel, voilà ce qu'on fera à ses bœufs¹²³¹ ! » En vertu de la coutume du *herem*, pendant la conquête du pays de Canaan, le peuple élu pouvait éradiquer personnes, biens et villages comme il le souhaitait, en cas de victoire. Dans le *Deutéronome* (20, 16) : « Mais les villes de ces peuples-ci, que le Seigneur ton Dieu te donne comme patrimoine, sont les seules où tu ne laisserais subsister aucun être vivant¹²³² ». Dans Josué (6, 21) : « Ils vouèrent à l'interdit tout ce qui se trouvait dans la ville, aussi bien l'homme que la femme, le jeune homme que le vieillard, le taureau, le mouton et l'âne, les passant tous au tranchant de l'épée¹²³³ ». Les guerres de Yahvé (ce que nous appelons guerre sainte, même si l'expression ne figure pas dans l'*Ancien Testament*) remplissaient deux fonctions : montrer qu'avec la faveur divine le peuple d'Israël serait toujours victorieux et, à l'inverse, expliquer les défaites par l'infidélité du peuple¹²³⁴.

Dans le christianisme, la guerre découle du péché. Dieu y recourt donc pour punir les pécheurs. Elle est justifiée par des circonstances extraordinaires, quand la méchanceté de l'ennemi l'oblige. Le chrétien, comme l'écrira Saint Augustin, fait la guerre pour châtier l'ennemi. De telle sorte que dans la théorie augustinienne la violence guerrière reste compatible avec la charité et que

¹²³¹ *La Bible*, trad. œcoménique, Paris, La Pochothèque, 1996, p. 344.

¹²³² *Ibid.*, p. 243. Il est précisé (20, 10), cela dit, que la paix doit être recherchée, avant d'entamer le combat : « Quand tu t'approcheras d'une ville pour la combattre, tu lui feras des propositions de paix. Si elle te répond : "Faisons la paix !", et si elle t'ouvre ses portes, tout le peuple qui s'y trouve sera astreint à la corvée pour toi et te servira ».

¹²³³ *Ibid.*, p. 273.

¹²³⁴ Pierre Crépon, *Les Religions et la guerre*, Paris, Ramsay, 1982, p. 26.

la guerre vise à faire le bien des mécréants. « Sont dites justes les guerres qui vengent des injustices, lorsqu'un peuple ou un État, à qui la guerre doit être faite, a négligé de punir les méfaits des siens ou de restituer ce qui a été ravi au moyen de ces injustices¹²³⁵ ». Le croyant est appelé à sacrifier sa vie pour la cause, car « [q]ui cherchera à conserver sa vie la perdra et qui la perdra la sauvegardera¹²³⁶ ».

Dans le *Coran*, la guerre est mentionnée tour à tour : comme mesure défensive¹²³⁷, comme devoir¹²³⁸, comme promesse¹²³⁹, comme appel¹²⁴⁰, comme plaisir¹²⁴¹ et comme épreuve¹²⁴². Le fidèle est appelé à suivre la petite guerre sainte (le petit jihad, ce que nous appelons la guerre, avec les batailles et le sang : *el jihâdul-açghar*) contre l'ennemi et la grande guerre sainte (le grand jihad : *el jihâdul akbar*) contre l'infidèle (ou le barbare) qui repose en lui. La première est

¹²³⁵ Robert H. W. Regout, *La Doctrine de la guerre juste*, Paris, A. Pedone, 1934, p. 42.

¹²³⁶ *La Bible*, Luc 17, 33, p. 1566.

¹²³⁷ *The Holy Qur'an*, trad. d'Abdullah Yusuf, The Muslim converts' association of Singapore, 1946, p. 75-76 : « Fight in the cause of God / Those who fight you, / But do not transgress limits ; / For God liveth not transgressors. // And slay them / Wherever ye catch them, / And out them out / From where they came / Turned you out ; / For tumult and oppression / Are worse than slaughter ; / But fight them not / At the Sacred Mosque, / Unless they (first) / Fight you there ; / But if they fight you, / Slay them. / Such is the reward / Of those who suppress faith » (II, 190-191).

¹²³⁸ *Ibid*, p. 84 : « Fighting is prescribed / For you, and ye dislike it. / But it is possible / That ye dislike a thing / Which is good for you, / And that ye love a thing / Which is bad for you. / But God knoweth, / And ye know not » (II, 216).

¹²³⁹ *Ibid.*, p. 202 : « Let this fight / In the cause of God / Who sell the life of this world / For the Hereafter. / To him who fighteth / In the cause of God – / Whether he is slain / Or gets victory – / Soon shall We give him / A reward of great (value) » (IV, 74). Aussi, p. 1379 : « Soon will He guide them / And improve their condition, // And admit them to / The Garden which He / Has announced for them » (XLVII, 5-6).

¹²⁴⁰ *Ibid.*, p. 451 : « O ye who believe ! What / Is the matter with you, / That, when ye are asked / To go forth in the Cause of God, / Ye cling heavily to the earth? / Do ye prefer the life / Of this world to the Hereafter? / But little is the comfort / Of this life, as compared / With the Hereafter // Unless ye go forth, / He will punish you / With a grievous penalty, / And put others in your place; But Him ye would not harm / In the least, For God / Hath power over all things » (IX, 38-39).

¹²⁴¹ *Ibid.*, p. 466 : « They prefer to be with (the women) / Who remain behind (at home) : / Their heart are sealed / And so they understand not. // But the Apostle, and those / Who believe with him, / Strive and fight with their wealth / And their persons: for them / Are (all) good things: / And it is they / Who will prosper » (IX, 87-88).

¹²⁴² *Ibid*, p. 1379 : « Therefore, when ye meet / The Unbelievers (in fight), / Smite at their necks ; / At length, when ye have / Thoroughly subdued them, / Bind a bond / Firmly (on them) : thereafter / (is the time for) either / Generosity or ransom : / Until the war lays down / Its burdens. Thus (are ye / Commanded); but if it / Had been God's Will, / He could certainly have exacted / Retribution from them (Himself); / But (He lets you fight) / In order to test you, / Some with others. / But those who are slain / In the way of God » (XLVII, 4).

périodique et se déroule dans « les règles ». La deuxième, la vraie lutte, le véritable combat, est perpétuel et bien plus difficile. En suivant Julius Evola : « Appearing in the forms of craving, partiality, passion, instincts, weakness and inward cowardice, the enemy within the natural man must be vanquished, its resistance broken, chained and subjected to the spiritual man, this being the condition of reaching inner liberation, the “triumphant peace” which allows one to participate in what is beyond both life and death¹²⁴³ ».

Dans le *Masnavi*, le poète soufi Rumi peint la béatitude qui saisit le fidèle qui a remporté le grand jihad et qui s’est complètement abandonné au divin¹²⁴⁴. À la fin du premier volume, il raconte l’histoire d’Ali, « God’s lion », le gendre du prophète Mahomet, qui dépose son sabre devant un ennemi qu’il vient de vaincre. Incrédule, celui-ci lui demande pourquoi on ne l’a pas tué : « Since I’m your prey, great falcon, please tell me! / Mercy in wrath’s place! I don’t understand / Why you would choose to shake a dragon’s hand! » (p. 230) Ali lui répond : « I’m mean or generous too for God alone, / I’m His possession, not what men can own. / My deeds for God are not based on opinion / Or mere conformity, but through His vision, / Reasoning and calculation I have fled » (p. 232). Complètement dévoué à Dieu, il est prêt à mourir : « Death’s freedom draws the lion of the lord: / A hundred lives he sees in death – his aim / Becomes to burn moth-like within death’s flame! » (p. 241).

Ce combat et cette illumination du grand jihad rappelle certains passages du *Bhagavad-Gita*¹²⁴⁵. Arjuna, un des Pandavas, est conduit par la divinité Krishna sur le champ de bataille de Kurukshetra, où il doit combattre les Kauravas, ses propres membres de famille. Il hésite et

¹²⁴³ Julius Evola, *Metaphysics of War*, trad. de John B. Morgan, Arktos, 2011, p. 42.

¹²⁴⁴ Rumi, *The Masnavi*, trad. de Jawid Mojaddedi, Londres, Oxford University Press, 2004, 4 vol. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

¹²⁴⁵ *Bhagavad-Gita*, éd. d’A.C Bhaktivedanta Swami Pabhapada, Bhaktivedanta Book Trust International, 1983. Nos traductions sont des versions abrégées. Les vraies éditions commentées dépassent le plus souvent dix volumes. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

demande conseil à son divin compagnon : « Now I am confused about my duty and have lost all composure because of miserly weakness. In this condition I am asking You to tell me for certain what is best for me » (p. 29). Le *Bhagavad-Gita* est la réponse de Krishna au kshatriya. C'est un rappel au devoir (la voie du kshatriya n'est pas celle du brahmane, Arjuna *doit* se battre) et un enseignement plein de sagesse. « The material body of the indestructible, immeasurable and eternal living entity is sure to come to an end; therefore, fight, O descendant of Bharata » (p. 43). La matière étant périssable, il n'importe que de suivre la voie de l'éternel vivant Krishna. En tant que kshatriya, Arjuna accomplit la justice. Il pose des gestes violents, mais cette violence étant commanditée par Krishna et guidée par des principes religieux, il faut la suivre : « Considering your specific duty as ksatriya, you should know that there is no better engagement for you than fighting on religious principles; and so there is no need for hesitation » (p. 55). Arjuna doit se déposséder des considérations mortelles : « Do thou fight for the sake of fighting, without considering happiness or distress, loss or gain, victory or defeat – and by doing so you shall never incur sin » (p. 59). Seulement alors il atteindra le yoga, c'est-à-dire l'absence de désir, c'est-à-dire le désir de n'être qu'un avec la suprême personnalité du dieu Krishna : « With your activities dedicated to Me and your mind and intelligence fixed on Me, you will attain Me without doubt » (p. 287) ; « One who, at the time of death, fixes his life air between the eyebrows and, by the strength of *yoga* with an undeviating mind, engages himself in remembering the Supreme Lord in full devotion, will certainly attain to the Supreme Personality of Godhead » (p. 289). Arjuna finit par accepter l'enseignement de Krishna et l'admet comme être suprême : « You are Supreme Personality of Godhead, the ultimate abode, the purest, the Absolute Truth. You are the eternal, transcendental, original person, the unborn, the greatest » (p. 386). En échange de sa fidélité, Krishna ose se montrer à lui, en tant que Temps. Krishna enjoint encore Arjuna à se battre : « Therefore get up. Prepare to fight and win glory. Conquer your enemies and enjoy a

flourishing kingdom. They are already put to death by My arrangement, and you, O Savyasācī, can be but an instrument in the fight » (p. 400). Débarrassé des illusions de son Ego qui l'incitaient à refuser le combat contre ses amis, son professeur, son grand-père et sa famille, débarrassé de cette conscience qui lui suggérait qu'il était maître de ses actions, l'âme entière dévouée à Krishna, Arjuna peut finalement remplir le devoir que lui a imparti la nature et se battre.

Quelles différences avec Jünger ? On voit dans les cas mentionnés que la guerre est soit un expédient temporaire, soit un moyen de s'élever au surnaturel. En aucun cas, la guerre n'est une donnée permanente de la réalité qui exige qu'on se plie à ses règles et qu'on lui subordonne les impératifs moraux plus élevés.

CHAPITRE 4 : RÉVOLTE ET BARBARIE

Introduction. Ce chapitre occupe une place incongrue dans la démonstration. C'est une sorte de tangente, un long *addendum*, le complément naturel du dernier chapitre. Je vais essayer d'étudier les liens qui unissent la révolte au mythe. Plus précisément, je vais essayer de montrer comment à partir du mythe on peut glisser indistinctement à l'éloge de la barbarie. J'entreprends cette analyse parce qu'elle nous permettra de parfaire certaines des sections précédentes du dernier chapitre, parce que, pour des raisons qui m'échappent, un nombre déconcertant d'auteurs se réfèrent au mythe (et à ses dérivés : pensée des origines, philosophie dionysiaque, etc.) comme une panacée à tous les problèmes du monde moderne et parce que certaines des indications faciliteront la lecture de la pièce *Néron*. Malheureusement, ces développements nous éloignent des réflexions sur les conditions de réussite et d'échec de la révolte. Comme certains des arguments présentés auront des airs de déjà-vu, j'ai essayé de me référer à des textes différents, pour rendre le tout moins monotone. Enfin, pour éviter les répétitions, et parce que cette première partie de la thèse prend des allures gargantuesques, j'ai dû réduire le nombre de sections¹²⁴⁶.

L'ensemble du chapitre s'articulera autour des idées suivantes : (1) à la philosophie du progrès et à l'éloge de la critique, plusieurs auteurs opposeront la futilité de la science et la force de l'instinct ; (2) la société moderne, en négligeant et en refoulant les instincts, aux yeux de certaines critiques, produit des sous-hommes ; (3) l'héroïsme et le culte des grands hommes, pour ces mêmes critiques, ne sont plus possibles ; (4) les mythes offrent un réservoir de modèles qui permettent à l'individu de renouer avec la majesté des temps anciens et de s'orienter dans le chaos moderne ; (5) ces mythes sont susceptibles d'être réécrits et de faire la promotion du

¹²⁴⁶ Ce chapitre pourrait facilement être deux ou trois fois plus long. L'enchaînement entre les sections n'est pas toujours le plus élégant. Plusieurs termes ne sont suivis d'aucune définition parce que les indications se trouvent dans les chapitres précédents.

surhomme ; (6) la barbarie est présentée comme l'art de vivre du surhomme ; (7) pris à la lettre, cet art de vivre ne peut produire que du malheur, comme l'ont remarqué plusieurs écrivains.

1. Splendeurs et misères de la science

1.1 Promesses. Débarrassé de l'ordre divin, l'homme moderne place la science avant les mystères. Ses découvertes lui confirment que son avenir (sa liberté) dépend des progrès de la science et de la technique. Par la méthode expérimentale, il interroge les fausses vérités et il ne cesse d'accroître son bonheur. Il s'améliore. Il se perfectionne. Contre les terreurs de la superstition, il voit dans l'accumulation des connaissances le meilleur moyen de garantir l'ordre social et l'éducation de l'âme. La science lui dévoile aussi sa véritable nature. Derrière les us et coutumes, l'homme reconnaît qu'il a la capacité de raisonner. Cette capacité est une donnée de départ dont hérite le genre humain. En ce sens, comme le note Ernst Cassirer, le véritable progrès ne se rapporte pas au progrès de la raison ou au progrès de l'humanité, mais à l'extériorisation d'une faculté humaine¹²⁴⁷. Le bonheur est là, du moment qu'on le protège et qu'on le soigne. Cette poursuite du savoir peut se conclure dans la plénitude ou se poursuivre au fil des âges. Dans les livres :

Thomas Mann, par l'entremise de Settembrini :

Mais la raison et le siècle des Lumières ont dissipé ces ombres qui pesaient sur l'âme de l'humanité – pas complètement : la lutte dure aujourd'hui encore. Et cette lutte, cher Monsieur, s'appelle le travail, le travail terrestre, le travail pour la terre, pour l'honneur et les intérêts de l'humanité, et, chaque jour, retrempées par cette lutte, ces forces finiront par affranchir définitivement l'homme, et par le conduire sur les chemins de la civilisation et du progrès, vers une lumière de plus en plus claire, de plus en plus douce et de plus en plus pure¹²⁴⁸.

¹²⁴⁷ Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, trad. de Pierre Quillet, Paris, Agora, 1966, p. 289 : « Et c'est justement cette révélation progressive, cette marche de la raison vers la transparence achevée qui constitue le sens véritable du processus historique ».

¹²⁴⁸ Thomas Mann, *La Montagne magique*, trad. de Maurice Betz, Paris, Fayard, 1931, vol. 1, p. 149.

Victor Hugo, par l'entremise d'Enjolras :

Citoyens, vous représentez-vous l'avenir ? Les rues des villes inondées de lumière, des branches vertes sur les seuils, les nations sœurs, les hommes justes, les vieillards bénissant les enfants, le passé aimant le présent, les penseurs en pleine liberté, les croyants en pleine égalité, pour religion le ciel, Dieu prêtre direct, la conscience humaine devenu l'autel, plus de haines, la fraternité de l'atelier et de l'école, pour pénalité et pour récompense la notoriété, à tous le travail, pour tous les droits, sur tous la paix, plus de sang versé, plus de guerres, les mères heureuses ! Dompter la matière, c'est le premier pas ; réaliser l'idéal, c'est le second. Réfléchissez à ce qu'a déjà fait le progrès. Jadis les premières races humaines voyaient avec terreur passer devant leurs yeux l'hydre qui soufflait sur les eaux, le dragon qui vomissait du feu, le griffon qui était le monstre de l'air et qui volait avec les ailes d'un aigle et les griffes d'un tigre ; bêtes effrayantes qui étaient au-dessus de l'homme. L'homme cependant [a] tendu ses pièges, les pièges sacrés de l'intelligence, et il a fini par y prendre les monstres. [...] Oui, enseignement ! Lumière ! Lumière ! tout vient de la lumière et tout y retourne. Citoyens, le dix-neuvième siècle est grand, mais le vingtième sera heureux¹²⁴⁹.

Avant eux, Voltaire. Avec une certaine audace, Voltaire affirme dans *Le Siècle de Louis XIV* que la gloire des artistes et des savants dépasse celle des conquérants. Ce siècle était heureux parce qu'il « vit naître une révolution dans l'esprit humain¹²⁵⁰ ». Contrairement aux désastres, aux « détails et [aux] ressorts de la politique » qui « tombent dans l'oubli », les « bonnes lois, les instituts, les monuments produits par les sciences et par les arts subsistent à jamais ». Comparant Cromwell à Newton, Voltaire décerne au second la véritable gloire : « En Angleterre, on parle un moment de Cromwell, on ne s'entretient plus des guerres de la *rose blanche* ; mais on étudie Newton des années entières ; on n'est point étonné de lire dans son épitaphe qu'il a été la gloire du genre humain, et on le serait beaucoup si on voyait en ce pays les cendres d'aucun homme d'État honorées d'un pareil titre¹²⁵¹ ». Et Voltaire de conclure : « Il suffit ici d'avoir fait voir que dans le siècle passé les hommes ont acquis plus de lumières, d'un bout de l'Europe à l'autre, que dans tous les âges précédents¹²⁵² ». D'où ces panégyriques à la gloire du philosophe et de l'esprit.

¹²⁴⁹ Victor Hugo, *Les Misérables* (5, 1, V), Paris, J. Hetzel et A Lacroix, 1867, p. 651-652. Voir aussi « Le Vingtième siècle », dans *La Légende des siècles*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, p. 713-732.

¹²⁵⁰ Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2015, p. 536.

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 568.

¹²⁵² *Ibid.*, p. 576.

Dans ses *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, Saint-Simon greffe au politique un programme critique : le pouvoir sera transféré aux intellectuels et aux savants. De la même manière que le philosophe de *La République* est désintéressé et le plus apte à s'occuper de la justice, le savant de Saint-Simon, avec l'aide de l'artiste et de l'industriel, est à même de libérer et d'organiser rationnellement la créativité de la société¹²⁵³. Durkheim résume le système qu'on trouve dans *L'Organisateur* :

Il y aura trois chambres. La première, ou chambre d'invention, comprendra trois cents membres choisis parmi les ingénieurs et les artistes. C'est elle qui dressera les projets « de travaux publics à entreprendre pour accroître les richesses de la France et pour améliorer le sort des habitants, sous tous les rapports d'utilité et d'agréments » (IV, 51). Il lui appartiendra aussi de faire des projets de fêtes publiques. La seconde chambre, ou chambre d'examen, comptera le même nombre de membres, mais sera tout entière composée des savants, cent mathématiciens, cent physiciens, cent physiologistes. Elle examinera les projets de la première et, de plus, dirigera l'éducation publique. Ce sera même là sa fonction principale. Enfin la troisième chambre, ou chambre d'exécution, sera l'ancienne Chambre des Communes ou des Députés. Mais elle sera uniquement recrutée parmi les chefs de toutes les branches de l'industrie commerciale, agricole ou manufacturière¹²⁵⁴.

La connaissance est un remède contre les maux de la société. Le savant, au XIX^e siècle, étudie l'organisme et prétend pouvoir rétablir ce corps malade¹²⁵⁵. Il incarne le savoir de la raison qui transportera la société moderne vers une félicité parfaite. Il incarne lui-même la modernité.

1.2 La poussière des livres. René Char : « L'optimisme des philosophies ne nous est plus suffisant¹²⁵⁶ ». Futilité des philosophes, futilité du savoir, futilité des livres. Les savants, qu'ils soient penseurs ou médecins, ont toujours été l'objet de dérisions. Dans *Les Nuées*, Phidippide, entraîné aux sophismes de Socrate, « rompu aux fines maximes, aux raisonnements et aux

¹²⁵³ Paul Ricoeur, *L'Idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1997, p. 378-386.

¹²⁵⁴ Émile Durkheim, *Le Socialisme*, Paris, Quadrige, 2011, p. 169.

¹²⁵⁵ Marc Angenot, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière : trois concepts pour le XX^e siècle. Notes d'histoire conceptuelle*, Montréal, coll. « Discours Social », 2013, vol. 2, p. 62. Voir Élie Halévy, *L'Ère des tyrannies*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1938, p. 44, sur Comte.

¹²⁵⁶ René Char, *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1967, p. 194.

médiations », prouvera « qu'il est juste de châtier son père¹²⁵⁷ ». Les médecins dans Molière sont souvent de parfaits imbéciles. Gulliver, de passage dans la Grande académie de Lagado, entend les projets de recherche les plus loufoques¹²⁵⁸. Il y ressort en constatant qu'il « n'y a rien d'absurde ou d'extravagant qui n'ait été soutenu par quelques philosophes » (p. 895). Proche de Swift et quelques siècles avant lui, Rabelais s'était moqué de la science des spéculateurs de la Quinte Essence¹²⁵⁹. Les cas se multiplient et se répètent : ces savants, avec leur prétention de savoir, dans leur orgueil d'en savoir plus que la populace (les valets, les croque-morts, etc.), se couvrent de ridicule, quand leurs actions ne sont pas nuisibles. Ce sont d'inoffensifs et d'imbéciles Panurge.

Au XIX^e siècle, âge d'or du scientisme, s'ajoutent les thèmes de la honte et de l'impuissance, qui auraient surpris Voltaire. Le savant découvre avec effroi qu'il a consacré sa vie à une cause qui n'a pas de sens et qu'en tant qu'individu il ne vaut rien¹²⁶⁰. La quête du savoir est associée à un principe d'inaction, à une incapacité de vivre dans le monde et de saisir l'opportunité quand elle se présente. En France, Alfred de Musset a regroupé tous ces défauts dans la figure honorable de Philippe Strozzi, dans *Lorenzaccio* :

Philippe. Mais pourquoi empêcherait-on le mal qui m'arrive, quand je n'ai pas empêché celui qui arrive aux autres, moi qui en avais le pouvoir ? Je me suis courbé sur des livres, et j'ai rêvé pour ma patrie ce que j'admirais dans l'antiquité. Les murs criaient vengeance autour de moi, et je me

¹²⁵⁷ Aristophane, *Théâtre complet*, trad. de Marc-Jean Alfonsi, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, vol. 1, p. 210.

¹²⁵⁸ Jonathan Swift sur les savants, *Les Voyages de Gulliver*, dans *Voyages aux pays de nulle part*, éd. de Francis Lacassin, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1990, p. 889 : « Le premier académicien que je vis était une maigre et piètre figure usée ; il avait un visage et des mains couleur de suie, la barbe et les cheveux longs, un habit et une chemise de même couleur que sa peau. Il avait pâti huit ans sur un projet consistant à extraire des concombres des rayons du soleil, afin de les enfermer dans des fioles bouchées hermétiquement, et qu'ils pussent servir à échauffer l'air lorsque les étés seraient froids et humides : il me dit que dans huit autres années il pourrait fournir aux jardins du gouverneurs des rayons du soleil à un prix raisonnable ; mais il se plaignait de la baisse de ses fonds, et il m'engagea à lui donner quelque argent pour l'encourager dans son travail, les concombres ayant été extrêmement chers cette année ».

¹²⁵⁹ Voir François Rabelais, *Le Cinquième livre de Pantagruel*, chapitres 19-21. Comme l'écrit Voltaire, *op. cit.*, p. 571 : « Il y a du doyen Swift plusieurs morceaux dont on ne trouve aucun exemple dans l'antiquité : c'est Rabelais perfectionné ».

¹²⁶⁰ Quand il est malheureux. Je ne m'attarde qu'aux critiques, négligeant les éloges. À la même époque, les scientifiques deviendront aussi des héros. En témoigne l'éternel Oddo Liddenbrock du *Voyage au centre de la Terre*.

bouchais les oreilles pour m'enfoncer dans mes médiations – il a fallu que la tyrannie vînt me frapper au visage pour me faire dire : Agissons ! – et ma vengeance a des cheveux gris.

Je m'épuise, vois-tu, j'ai trop réfléchi ici-bas, j'ai trop tourné sur moi-même, comme un cheval de pressoir – je ne vauds rien pour la bataille¹²⁶¹.

Mêmes échos de la part de Voïnitzki et de Trofimov, dans *Le Sauvage* et *La Cerisaie* d'Anton

Tchekhov :

Voïnitzki. Oui, bien sûr ! J'étais une personnalité lumineuse, qui n'éclairait rien ni personne... (*Un temps*.) Une personnalité lumineuse... Peut-on se moquer de moi plus cruellement ? Aujourd'hui, j'ai quarante-sept ans. Jusqu'à l'an dernier, j'ai tout fait comme vous-même, pour m'étourdir sciemment de je ne sais quelle scolastique, pour ne pas voir la vie réelle, et je croyais bien faire. Mais maintenant, si vous saviez ! Je ne dors plus de dépit et de colère, à l'idée d'avoir bêtement gaspillé le temps où j'aurais pu tout avoir, tout ce qu'aujourd'hui ma vieillesse refuse.

Trofimov. L'immense majorité de cette intelligentsia que je connais ne cherche rien, ne fait rien, elle est encore inapte au travail. Ils se croient des intellectuels, mais ils [...] traitent les paysans comme des bêtes ; ils n'apprennent rien, ne lisent pas de livres sérieux, ne fichent absolument rien, se contentent de parler de la science et que comprennent-ils à l'art ?... [...] Il est clair que toutes ces belles paroles ne servent qu'à leurrer tout le monde. [...] Ce qui existe, c'est la saleté, la vulgarité, la routine asiatique. Je n'aime pas ces physionomies graves, elles me font peur, je crains les conversations sérieuses. Nous ferions mieux de nous taire¹²⁶²!

Dans la lignée de Tchekhov, la pièce *Children of the Sun* de Gorki attaque de front l'image bienveillante du savant¹²⁶³. Protassov est un scientifique exalté par l'idéal des Lumières : « Man is truly free only in his capacity to reason – only when he is thinking rationally is he fully human – and if a man is rational, then he will be honest and good. Goodness is the fruit of reason. Without awareness it can never be achieved » (p. 238). Lui et ses proches s'abandonnent à l'utopie du progrès : « But we are people of the sun, children of the sun, of the radiant source of all life. Born of the sun, we can conquer the dark fear of death! We *are* the children of the sun! » (p. 263). Mais

¹²⁶¹ Alfred de Musset, *Lorenzaccio*, Paris, Le Livre de poche, 2000, p. 69-70 et p. 80.

¹²⁶² Anton Tchekhov, *Théâtre complet*, éd. de Roger Grenier, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1974, vol. 2, p. 217-218 et p. 387-388. La dernière phrase fait penser au « Nous devrions tous nous entretuer jusqu'au dernier » du récit *Des Arbres à abattre* de Thomas Bernhard (Gallimard, 1984). Sinon, voir aussi Paul Claudel, *Tête d'or*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 2005, p. 11 : « La parole n'est qu'un bruit et les livres ne sont que du papier » ; « L'homme vit dans le mensonge et il accumule autour de lui les livres comme de la paille » (p. 145).

¹²⁶³ Maxim Gorki, *Children of the Sun* dans *Five Plays*, trad. de Kitty Hunter-Blair, Methuen, 1988. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

Protassov est aussi asocial, négligeant et naïvement hautain. Comme le lui reproche sa femme : « You simply don't notice people, that's all » (p. 296). Il préfère son laboratoire aux hommes. Vaguin, l'artiste de la pièce, constatera lui aussi ce que son enthousiasme pour le progrès avait de déplacé : « No... I see... I'm not much of genius, am I ? To put it mildly. Stupid. Don't understand people » (p. 307). À la fin de la pièce, Protassov se cache dans son laboratoire, pour échapper à la colère de l'ouvrier Yegor. La vérité est amère : ce peuple que les rayons du soleil devaient élever n'a pas la candeur qu'il anticipait : « He really made me very cross... there's something... untouchable about him... People ought to be bright... radiant... like the sun... not... ». Exaspérée, sa femme le quitte. Cet amant de l'humanité et du progrès a des tendances de misanthrope. Le héros moderne n'est pas à la hauteur de son prétendu amour de l'humanité.

1.3 Contre-attaque. Elle aura plusieurs chefs de file, parmi lesquels Dostoïevski et Nietzsche. Le premier dans *Les Carnets du sous-sol* :

Voyez-vous : la raison est, messieurs, une excellente chose – je vous l'accorde volontiers –, mais la raison n'est rien que la raison, elle ne satisfait donc que les besoins rationnels de l'homme, alors que le vouloir est la traduction même de la vie tout entière, oui, je veux dire de toute la vie humaine, la raison y compris, et les grattages de méninges¹²⁶⁴.

Dostoïevski associe l'intellectualisme à une forme de bovarysme¹²⁶⁵. Le protagoniste malheureux du sous-sol a passé sa vie dans les livres, ce qui l'a rendu inapte : « J'étais tellement habitué à penser, à imaginer comme dans les livres et à me représenter le monde comme je me l'étais créé auparavant dans mes rêveries » (p. 156). Le propre de la liberté est de se gaspiller en gestes et en

¹²⁶⁴ Fiodor Dostoïevski, *Les Carnets du sous-sol*, trad. d'André Markowicz, Arles, Actes Sud, 1992, p. 41. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées entre parenthèses.

¹²⁶⁵ Dostoïevski connaissait bien Byron. Voir Lord Byron, *Selected Poems*, éd. de Christopher Ricks, Londres, Penguin, 2005, dans *Manfred* : « His aspirations / Have been beyond the dwellers of the earth / And they have only taught him what we know – / That knowledge is not happiness, and science / But an exchange of ignorance for that which is another of ignorance » (p. 489).

pensées inutiles. En ce sens, soumettre le vouloir aux lumières de la philosophie est un acte contre-nature, une profonde insulte à notre condition humaine : « Car quoi, où les savants ont-ils bien pu trouver que les hommes ont besoin de je ne sais quelle volonté naturelle, de je ne sais quelle volonté de vertu ? Ce dont les hommes ont besoin – c’est seulement d’une volonté *indépendante*, quel que soit le prix de cette indépendance, et quelles que soient ses conséquences » (p. 38) ; « Car si la volonté, un beau jour, se met vraiment de mèche avec la raison, c’est donc, alors, que nous raisonnerons et que nous arrêterons de vouloir parce qu’il est impossible, par exemple, en gardant sa raison, de *vouloir* une chose absurde, d’aller de cette façon, en toute conscience, à l’encontre de la raison de vouloir du mal... » (p. 40). Ce qui était encore chez Musset et Tchekhov une critique de l’activité livresque recouvre désormais l’entière domaine de la pensée. Ce n’est plus l’homme qui se consacre aux œuvres de la raison qui est critiqué mais l’homme qui cède à l’influence de cette faculté autrefois jugée naturelle.

Nietzsche a donné à cette opposition une série de traits qui feront école. La critique de la pensée, de la philosophie, du progrès, de l’érudition, de l’intellect, du savoir, des savants et des scientifiques forme l’un des *leitmotive* de ses livres¹²⁶⁶ :

Le Gai savoir :

La conscience est la dernière et la plus tardive évolution de l’organique et par conséquent aussi ce qu’il y a en lui de plus inachevé et de moins solide (p. 74).

[I]l fallut attendre très tard pour qu’apparaisse la vérité, forme de connaissance la plus dénuée de force. [...] Donc : la *force* des connaissances ne tient pas à leur degré de vérité mais à leur ancienneté, au fait qu’elles sont incorporées, à leur caractère de condition de vie (p. 151).

Les pensées sont les ombres de nos sensations – toujours plus sombres, plus vides, plus simples que celles-ci (p. 183).

Le penseur. C’est un penseur : cela signifie qu’il est expert dans l’art de considérer les choses plus simples qu’elles ne sont (p. 186).

La pensée *consciente*, et notamment celle du philosophe, est l’espèce de pensée la moins vigoureuse, et pour ce aussi, relativement, la plus douce et la plus paisible : et voilà pourquoi

¹²⁶⁶ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, éd. de Raphaël Enthoven, Paris, Flammarion, 2020. Désormais les références à cette édition seront indiquées entre parenthèses.

c'est précisément le philosophe qui peut le plus facilement être induit en erreur sur la nature du connaître (p. 242).

Comment ? voulons-nous vraiment abolir de la sorte l'existence pour la rabaisser à un exercice d'esclave du calcul, de mathématicien reclus dans son cabinet de travail ? [...] Une interprétation qui n'admet que de compter, calculer, peser, voir et toucher et rien d'autre, c'est une balourdise et une naïveté, à supposer que ce ne soit pas une maladie de l'esprit, de l'idiotie. Ne serait-il pas assez vraisemblable au contraire que ce l'on parvient à attraper en premier lieu soit précisément ce que l'existence a de plus superficiel et de plus extérieur – ce qu'elle a de plus apparent, sa peau et sa matérialisation ? peut-être même est-ce la seule chose que l'on puisse attraper ? Une interprétation « scientifique » du monde, telle que vous la comprenez, pourrait par conséquent demeurer l'une des plus *stupid*es, c'est-à-dire les plus pauvres en signification, de toutes les interprétations du monde possibles. [...] [U]n monde essentiellement mécanique serait un monde essentiellement *dénué* de sens (p. 297).

Ainsi parlait Zarathoustra :

Lorsqu'ils se croient sages, je suis horripilé par leurs sentences mesquines, leurs petites vérités ; leur sagesse a souvent une odeur de marécage ; et, en vérité, j'y ai décerné plus d'une fois le croassement de la grenouille (p. 431).

Par-delà le bien et le mal :

On doit encore ranger la plus grande partie de la pensée consciente parmi les activités instinctives, et ce jusque dans le cas de la pensée philosophique (p. 627).

Elle crée toujours le monde à son image, elle ne peut faire autrement. La philosophie est cette pulsion tyrannique même, la plus spirituelle volonté de puissance, de « création du monde », de *causa prima* (p. 632).

Pour une généalogie de la morale :

La science comme moyen de s'étourdir : connaissez-vous cela ?... – Un mot innocent les blesse jusqu'à l'os – quiconque fréquente les savants le sait, on aigrit ses amis savants contre soi à l'instant même où on croit les honorer, on les met hors d'eux-mêmes simplement parce qu'on a été trop grossier pour deviner à qui on a véritablement affaire, c'est-à-dire à des gens qui *souffrent*, qui ne veulent pas s'avouer eux-mêmes ce qu'ils sont, des gens anesthésiés et hébétés, qui ne redoutent qu'une chose : *reprendre conscience*... (p. 962).

Qu'on considère les époques d'un peuple durant lesquelles le savant occupe le devant de la scène : ce sont des époques de fatigue, souvent de crépuscule, de déclin – la force débordante, l'assurance de la vie, la certitude de l'*avenir* ont disparu (p. 967).

Le Crépuscule des idoles :

Ce consensus *sapientium* – je l'ai toujours mieux compris – ne prouve pas le moins du monde qu'ils eussent raison, là où ils s'accordaient : il prouve plutôt qu'eux-mêmes, ces sages parmi les sages, avaient entre eux quelque accord *physiologique*, pour prendre à l'égard de la vie cette même attitude négative (p. 1032).

La plus vive lumière, la raison à tout prix, la vie claire, froide, prudente, consciente, dépourvue d'instincts, en lutte contre les instincts ne fut elle-même qu'une maladie, une nouvelle maladie – et nullement un retour à la « vertu », à la « santé », au bonheur... Être *forcé* de lutter contre les

instincts – c’est là la formule de la décadence : tant que la vie est *ascendante*, bonheur et instinct sont identiques (p. 1036).

Ecce Homo :

L’érudit dépense toute son énergie à dire oui et non, dans la critique de ce qui a déjà été pensé, – lui-même ne pense plus... L’instinct d’autodéfense a été chez lui brisé ; dans le cas contraire il se défendrait contre les livres. L’érudit – un *décadent* (p. 1233).

Il ne s’agit que d’un petit échantillon d’une plainte qui figure dans toutes les pages. Karl Jaspers affirmait (avec raison) qu’il y avait moyen de faire dire à Nietzsche n’importe quoi, mais sur ce point sa pensée est plutôt claire. La pensée conceptuelle dérive de l’instinct. Elle en dépend. L’irrationnel (le pulsionnel, le pré-logique) enfante la logique. En ce sens, la rationalisation qui émerveillait Voltaire n’est qu’une façon d’objectiver la réalité parmi tant d’autres. Penser rationnellement n’est qu’un mode de pensée qui n’est pas plus vrai ou faux que n’importe quel autre. L’être humain est mu par des instincts (*trieb* – volontés, pulsions, etc.). Sa vigueur, sa bonne santé dépend de sa capacité à s’abandonner à ses penchants naturels, à ses pulsions. Si on a le goût des formules vagues et poétiques, on dira que la sagesse première est celle du corps et qu’elle est expansive. La vérité doit être conçue par sa capacité à corroborer un état affectif (le vouloir), moins par la validité intrinsèque des propositions qu’elle examine. La pulsion logique, en s’imposant et en dominant les autres, en les réduisant au néant (en les refoulant, etc.) pervertit l’expérience humaine, dégrade la richesse du vivant, elle se retourne contre la vie elle-même. C’est une ascèse qui trahit une forme de déclin, un appauvrissement *culturel* de la condition humaine :

L’un et l’autre, la science et l’idéal ascétique, se tiennent bien sûr un seul et même terrain [...] : à savoir celui de l’égale surestimation de la vérité (plus exactement : de la foi égale dans le caractère *inestimable, incritiquable* de la vérité), c’est justement par là qu’ils sont *nécessairement* alliés, – de telle sorte que, si on les combat, on ne peut que les combattre et les mettre en question ensemble (*Pour une généalogie de la morale*, p. 966).

Socrate est l’archétype, le premier spécimen de cette mauvaise dérive qui saisira le monde. Car le socratisme « condamne aussi bien l’art établi que l’éthique établie : où que se porte son regard scrutateur, il voit le manque de compréhension et la puissance de l’illusion, et de ce manque

il conclut au caractère intrinsèquement absurde et condamnable de tout ce qui est¹²⁶⁷ ». Socrate est un inquisiteur rabat-joie, le premier des Schtroumpfs à lunettes :

Il suffit de reconnaître en lui le type d'une forme d'existence inconnue avant lui, le type de l'*homme théorique*, dont il est maintenant de notre tâche d'éclairer le sens et le but. L'homme théorique trouve lui aussi, tout comme l'artiste, un contentement infini à ce qui *existe* [...]. Mais là où l'artiste, chaque fois que la vérité se dévoile, continue d'attacher un regard extatique à ce qui demeure encore voilé après ce dévoilement, l'homme théorique jouit et est satisfait de voir ce voile jeté à bas, et son but et son plaisir suprême consistent à accomplir par ses propres forces le processus toujours favorable du dévoilement (*Le Gai savoir*, p. 177).

Socrate constitue l'archétype de l'optimiste théorique, qui, comme nous l'avons dit, croit qu'il est possible de sonder la nature profonde des choses, et qui dès lors attribue au savoir et à la connaissance la force d'un remède universel, et conçoit l'erreur comme le mal en soi. Pénétrer ces fondements et séparer la connaissance véritable de l'apparence et de l'erreur, c'était là aux yeux de l'homme socratique la plus noble des occupations, voire la seule occupation authentiquement humaine (*Le Gai savoir*, p. 180).

Et Nietzsche d'ajouter que son époque, « notre monde moderne », est tout « entier pris dans la toile de la culture alexandrine » et qu'il « a pour idéal l'homme théorique, qui œuvre au service de la science avec ses forces spéculatives les plus élevées ». Constat que ne peut que déplorer l'auteur parce que « toute autre forme d'existence se doit de mener une lutte pénible pour émerger à ses côtés en tant que forme d'existence admise, mais qui n'est pas pour autant voulue » (*Le Gai savoir*, p. 196).

2. Le règne de la médiocrité

2.1 Style et civilisation. Hermann Broch, dans un des essais des *Somnambules*, suggérait que chaque époque possédait son style et que la fin d'une époque coïncidait avec son incapacité à produire des « ornements¹²⁶⁸ ». Dans son court essai sur l'évolution de l'architecture japonaise et le mobilier de l'Occident, l'écrivain Junichirô Tanizaki observait non sans malice, à partir des

¹²⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, trad. de Céline Delat, Paris, Flammarion, 2015, p. 168.

¹²⁶⁸ Hermann Broch, *Les Somnambules*, trad. de Pierre Flachet et Albert Kohn, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1990, p. 432 et p. 441.

différentes salles de bains, que les Orientaux se plaisaient davantage dans la souillure : « Contrairement aux Occidentaux qui s'efforcent d'éliminer radicalement tout ce qui ressemble à une souillure, les Extrême-Orientaux la conservent précieusement, et telle quelle, pour en faire un ingrédient du beau ». Différence qui trahissait selon lui deux styles, deux manières d'être aux antipodes : « Tout bien pesé, c'est parce que nous autres, Orientaux, nous cherchons à nous accommoder des limites qui nous sont imposées que nous nous sommes de tout temps contentés de notre condition présente ; nous n'éprouvons par conséquent nulle répulsion à l'égard de ce qui est obscur, nous nous y résignons comme à l'inévitable¹²⁶⁹ ».

La civilisation du progrès ne se contente pas d'édifier et de construire. En fait, au nom de la clarté, nulle société n'aura jamais autant détruit son sillage. Destruction des normes, de la tradition, des coutumes et de la religion. C'est une société qui rive ses habitants au néant et qui foment le vide, parce qu'elle refuse les parts d'ombre de l'inconnu. Âge de décadence et de scepticisme, comme le déplore Thomas Carlyle :

For the Scepticism, as I said, is not intellectual only; it is moral also; a chronic atrophy and disease of the whole soul. A man lives by believing something; not by debating and arguing about many things. A sad case for him when all that he can manage to believe is something he can button in his pocket, and with one or the other organ eat and digest! Lower than that he will not get. We call those ages in which he gets so low the mournfullest, sickest and meanest of all ages¹²⁷⁰.

Dans la tétralogie *La Mer de la fertilité* de Yukio Mishima, un Japon de plus en plus moderne se dirige vers le suicide¹²⁷¹. En suivant le commentaire de Marguerite Yourcenar, on constate que ce qui « soulève tour à tour quatre générations successives, de tant d'entreprises et de contre-entreprises, de faux succès et de vrais désastres, ce qui finalement ressort c'est Rien, le

¹²⁶⁹ Junichirō Tanizaki, *Éloge de l'ombre*, trad. de René Sieffert, Paris, Verdier, 2011, p. 33 et p. 66. Pour plusieurs aperçus sur la mode de l'occidentalisation pendant l'ère Taishō au Japon lire du même auteur, *Romans, nouvelles*, trad. d'Anne Bayard-Sakai, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2011, notamment *Un amour insensé* et *Le Goût des orties*.

¹²⁷⁰ Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, Ontario, Amazon, 2019, p. 73.

¹²⁷¹ Yukio Mishima, *La Mer de fertilité*, trad. de Tanguy Kenec'hdu, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2004. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

Rien¹²⁷² ». Honda est le jeune fils d'un magistrat influent converti à la mode occidentale. Il se dirige lui-même vers une carrière d'avocat. Lucide, rationnel et froid, il connaîtra le succès, sans jamais pouvoir se satisfaire des mornes jouissances matérielles. Sa vie est marquée par sa fréquentation du sensible et délicat Kioyaki, son camarade de classe, jeune homme démodé et efféminé d'ancienne noblesse à la grâce superbe. Kioyaki est un être d'exception d'une sensibilité inouïe, le premier être authentique que Honda rencontre, un anachronisme, comme il s'entête à le lui raconter, dans un de leurs échanges. Le point de vue de Honda est simple : « Chaque période a son style et nul artiste ayant vécu en un temps donné ne peut entièrement échapper au style de ce temps-là, quelles que soient ses façons de voir personnelles » (p. 115). Kioyaki méprise l'ardeur et la grossièreté de l'équipe de kendo, il déteste la discipline scolaire, il n'est pas porté vers les livres, mais ultimement c'est sans importance :

Dans quelques décennies, les gens ne verront aucune différence entre toi et ceux que tu méprises, vous formerez une seule et même entité. Tes camarades un peu lourdauds – avec leur sentimentalité, leur esprit malveillant et mesquin qui condamne comme efféminé quiconque ne leur ressemble pas, leurs vexations envers les étudiants moins doués, le culte fanatique du général Yogi, cet état d'esprit qui fait qu'ils éprouvent une satisfaction aussi incroyable à balayer tous les matins autour du sakaki planté par l'empereur Meiji –, toi, avec toute ta sensibilité, tu seras mis dans le même sac que tous ceux-là quand, à l'avenir, on se mettra en devoir de penser à notre époque. Tu vois, la manière la plus commode de définir le caractère profond de notre époque, c'est de prendre le plus petit dénominateur commun (p. 116).

Kioyaki mourra tragiquement dans son jeune âge à la suite d'une histoire d'amour ratée et, de fait, le Japon et Honda poursuivront leur cours. Les trois autres volumes racontent, à des intervalles de dix et de vingt ans, les brefs moments où Honda croit retrouver son ami réincarné dans les corps de l'ardent Isao, de la princesse Ying Chan et du jeune provincial Toru – tous jeunes et tous voués à la mort, comme Kioyaki, relégués à l'oubli par l'ingratitude du temps. Peu à peu, avec la modernisation, toute forme de beauté et de raffinement s'évanouit. Honda se transforme en vieillard sénile et en voyeur insatisfait et aigri, malgré les marques de reconnaissance qu'on lui

¹²⁷² Marguerite Yourcenar, *Mishima ou la vision du vide*, Paris, Gallimard, « Folio », 1980, p. 47.

accorde. Toru, son dernier espoir, enfant du Japon moderne, est un escroc cruel et médiocre. Il ne rêve pas : « Il n'y a rien d'autre en vous qu'une certaine sénilité précoce. Votre existence paraît faite pour aller toucher des coupons. Rien de plus » (p. 1168). Toru, pour reprendre Yourcenar, « est un monstre, rendu plus monstrueux encore par son inhumaine intelligence », un « robot créé par une société mécanique¹²⁷³ », l'image renversée de Kioyaki. Il n'aura même pas la dignité de réussir son suicide et deviendra aveugle, comme le Japon qui l'a enfanté. Honda, proche de la mort, est laissé à lui-même, dans le néant d'un monde au sein duquel toute forme de vie se décompose, sans but.

2.2 Le Ressentiment. Quel est le style de la société moderne ? Quel type d'individu produit-elle ? Dostoïevski, encore, a fourni certaines indications utiles. Dans les *Carnets* : « L'homme moderne. Il se venge pour toutes les vexations que personne ne lui a fait subir et ne songe à lui faire subir¹²⁷⁴ ». L'homme du sous-sol est un intellectuel qui, à force de ne jurer que par son intellect, est devenu d'une sensibilité extrême, et qui a développé la certitude de l'humilité de sa condition, certitude qu'il se résigne à accepter avec une rage à peine contenue et

¹²⁷³ *Ibid.*, p. 73. Voir aussi les analyses de Mita Munesuke dans *L'Enfer du regard*, trad. de Yatabe Kazuhiko et Claire-Ariko Brisset, Paris, CNRS Éditions, 2023.

¹²⁷⁴ Fiodor Dostoïevski, *Carnets*, trad. de Bernard Kreise, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 229. Il serait tentant d'analyser le personnage du sous-sol à la lumière du syndrome d'abandon. Germaine Guex, *Le Syndrome d'abandon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 28 : « La manière la plus évidente de manifester son agressivité et d'assouvir ses rancunes consiste à venger le passé. Faire subir à d'autres ce dont il a souffert lui-même, menacer, frustrer, abandonner à son tour, est l'expression directe de son besoin de revanche ». *Ibid.*, p. 28 : « La plus grande preuve d'amour qu'il réclame de l'objet est non seulement d'être compris, mais d'être deviné ». *Ibid.*, p. 35 : « En s'en prenant à soi-même, en niant sa propre valeur, en s'agissant, en s'avalissant, en se détruisant psychiquement, le sujet sait bien qu'il atteint l'objet, et à travers lui, parfois directement aussi, la mère ou le père coupable du manque d'amour ». *Ibid.*, p. 53 : « Le négatif-agressif se sent irrémédiablement victime d'un passé qu'il ne pardonne ni oublie. Prisonnier de lui-même, confiné dans son quant-à-soi, le négatif-agressif grossit son sentiment d'irréparable de tout ce qu'il continue à perdre ou que sa passivité lui fait manquer ». Voir aussi A. Schwartz, « The Paranoid-Depressive Existential Continuum », *Psychiatric quarterly*, vol. 38, 1964, p. 696. La notion est centrale dans Frantz Fanon, *Peau noire masque blanc* (Seuil, 1952).

qu'il envisage comme un acte d'humiliation, ce qui le poussera alors à se punir et à se venger de lui-même en affirmant la nullité de sa personne :

Cette jouissance-là provient d'une conscience trop claire de votre abaissement ; du fait que vous sentez vous-même que vous en êtes au dernier stade ; et que c'est moche, et qu'il n'y a pas moyen de se sentir mieux ; qu'il ne vous reste aucune issue, que plus jamais vous ne serez un autre ; que, même s'il vous restait du temps et de la foi pour devenir quelque chose d'autre, vous ne voudriez plus vous-même, sans doute, vous transformer ; et que, si vous vouliez, vous ne pourriez rien faire de toute façon, parce qu'il est vrai, peut-être, que vous n'avez plus rien en quoi vous transformer. [...] Vous arrivez, par exemple, à cela, avec votre conscience accrue : vous faites bien d'être une canaille – comme si c'était une consolation pour une canaille, d'avoir conscience qu'elle est vraiment une canaille (*Les Carnets du sous-sol*, p. 17).

C'était un vrai martyr, un outrage constant, insupportable à l'idée – laquelle idée se transformait en sensation constante et immédiate – que j'étais une mouche, que j'étais devant tout ce monde une mouche vilaine et sale, la plus intelligente, la plus cultivée et la plus noble des mouches – ça va sans dire –, mais une mouche qui cédait constamment, que tout le monde rabaissait, que tout le monde humiliait (*Les Carnets du sous-sol*, p. 38-39).

Les idées de Nietzsche en la matière sont déjà moins certaines, mais on observe quelques récurrences. Nous avons déjà indiqué pourquoi, selon Nietzsche, l'homme théorique, en laissant la logique et le goût de la vérité le tyranniser, était susceptible de rendre l'individu malade. Nietzsche, en effet, se veut psychologue et médecin, sa pensée est une propédeutique à la bonne santé¹²⁷⁵. Et pour faire bref, disons que Nietzsche suppose que : (1) l'être humain naît avec une liberté absolue (liberté d'être entièrement livré et d'accepter volontairement tous les caprices de sa nature ; encore une fois, il y a les prémisses du déterminisme le plus despotique dans la pensée d'un des apologues les plus sincères de la liberté¹²⁷⁶) et le désir spontané et inné d'accroître cette appétence pour la vie (cette volonté de puissance) ; (2) les individus, incapables de vivre dans l'incertitude inhérente à cette liberté, se fabriquent des outils (des fétiches, des idoles, des philosophies, des morales, des

¹²⁷⁵ Voir Patrick Woltling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 2012, p. 111-184.

¹²⁷⁶ *Par-delà le bien et le mal*, p. 658 : « [N]e serions-nous pas au seuil d'une nouvelle période qu'il faudrait, négativement, caractériser avant tout comme la période *extra-morale* : aujourd'hui où, du moins chez nous, immoralistes, s'éveille le soupçon que c'est précisément dans ce qu'une action comporte de *non intentionnel* que réside sa valeur décisive, et que tout son caractère intentionnel, tout ce qu'on peut voir, connaître, saisir "consciemment" en elle, fait encore partie de sa surface et de sa peau, – laquelle, comme toute peau, trahit, mais plus encore *cache* quelque chose ? ». *Le Crépuscule des idoles*, p. 1076 : « Apprendre à voir, tel que je l'entends, c'est en quelque sorte, ce que le langage courant et non philosophique appelle la volonté forte : l'essentiel, c'est précisément de ne pas "vouloir", de pouvoir suspendre la décision ».

sciences, des sentiments, la métaphysique, etc.) et tendent à essentialiser ce qui pourtant se donnait comme mouvement¹²⁷⁷ ; (3) tout ce qui aspire à niveler, égaliser, fixer, figer, décréter, instituer, définir, suspendre, statufier, éterniser, universaliser – tout ce qui ne respecte pas le mouvement perpétuel (Aragon) et éphémère est nécessairement symptomatique d'une pensée malade et erronée, de la plus débile décadence ; (4) les Grecs présocratiques nous montrent (apparemment) qu'il est possible de construire une culture différente pour l'homme.

En ce sens, les problèmes de la société moderne, pour Nietzsche, précèdent de plusieurs siècles son avènement. La société moderne est une société malade, comme presque toutes les sociétés connues par l'histoire humaine, ne serait-ce que parce qu'elle prétend reposer sur un ordre moral. Mais on aurait tort de la classer avec les autres. Car il y a des degrés dans la maladie et dans l'horreur. La société moderne ne peut que susciter le dégoût et l'indignation par son goût contre-nature de l'égalité (l'idéal démocratique), son refus passionnel de la souffrance (qu'on retrouve aussi dans l'épicurisme) et sa tendance à prescrire la pitié comme attitude exemplaire. La société moderne exploite l'instinct grégaire de l'espèce. Elle élève un troupeau de bêtes de somme et les convainc qu'elles doivent résilier leur liberté et se plier à l'intérêt commun :

Le Gai savoir :

L'éducation ne procède jamais autrement : elle cherche par une série d'attraits et d'avantages à incliner l'individu à une manière de penser et d'agir qui, une fois devenue habitude, pulsion et passion, règne en lui et sur lui *contre son avantage ultime*, mais « pour le plus grand bien commun » (p. 83-84).

Les conditions de conservation d'une communauté ayant été très différentes d'une communauté à l'autre, il y eut des morales très différentes ; et eu égard aux transformations essentielles que les troupes et les communautés, les États et les sociétés, sont encore sur le point de connaître, on peut prophétiser qu'il y aura encore des morales très divergentes. La moralité est l'instinct du troupeau dans l'individu (p. 156).

¹²⁷⁷ Patrick Woltling, *op. cit.*, p. 201 : « L'empire de la crainte recouvre donc la quasi-totalité de la culture, et constitue de la même manière la source de ce qui, à un stade ultérieur de développement de la culture, apparaît comme le domaine de la connaissance ». Les citations se trouvent sur la même page. On remarquera les similitudes avec le Grand inquisiteur de Dostoïevski.

Ainsi parlait Zarathoustra :

[Sur le dernier homme.] On ne deviendra plus ni riche ni pauvre ; c'est trop pénible. Qui donc voudra encore gouverner ? Qui donc voudra obéir ? L'un et l'autre sont trop pénibles. [...] Pas de berger et un seul troupeau ! Tous voudront la même chose, tous seront égaux ; quiconque sera d'un sentiment différent entrera volontairement à l'asile des fous (p. 334).

En vérité, les hommes se sont donné à eux-mêmes leur règle du bien et du mal. En vérité, ils ne l'ont ni empruntée ni trouvée, elle ne leur est point venue comme une voix du ciel. [...] Le goût du troupeau est plus ancien que le goût de l'individu. Et tant que la bonne conscience est celle du troupeau, c'est la mauvaise conscience qui parle quand nous disons : Moi (p. 370).

Je vous parlerai donc en parabole, vous qui donnez le vertige aux âmes, prédicateurs d'égalité. Vous n'êtes que des tarentules, la rancune cachée vous habite. [...] C'est ainsi, prédicateurs d'égalité, que la folie tyrannique de l'impuissance réclame à grands cris « l'égalité » ; vos plus secrets désirs de tyrans se déguisent ainsi sous des noms vertueux (p. 408).

Par-delà le bien et le mal :

Lorsque les pulsions les plus hautes et les plus fortes, faisant irruption avec passion, propulsent l'individu bien au-delà et au-dessus de la moyenne et du bas niveau de la conscience du troupeau, elles anéantissent l'estime que la communauté se porte à elle-même, sa foi en elle-même, et lui brisent en quelque sorte les reins : il en résulte que ce sont précisément ces pulsions que l'on stigmatise et calomnie le mieux (p. 733).

Tout ce qui élève l'individu au-dessus du troupeau et fait peur au prochain est à partir de ce moment qualifié de mal. [...] Ces mêmes conditions nouvelles à la faveur desquelles se développera, en moyenne, une égalisation et une médiocrisation de l'homme – un homme animal de troupeau, utile, dur à la tâche, utilisable et compétent dans des domaines variés –, sont au plus haut degré propices à faire apparaître des hommes d'exception possédant cette qualité d'être suprêmement dangereux et suprêmement attirants. Alors en effet cette capacité d'adaptation, qui fait l'épreuve de conditions variant continuellement et commence un nouveau travail à chaque génération, presque à chaque décennie, ne rend absolument pas possible la *puissance* du type ; alors que ces Européens à venir donneront probablement l'impression générale d'ouvriers variés, volubiles, pauvres en volonté et offrant les plus larges possibilités d'utilisation, qui *ont besoin* du maître, de celui qui commande comme de leur pain quotidien ; alors que, par conséquent, la démocratisation de l'Europe aboutira à la production d'un type préparé à l'*esclavage* au sens le plus subtil du terme : dans des cas particuliers et exceptionnels, l'*homme fort* deviendra nécessairement plus fort et plus riche qu'il ne l'a peut-être jamais été jusqu'à présent, – du fait de son éducation dénué de préjugés, du fait de sa formidable diversité de pratique, d'art et de masque. Je voulais dire : la démocratisation de l'Europe est du même coup une organisation travaillant involontairement à l'élevage de *tyrans*, – à tous les sens du terme, y compris le plus spirituel (p. 786-787).

Le Crépuscule des idoles :

Je tâche de comprendre de quelle idiosyncrasie a pu naître cette équation démocratique : raison = vertu = bonheur : cette équation, la plus bizarre qu'il y ait, et qui a contre elle, en particulier, tous les instincts des anciens Hellènes (p. 1033)¹²⁷⁸.

¹²⁷⁸ Critique de la démocratie qu'on retrouve dans tous les textes. Voir Marc Angenot, *La Démocratie c'est le mal*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004. Pour s'en tenir à des auteurs que j'ai lus : Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993, p. 57 : « Puis, une démocratie est fondée sur l'égalité.

Ce qui fait l'orgueil des sociétés laïques se trouvait déjà dans le christianisme. Nietzsche, suivant les premiers écrits de Wagner, estime que le christianisme a perfectionné la haine de l'homme¹²⁷⁹ : « La foi chrétienne est dès le départ sacrifice : sacrifice de toute liberté, de tout orgueil, de toute confiance en soi de l'esprit ; et en même temps asservissement et autodérision, automutilation » (*Par-delà le bien et le mal*, p. 672) ; « Or, s'il y a quelque chose d'étranger à l'Évangile, c'est bien la notion de héros. C'est justement le contraire de toute lutte, de tout sentiment combattant qui est ici devenu instinct : l'incapacité à résister est ici devenue morale [...], la béatitude dans la paix, dans la douleur, dans l'incapacité à être ennemi » (*L'Antéchrist*, p. 1155) ; « L'homme de croyance, le croyant est nécessairement un homme dépendant – incapable de se poser lui-même comme fin, qui de lui-même est absolument incapable de poser des fins » (*L'Antéchrist*, p. 1186).

La conséquence logique de ce principe erroné la conduit inévitablement à choisir le suffrage universel et direct comme le monde habituel de sa représentation politique. Il ne faut pas une grande vigueur d'analyse pour reconnaître qu'inévitablement ainsi le suffrage universel est hostile à l'homme supérieur ». Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, éd. de Jean-Claude Lamberti, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1986, p. 583 : « Dans les démocraties, au contraire, tous les hommes sont semblables et font des choses à peu près semblables. Ils sont sujets, il est vrai, à de grandes et continuelles vicissitudes ; mais, comme les mêmes succès et les mêmes revers reviennent continuellement, le nom des acteurs seul est différent, la pièce est la même. L'aspect de la société américaine est agité, parce que les hommes et les choses changent constamment ; et il est monotone, parce que tous les changements sont pareils ». *Ibid.*, p. 658 : « Je promène mes regards sur cette foule innombrable composée d'êtres pareils, où rien ne s'élève ni ne s'abaisse. Le spectacle de cette uniformité universelle m'attriste et me glace, et je suis tenté de regretter la société qui n'est plus ». Thomas Mann, *Considérations d'un apolitique*, trad. de Louise Servicen et Jeanne Naujac, Paris, Grasset, 1975, p. 256 : « Nous l'aurons, la démocratie qui est égalité et, en conséquence, haine, l'inextinguible et envieuse haine républicaine de toute supériorité, de toute autorité compétente ». Sur ce sujet, Nietzsche se distingue par la véhémence de sa rancune et la superficialité de son analyse.

¹²⁷⁹ Pour Richard Wagner voir *L'Art et la révolution*, trad. de Jacques Mesnil, Sils Maria, 2001, p. 15 : « Le Christianisme justifie une existence sans honneur, inutile, lamentable de l'homme sur terre, par le merveilleux amour de Dieu, qui n'a nullement créé l'homme – ainsi que le croyaient erronément les beaux Grecs – pour vivre sur la terre avec une joyeuse conscience de soi, mais l'a enfermé ici-bas dans un répugnant cachot pour lui préparer, en récompense de s'être imbibé là du mépris de lui-même, après la mort une éternité de la plus commode et de la plus inactive des splendeurs. L'homme pouvait donc, et même devait rester dans le plus profond état d'abaissement inhumain, il ne devait exercer aucune activité vitale, car cette vie maudite était l'empire du diable, c'est-à-dire des sens, et par toute activité dans cette vie il aurait travaillé au profit du diable ; c'est pourquoi le malheureux qui s'emparait de la vie avec une force joyeuse devait souffrir après la mort l'éternelle torture de l'enfer ». Nietzsche reproche à Wagner de se détourner de cet extrait et de se réconcilier avec la symbolique chrétienne dans *Parsifal*.

Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche explique *physiologiquement* comment des individus peuvent se laisser prendre à la bassesse d'un tel piège. La religion et la morale sont, en fait, les produits vengeurs d'un certain type d'homme contre la supériorité d'une élite bien portante :

Qu'on jette un regard dans les coulisses d'une famille, d'une corporation, d'une communauté quelconque : partout le combat des malades contre les bien-portants, – combat silencieux la plupart du temps avec de petits poisons, des coups d'épingle, de sournois airs martyrs, mais parfois aussi avec le pharisaïsme des malades à la gesticulation *tapageuse*, qui adore jouer la « noble indignation ». [...] Ce sont autant d'hommes du ressentiment, ces êtres physiologiquement détraqués et vermoulus, tout un royaume branlant de vengeance souterraine, inépuisable, insatiable dans leurs sorties contre les heureux et également dans leurs mascarades de vengeance, dans leurs prétextes pour se venger : quand pourraient-ils donc atteindre leur triomphe ultime, le plus subtil, le plus sublime ? Ils l'atteindraient indubitablement s'ils réussissaient à *insinuer* leur propre misère, toute misère dans la *conscience* des heureux : en sorte que ces derniers finiraient un jour par avoir honte de leur bonheur (*Pour une généalogie de la morale*, p. 941).

L'homme du ressentiment est un esclave qui se rebelle contre ses maîtres : « L'insurrection des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient le créateur et engendre des valeurs » (*Pour une généalogie de la morale*, p. 864). On pourrait imputer cette insurrection aux Juifs : « Les Juifs ont retourné les valeurs de la chevalerie. C'est avec les Juifs que commence l'insurrection des esclaves dans la morale¹²⁸⁰ » (*Pour une généalogie de la morale*, p. 861). L'homme du ressentiment, un peu comme la personne de mauvaise foi dans l'existentialisme français, n'est « ni sincère, ni naïf, ni droit et honnête avec lui-même », « son âme louche » ; c'est l'homme du secret qui « se plaît à tout ce qui est caché comme à son monde, sa sécurité, son réconfort » (*Pour une généalogie de la morale*, p. 865). Selon Nietzsche, cette défectuosité trahit une maladie. L'homme du ressentiment souffre de ne pas accepter la douleur. La « seule vraie causalité physiologique du *ressentiment* », la vengeance de l'esclave participe au « besoin d'anesthésier la souffrance par l'affect » (*Pour une généalogie de la morale*, p. 944). C'est

¹²⁸⁰ Voir aussi dans *Par-delà le bien et le mal* : « Les Juifs ont accompli ce prodige de retournement des valeurs qui, pour deux millénaires, a conféré à la vie sur terre un attrait nouveau et dangereux. [...] C'est dans ce retournement de valeur [...] que réside l'importance du peuple juif : avec lui commence le *soulèvement des esclaves en morale* » (p. 728).

ce même ressentiment qui pousse l'esclave à se regrouper avec d'autres esclaves : « Tous les malades, toutes les maladies tendent instinctivement, par un désir de se défaire de leur sourd malaise et de leur sentiment de faiblesse, à s'organiser en troupeau » (*Pour une généalogie de la morale*, p. 951). La conclusion se tire d'elle-même, comme le résumera Max Scheller :

Quand on considère cette transmutation des valeurs dans toutes ses conséquences, on conçoit que l'esprit de la civilisation moderne représente non pas un progrès dans le développement de l'humanité, comme le croyait Spencer, mais bien le fait d'une décadence. Elle consacre le triomphe des faibles sur les forts, des « malins » sur les « nobles », du nombre sur la qualité ! Capitulation des forces vives, des forces maîtresses de l'homme, devant l'anarchie de ses instincts mécaniques, déréliction des fins et idolâtrie des moyens. Autant de symptômes de son esprit de décadence¹²⁸¹.

2.3 Aperçus du surhomme. En prêtant des valeurs à ce qui en principe se veut indéterminé, une personne se destine involontairement au nihilisme passif. Le nihiliste passif comprend l'inutilité de s'assigner des fins, le mensonge des théologies, des fausses totalités et des fausses vérités¹²⁸². Seul au monde, il conçoit alors que tout est vain et il s'isole, méprise les faux airs de son entourage, se transforme en loup des steppes¹²⁸³. Dès *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche se demandait s'il n'y avait pas moyen de changer ce défaitisme en pessimisme de la force. Il précise : « Une propension intellectuelle pour tout ce qui dans l'existence est dur, horrible, mauvais, problématique, et qui serait issue du bien-être, d'une santé débordante, de la plénitude de

¹²⁸¹ Max Scheller, *L'Homme du ressentiment*, trad. non signée, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1958, p. 189-190. Scheller tente de sauver le christianisme des griffes de Nietzsche en faisant porter le blâme sur les valeurs bourgeoises.

¹²⁸² Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?*, Paris, Les Presses d'Aujourd'hui, 1982, p. 109-113.

¹²⁸³ Hermann Hesse, *Le Loup des steppes*, trad. de Juliette Pary, Paris, Calmann-Lévy, 1947, p. 25 : « [L]a maladie de Haller n'est pas – je le sais aujourd'hui – la folie d'un seul homme, mais le trouble d'une époque entière, la névrose de toute la génération à laquelle il appartient, et qui s'attaque non pas aux individus, faibles et inférieurs, mais précisément aux plus forts, aux mieux doués, à ceux qui possèdent la plus haute intellectualité ».

l'existence ? Peut-être y a-t-il une souffrance dû à l'excès de plénitude même¹²⁸⁴ ? ». Vient alors le surhomme¹²⁸⁵. Ici encore, je citerai longuement pour montrer la monotonie des répétitions.

¹²⁸⁴ Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, op. cit., p. 84.

¹²⁸⁵ Et avec le surhomme, viennent inévitablement les questions sur le nazisme et le fascisme. Je ne suis pas la personne la plus qualifiée pour apporter quoique ce soit d'intéressant à cet éternel et futile débat. Sans vouloir pointer du doigt quiconque et me lancer dans de fausses polémiques, je crois remarquer en général que : (1) la plupart des gens qui donnent leur opinion sur la question ont une connaissance très superficielle du nazisme, du fascisme, du totalitarisme, etc. ; (2) plusieurs lecteurs et lectrices de Nietzsche, notamment en France, semblent davantage connaître certaines interprétations de Nietzsche (du gentil Nietzsche épistémologue pré-postmoderne), que les textes eux-mêmes ; (3) plusieurs personnes semblent penser, de manière très étrange, que ne pas être nazi équivaut à une parfaite indemnisation. Avec ces indications en tête, posons la question : Nietzsche était-il nazi ? À quoi on répond : non. On peut s'amuser à citer plusieurs passages. Contre l'Allemagne : « Non, nous n'aimons pas l'humanité ; mais d'autre part, nous sommes loin d'être assez "allemand", pour prendre le parti du nationalisme et de la haine raciale, pour pouvoir nous réjouir de la gale du cœur et de l'empoisonnement du sang nationaux à cause desquels aujourd'hui, en Europe, les peuples s'enferment dans leurs frontières et se retranchent les uns des autres comme pour se mettre mutuellement en quarantaine. [...] Nous, sans-patrie, sommes par la race et l'ascendance trop multiples et trop mélangés, en tant qu'"hommes modernes", et par conséquent peu tentés de prendre part à cette auto-admiration raciale et cette impudeur mensongère dont on fait aujourd'hui étalage en Allemagne comme signe de la mentalité allemande, et qui, chez le peuple du "sens historique" sonne doublement faux et indécent » (*Le Gai savoir*, p. 301). Contre l'État : « L'État, c'est le plus froid des monstres froids. Il est froid même quand il ment ; et voici le mensonge qui s'échappe de sa bouche : "Moi, l'État, je suis le peuple" » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 361) ; « Ce que les "écoles supérieures" allemandes atteignent en effet, c'est un dressage brutal pour rendre utilisable, *exploitable* pour le service de l'État une légion de jeunes gens avec une perte de temps aussi minime que possible » (*Le Cas Wagner*, p. 1075). Contre le Volk : « Et enfin : on doit faire honneur à son nom, – on ne s'appelle pas pour rien das "*tiusche*" Volk, das *Täusche-Volk*, le peuple "teuton", le peuple trompeur... » (*Par-delà le bien et le mal*, p. 790). Contre l'antisémitisme : « Nous, artistes parmi les spectateurs et les philosophes, nous en concevons pour les Juifs – de la reconnaissance. [...] [E]t à cette fin, il serait peut-être utile et juste d'expulser de ce pays les gueulards antisémites » (p. 795-796) ; « [J]e ne les aime pas non plus, ces nouveaux trafiquants en idéalisme, les antisémites qui aujourd'hui roulent des yeux chrétiens, aryens, petits-bourgeois, et qui par un abus insoutenable des procédés d'agitation les plus vils, à savoir la pose morale, cherchent à exciter tous les éléments bêtes à cornes de la populace » (*Généalogie de la morale*, p. 970). Contre Darwin (dans une certaine mesure) : « En admettant cependant que cette lutte existe – et elle se présente en effet, – elle se termine malheureusement d'une façon contraire à celle que déciderait l'école de Darwin, à celle que l'on *oserait* peut-être désirer avec elle : je veux dire au détriment des forts, des privilégiés, des exceptions heureuses. Les espèces ne croissent *point* dans la perfection : les faibles finissent toujours par se rendre maître des forts – c'est par qu'ils ont le grand nombre, ils sont aussi plus *rusés*.... Il faut avoir besoin d'esprit pour arriver à avoir de l'esprit – (on perd l'esprit lorsqu'on n'en a plus besoin). Celui qui a de la force se défait de l'esprit » (*Le Crépuscule des idoles*, p. 1087). Contre la démagogie : « Celui qui parle ici n'est pas un fanatique, ici on ne "prêche" pas, on n'exige pas la *foi* : d'une infinie plénitude de lumière et d'un abîme de bonheur tombe goutte après goutte, parole après parole, – le *tempo* de ces discours est une tendre lenteur. Seuls les élus d'entre les élus y accèdent ; en l'occurrence c'est un privilège sans pareil que d'être auditeur ; il n'est pas donné à n'importe qui d'avoir des oreilles pour Zarathoustra... » (*Ecce Homo*, p. 1204). Contre la politique : « D'un autre côté, je suis peut-être plus allemand que ne sauraient l'être les Allemands d'aujourd'hui, simples Allemands du Reich, – moi, le dernier Allemand *antipolitique* » (p. 1212). Etc. En général, Nietzsche est bien trop médiocre politique pour qu'on l'associe avec n'importe quel mouvement. En vertu de quoi, on serait porté à dire que la question du nazisme dans la pensée de Nietzsche est un faux débat. Mais cette phrase qui semble le protéger doit être accompagnée d'un corollaire : ce vague le rend susceptible d'être repris par certains groupes (voir Chapitre 5). Plus intéressant est de déterminer si la pensée de Nietzsche offrait aux lecteurs nazis moindrement habiles une série d'avis/d'opinions capables de corroborer certaines idées emblématiques du régime. À quoi la réponse est : incontestablement. Manipulations qui sont forcément des déformations de la pensée du maître (cette pensée étant vague, les éditions étant rarement fidèles, etc.), mais qui viennent facilement à l'esprit pour quiconque lit les textes. Avec provocation, on dira qu'il est absurde d'accuser Nietzsche de nazisme ou de fascisme, mais qu'on peut presque excuser les nazis d'en avoir fait un de leur prophète.

L'esclave fuyait la vie, tâchait de protéger sa constitution malade en jetant une ombre sur tout ce qui trahissait une certaine vigueur. Les religions, la morale, la science, le savoir étaient autant d'astuces employées par les médiocres pour cacher à la personne sa propre valeur. Derrière les sentiments de pitié et d'égalité, il fallait plutôt deviner une mauvaise propagande contre les instincts jugés « violents », « cruels » et « injustes ». La grande peur de l'esclave et de la société moderne en effet est que la brebis sorte du troupeau, qu'elle ne se plie plus aux basses exigences de la démocratie. Qu'est-ce que le surhomme ? En gros, la morale de l'esclave renversée sur sa tête. C'est le suprême abandon à l'égoïsme et à l'affirmation de soi. Morale de noble pour une minorité de maîtres :

Le Gai savoir :

Il n'en restera pas moins vrai que rien n'est plus radicalement contraire à l'esprit de Schopenhauer que ce qu'il y a de proprement wagnérien dans les héros de Wagner : je veux dire l'innocence du suprême égoïsme, la croyance à la grande passion comme étant le bien en soi, en un mot le siegfriedien sur le visage de ses héros (p. 139).

De là vient le fait que l'on retrouve si peu de noblesse parmi les hommes : le signe distinctif de celle-ci sera toujours de ne pas avoir peur de soi-même, de ne rien attendre de déshonorant de soi, de voler sans hésitation dans la direction où nous sommes poussés – nous, oiseaux qui sommes nés libres ! Quel que soit le lieu où nous parviendrons, nous y trouverons toujours autour de nous liberté et lumière du soleil (p. 219-220).

Mais nous, *nous voulons devenir ceux que nous sommes*, – les nouveaux, ceux qui n'adviennent qu'une seule fois, les incomparables, ceux qui se donnent à eux-mêmes leur loi, ceux qui se créent eux-mêmes ! Et il nous faut pour cela devenir ceux qui excellent à apprendre et découvrir tout ce qu'il y a de loi et de nécessité dans le monde (p. 246).

Par-delà le bien et le mal :

Celui-là sera le plus grand, qui sait être le plus solitaire, le plus caché, le plus divergent, l'homme par-delà bien et mal, le maître et seigneur de ses vertus, le richissime en volonté ; voilà précisément ce qui doit s'appeler *grandeur* : pouvoir être aussi multiple que total ; aussi vaste que plein (p. 754).

Au risque de choquer les oreilles innocentes, je poserai : l'égoïsme appartient à l'essence de l'âme noble, je veux dire cette croyance immuable à la nécessité que, par nature, les autres êtres soient soumis à un être tel que « nous sommes » et se sacrifient pour lui. L'âme noble accepte de ce fait son égoïsme sans se poser de question, sans y tenir non plus de dureté, de contrainte, d'arbitraire, bien plutôt comme quelque chose qui peut se fonder sur la loi originelle des choses (p. 819).

Le Cas Wagner :

Le besoin de *rédemption*, la quintessence de tous les besoins chrétiens, n'a rien à faire avec de pareils paillasses : ce besoin est la plus loyale expression de la *décadence*, la plus sincère et la plus douloureuse affirmation en des symboles et des pratiques sublimes. Le chrétien veut se débarrasser de lui-même. *Le moi est toujours haïssable*. – La morale noble, au contraire, la morale de *Maîtres*, a ses racines dans une triomphante affirmation de soi – c'est une affirmation de la vie par elle-même, une glorification de la vie par elle-même, elle a également le besoin de symboles et de pratiques sublimes, mais seulement « parce que son cœur déborde » (p. 1014).

Le Crépuscule des idoles :

Le meilleur fait défaut quand l'égoïsme commence à faire défaut. Choisir instinctivement ce qui est nuisible, se laisser *séduire* par des motifs « désintéressés », voilà presque la formule de la *décadence* (p. 1099).

Un esprit qui veut quelque chose de grand, qui en veut aussi les moyens, est par nécessité un sceptique. Ce que la force *implique*, c'est la liberté à l'égard des convictions de toutes sortes, la *capacité* de regarder librement... La grande passion, fond et puissance de l'être chez cet esprit, plus éclairée et despotique qu'il ne l'est lui-même, réquisitionne à son service tout son intellect ; elle lève tout scrupule ; elle lui donne jusqu'au courage des moyens impies ; elle lui *concède* le cas échéant des convictions. La conviction comme *moyen* : il y a bien des choses que l'on n'atteint qu'au moyen d'une conviction (p. 1186).

Parmi ces surhommes, on retrouve au premier rang les artistes (Goethe) et certains rares penseurs contre lesquels Nietzsche escrime mais qu'il ne peut s'empêcher d'admirer (Platon, Pascal, Voltaire, Kant, etc.) : « Non, lorsque nous avons encore besoin d'un art, nous qui guérissons, c'est d'un *autre* art [...] Et surtout : un art pour artistes, seulement pour artistes ! » (*Le Gai savoir*, p. 40). Nietzsche se réfère aussi à certains grands généraux, comme Napoléon et César Borgia. À plusieurs reprises, Nietzsche semble regretter la Renaissance pendant laquelle on maniait la plume et l'épée :

Par-delà le bien et le mal :

On commet un contresens radical au sujet de la bête de proie et de l'homme de proie (par exemple César Borgia), on commet un contresens sur la « nature » au fond de tous ces monstres et plantes des tropiques jouissant d'une suprême santé, ou même un « enfer » qu'ils portaient en eux : comme l'ont fait presque tous les moralistes jusqu'à présent. Il semble que les moralistes soient habités par une haine de la forêt vierge et des tropiques ? Et qu'il faille discréditer à tout prix l'« homme tropical » en en faisant soit une maladie et une dégénérescence de l'homme, soit un enfer personnel et un martyr de soi-même ? Pourquoi donc ? Au profit des « zones tempérées » ? Au profit des hommes tempérés ? des hommes « moraux » ? des médiocres ? – Cela pour le chapitre « morale comme pusillanimité » (p. 728-729).

Le Crépuscule des idoles :

Impossible d'accepter qu'un César Borgia, comparé avec nous, puisse être présenté, ainsi que je l'ai fait, comme un « homme supérieur », comme une espèce de *surhumain* (p. 1101).

Ne doutons pas, d'autre part, que nous autres modernes, avec notre humanitarisme épaissement ouaté qui craindrait même de se heurter à une pierre, nous offrons aux contemporains de César Borgia une comédie qui les ferait mourir de rire. En effet, avec nos « vertus » modernes, nous sommes ridicules au-delà de toute mesure... La diminution des instincts hostiles et qui tiennent la défiance en éveil – et ce serait là notre « progrès » – ne représente qu'une des conséquences de la diminution générale de la *vitalité* [...] Notre adoucissement des mœurs – c'est là mon idée, c'est là si l'on veut mon innovation – est une conséquence de notre affaiblissement ; la dureté et l'activité des mœurs peuvent être, au contraire, la suite d'une surabondance de vie. [...] Les époques vigoureuses, les cultures *nobles* virent dans la pitié, dans l'« amour du prochain », dans le manque d'égoïsme et d'indépendance quelque chose de méprisable. – Il faut mesurer les temps d'après leurs forces *positives* – et, ce faisant, cette époque de la Renaissance, si prodigue et si riche en fatalité, apparaît comme la dernière *grande* époque, et nous, nous autres hommes modernes, avec notre anxieuse prévoyance personnelle et notre amour du prochain, avec nos vertus de travail, de simplicité, d'équité et d'exactitude – notre esprit collectionneur, économique et machine, – nous vivons dans une époque de *faiblesse* (p. 1102).

Les peuples qui ont eu quelque valeur, qui ont *gagné* quelque valeur, ne l'ont jamais gagnée avec des institutions libérales : le grand *péril* fit d'eux quelque chose qui mérite le respect, ce péril qui seul nous apprend à connaître nos ressources, nos vertus, nos moyens de défense, notre *esprit*, – qui nous contraint à être forts... *Premier* principe : il faut avoir besoin d'être fort : autrement on ne le devient jamais. – Ces grandes écoles, véritables serres chaudes pour les hommes forts, pour la plus forte espèce d'hommes qu'il y ait jamais eue, les sociétés aristocratiques à la façon de Rome et de Venise, comprirent la liberté exactement dans le sens où j'entends ce mot : comme quelque chose qu'à la fois on a et on n'a pas, que l'on veut, que l'on *conquiert*... (p. 1105).

L'Antéchrist :

Comprend-t-on enfin, veut-on comprendre *ce qu'était* la Renaissance ? La *transvaluation des valeurs chrétiennes*, la tentative entreprise par tous les moyens, avec tous les instincts, avec tout le génie, de faire triompher les valeurs *opposées*, les valeurs *nobles*... Il n'y a eu jusqu'ici que *cette grande guerre-là*, il n'y a eu jusqu'ici aucune question plus décisive que celle de la Renaissance (p. 1197).

Ce qui amène Nietzsche à dire, par exemple, que Napoléon est arrivé trop tard : « Napoléon apparut tel un dernier signe vers *l'autre voie*, cet homme si singulier et tard venu, s'il en fut, et en lui le problème incarné de l'idéal *noble en soi*. Qu'on songe de quel problème il s'agit là : Napoléon, cette synthèse de *l'inhumain* et du *surhumain*... » (*Généalogie de la morale*, p. 877). Associer les grands généraux au surhomme est une nécessité, autrement on ne comprendrait pas les éloges de Nietzsche pour l'ethos guerrier. Le guerrier partage forcément des affinités avec le surhomme, parce qu'il incarne la force qui se dépense en pure affirmation d'elle-même, par goût de la

domination, et qui s'abandonne à la part maudite de la nature. Avec la guerre, il prodigue les grandes cruautés et la douleur qui émerveillent Nietzsche.

Le Gai savoir :

Toute philosophie qui place la paix plus haut que la guerre, toute éthique présentant une version négative du concept de bonheur métaphysique et toute physique qui connaissent un finale [sic], un état ultime de quelque sorte que ce soit, toute aspiration principalement esthétique ou religieuse à un en marge de, un au-delà de, un en dehors de, un au-dessus de autorisé à demander si ce n'est pas la maladie qui a inspiré la philosophie (p. 37-38).

Peut-être l'homme le plus nuisible est-il encore le plus utile, dans la perspective de la conservation de l'espèce ; car il entretient chez lui, ou bien, par son action, chez d'autres des pulsions sans lesquelles l'humanité serait depuis longtemps avachie ou aurait pourri. La haine, la joie prise au malheur d'autrui, la soif de rapine et de domination, et tout ce qu'on qualifie encore de méchant : cela fait partie de l'étonnante économie de la conservation de l'espèce, d'une économie à coup sûr coûteuse, prodigue et dans l'ensemble extrêmement folle : – mais qui, *c'est un fait* démontré, a jusqu'à présent conservé notre espèce (p. 63).

Ce sont les esprits les plus forts et les plus méchants qui ont le plus fait progresser l'humanité jusqu'à aujourd'hui (p. 69).

Ce qui appartient à la *grandeur*. – Qui atteindra quelque chose de grand s'il ne sent pas en lui la force et la volonté d'infliger de grandes douleurs ? Savoir souffrir est la moindre des choses : de faibles femmes et même des esclaves y excellent souvent. Mais ne pas périr de détresse et d'incertitude intérieures lorsque l'on inflige une grande souffrance et que l'on entend le cri de cette souffrance – voilà ce qui est grand, voilà ce qui appartient à la grandeur (p. 237).

Généalogie de la morale :

Exiger de la force qu'elle ne se manifeste *pas* comme force, qu'elle ne soit *pas* volonté de domination, volonté de terrasser, volonté de maîtrise, soif d'ennemis, de résistances et de triomphes, c'est tout aussi absurde que d'exiger de la faiblesse qu'elle se manifeste comme force (p. 870).

Ecce Homo :

Pour une tâche *dionysiaque*, la dureté du marteau, la *joie* même d'anéantir font partie, d'une manière décisive, des conditions préalables. L'impératif « devenez durs ! », la certitude dernière que *tous les créateurs sont durs* est le véritable signe distinctif d'une nature dionysiaque (p. 1245).

Enfin, certaines citations l'indiquent déjà, le surhomme n'est pas seul dans son salon à se prendre pour un Jedi. Ce n'est pas un esthète ou un philosophe amateur d'étymologie. Il remplit une fonction historique. L'histoire se résumant à la lutte éternelle entre la volonté de l'esclave et la volonté du noble, les sociétés jusqu'à maintenant n'ayant que favorisé l'instinct de troupeau,

n'importe qui avec un peu d'imagination peut concevoir, à partir de ces termes, comment il est facile d'échafauder une nouvelle société où l'élite cesse d'être persécutée par le troupeau et occupe la place que la nature lui dessert, la noblesse étant en l'occurrence un fait biologique. Règne des maîtres et des seigneurs salubre parce qu'il met fin à la tyrannie des faibles et des malades, il crève l'abcès qui gangrène la dégénérescence de l'espèce.

Le Gai savoir :

Mais que ces individus possèdent un sentiment et un « goût », cela tient habituellement à une particularité de leur mode de vie, de leur alimentation, de leur digestion, peut-être à la présence dans leur sang et leur cerveau d'une qualité un peu plus importante ou un peu moins importante de sels inorganiques, bref à la *physis* : mais ils ont le courage de suivre leur *physis* et de prêter l'oreille à ses exigences jusque dans leurs notes les plus subtiles : leurs jugements esthétiques et moraux sont ces « notes les plus subtiles » de la *physis* (p. 96).

Il est vrai qu'il y a des hommes qui à l'approche d'une grande douleur entendent le commandement exactement inverse, et n'ont jamais le regard plus fier, guerrier et heureux que lors que la tempête se lève ; oui, la douleur même leur offre leurs instants suprêmes ! Ce sont les hommes héroïques, les grands *pourvoyeurs* de douleur de l'humanité : ces hommes rares ou exceptionnels qui ont justement besoin de la même apologie que la douleur en général, – et en vérité ! on ne doit pas la leur refuser ! Ce sont des forces de conservation et de promotion de l'espèce de premier ordre : et ne serait-ce qu'en ce qu'ils s'opposent au confort et ne cachent pas leur dégoût pour cette espèce de bonheur (p. 234).

[N]ous ne considérons tout simplement pas comme souhaitable que le royaume de la justice et de l'harmonie soit fondé sur terre (parce que ce serait dans tous les cas le royaume de la médiocrisation et de la chinoiserie les plus profondes), nous nous réjouissons de voir tous ceux qui comme nous aiment le danger, la guerre, l'aventure, qui ne se laissent pas satisfaire, capturer, réconcilier et châtrer, nous nous mettons nous-mêmes au nombre des conquérants, nous méditons sur la nécessité d'organisations nouvelles, d'un nouvel esclavage également – car une nouvelle espèce d'asservissement fait partie aussi de tout renforcement et de toute élévation du type « homme » – n'est-ce pas la vérité ? avec tout cela, il est nécessaire que nous ne nous sentions guère chez nous dans une époque qui aime revendiquer l'honneur d'être appelée l'époque la plus humaine, la plus douce, la plus équitable que le soleil ait vue jusqu'à présent ? (p. 294).

Par-delà le bien et le mal :

La « volonté non libre » est mythologie : dans la vie réelle on n'a affaire qu'à des volontés *fortes* et *faibles* (p. 644).

L'influence que l'on peut exercer à l'aide des religions en termes de sélection, d'élevage, c'est-à-dire toujours également de destruction et de création et d'imposition de forme, est multiple et diversifiée suivant l'espèce d'hommes qui se trouvent placés sous leur charme et leur protection. Pour les forts, les indépendants, préparés et destinés au commandement, en qui s'incarne la raison et l'art d'une race dominante, la religion est un moyen de plus de surmonter les résistances, de pouvoir dominer : en ce qu'elle est un lien qui unit dirigeants et sujets, et révèle et livre aux premiers la conscience des seconds, leur fond caché le plus intime, qui aimerait bien se soustraire à l'obéissance (p. 684).

À quel point malgré tout l'apparition d'un homme qui commande inconditionnellement soulage cet Européen animal de troupeau, à quel point elle le délivre d'une oppression tournant à l'intolérable, c'est ce dont a témoigné pour la dernière fois avec ampleur l'effet produit par l'apparition de Napoléon : – l'histoire de l'effet exercé par Napoléon est presque l'histoire du plus haut bonheur auquel se soit hissé tout ce siècle à travers ses hommes et ses moments les plus précieux (p. 731).

C'est plutôt l'opposé qui me tiendrait à cœur, – je veux dire un accroissement tel du caractère menaçant de la Russie que l'Europe doive de toute nécessité se résoudre à devenir tour aussi menaçante, à savoir, à *acquérir une volonté* au moyen d'une nouvelle caste dominante l'Europe, une volonté longue, terrible, propre qui sache se fixer des buts à des millénaires de distance : – pour mettre enfin un terme à la comédie qui traîne en longueur de sa fragmentation en petits États et de sa multiplication de volonté, tant dynastique que démocratique. Le temps de la petite politique est passé : le prochain siècle apporte déjà la lutte pour la domination de la terre, – la *contrainte* d'en venir à la grande politique (p. 748).

Le Crépuscule des idoles :

Les grands hommes sont nécessaires, le temps où ils apparaissent est fortuit ; s'ils en deviennent maîtres presque toujours, cela tient à ce qu'ils sont plus forts, plus vieux, à ce qu'ils représentent une plus longue accumulation d'éléments. Entre un génie et son temps il existe le rapport du fort et du faible, du vieux au jeune (p. 1108).

L'Antéchrist :

Les faibles et les ratés doivent périr : premier principe de *notre* philanthropie. Et on doit même encore les y aider (p. 1130).

[Nietzsche compare les *Lois de Manu* à *La Bible*.] Sans *oublier* l'essentiel, la différence fondamentale avec toute espèce de Bible : les classes *nobles*, philosophes et guerriers, tiennent grâce à lui la foule en main, partout des valeurs nobles, un sentiment de perfection, un dire-oui à la vie, un triomphant sentiment de bien-être avec soi et avec la vie, le *soleil* inondé tout ce livre (p. 1189).

Ils dominent non en vertu de ce qu'ils veulent, mais en vertu de ce qu'ils *sont* ; ils ne sont pas libres d'être des seconds (p. 1191).

Quand l'homme d'exception manie justement les médiocres avec un doigté plus délicat que lui-même et ses semblables, ce n'est pas seulement politesse du cœur, – c'est tout simplement son *devoir*... (p. 1192).

Il ne s'agit, encore, que d'un petit échantillon¹²⁸⁶. Ces citations nous permettent cependant de mieux comprendre certains des jugements qu'on croise dans les livres. Camus dans *L'Homme*

¹²⁸⁶ Plusieurs décennies avant Nietzsche, Friedrich Hebbel, dans sa pièce *Judith*, faisait dire à Holoferne : « Behold, woman, these arms of mine have been dipped in blood up to the elbows ; every one of my thoughts spawns atrocities and destruction ; my very word is death ! The world seems pitiable to me ! I feel that I was born to destroy it so that something better may take its place. They curse me, but their curse does not cling to my soul ; it merely bats its wings and shakes it off as though it were nothing. [...] Strength ! Strength is what it is ! Let him come who can hurl me to the

révolté : « Nietzsche appelait de tous ses vœux un César romain avec l'âme du Christ. C'était dire oui en même temps à l'esclave et au maître, dans son esprit. Mais finalement dire oui aux deux revient à sanctifier le plus fort des deux, c'est-à-dire le maître. Le César devait fatalement choisir le règne du fait¹²⁸⁷ ». Karl Löwith : « Sa contre-partie, c'est le surhomme. Cette idée n'a, il est vrai, pas de contenu direct, étant une pure conception philosophique destinée à dépasser le nihilisme. Mais indirectement elle prend une valeur concrète dans les réflexions historiques de Nietzsche sur les "hommes seigneurs" qui ont mission de donner un but d'existence aux hommes du troupeau des démocraties¹²⁸⁸ ». Raymond Aron :

Nietzsche n'appréciait pas de la même façon que Hitler les différentes races, il réservait une place exceptionnelle aux juifs en même temps qu'aux fils des officiers prussiens. Mais du moins, la critique des valeurs démocratiques et chrétiennes, l'éthique de la puissance, la reconstruction de la société européenne, semblaient converger vers une politique biologique, définie par la culture de deux types humains, l'homme supérieur et l'homme de la foule. Or là est peut-être l'idée dernière de la politique hitlérienne¹²⁸⁹.

Bernard Shaw, dans *Man and Superman*, à une époque où l'eugénisme et le socialisme se complétaient l'un et l'autre, reprend et développe le projet entrevu très vaguement par Nietzsche¹²⁹⁰. Pourquoi laisser au hasard ce que la science génétique peut calculer ? Le surhomme sera le produit politique d'une méthode scientifique : « The proof of the Superman will be in the living; and we shall find out how to produce him by the old method of trial and error, and not by waiting for a completely convincing prescription of his ingredients » (p. 692). Le carnet

ground! I long for him! It is tedious to be able to honor nothing but oneself » (p. 82), dans *Three Plays*, trad. de Marion W. Sonnenfeld, New Jersey, Bucknell University Press, 1974. Il n'y a pas de version française à la bibliothèque.

¹²⁸⁷ Albert Camus, *L'Homme révolté* dans *Essais*, éd. de R. Quillot et L. Faucon, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1981, p. 486.

¹²⁸⁸ Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, trad. de Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1969, p. 315.

¹²⁸⁹ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, éd. de Nicolas Baverez, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2005, p. 172.

¹²⁹⁰ Bernard Shaw, *Complete Plays with Prefaces*, New York, Dodd, Mead, & Company, 1963, vol. 3. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

révolutionnaire de John Tanner, le « surhomme » de la pièce, publié en postface, est un pamphlet en faveur de l'eugénisme. En séparant les malades des bien-portants et en faisant reproduire les malades avec les malades, on augmente les chances qu'ils meurent et on sauve l'espèce :

Its devotees announced that it was a crime to marry the lunatic to the lunatic or the consumptive to the consumptive. But pray are we to try to correct our diseased stocks by infecting our healthy stocks with them? Clearly the attraction which disease has for diseased people is beneficial to the race. If two really unhealthy people get married, they will, as likely as not, have a great number of children who will all die before they reach maturity. This is a far more satisfactory arrangement than the tragedy of a union between a healthy and an unhealthy person. Though more costly than sterilization of the unhealthy, it has the enormous advantage that in the event of our notions of health and un health being erroneous (which to some extent they most certainly are), the error will be corrected by experience instead of confirmed by evasion (p. 695).

For what is proposed is nothing but the replacement of the old unintelligent, inevitable, almost unconscious fertility by an intelligently controlled, conscious fertility, and the elimination of the mere voluptuary from the evolutionary process (p. 702).

Tout au long de la pièce, Jon Tanner hésite à concilier son suprême égoïsme (plusieurs extraits sont paraphrasés mots à mots de Nietzsche) au désir qui l'enchaînerait à Ann, femme fatale aux allures félines qui, derrière ses sarcasmes et sa merveilleuse beauté, possède le souci inné de l'espèce. Son cynisme n'a d'égal que sa lucidité, car il comprend que la vie, si elle est volonté, cherchera à se perpétuer et à « s'améliorer ». La volonté de puissance est une force qui, quand on la laisse libre, maximise les gains qu'on peut tirer de la reproduction. S'il existe véritablement un progrès moral, il est là.

Man and Superman est une comédie. Comédie à la fin heureuse, parce que tous les personnages finissent par trouver leur partenaire biologiquement optimal. Le surhomme Tanner se plie à la « force of life », marie Ann, son égale, et la nature est heureuse.

3. Grandeur et histoire

3.1 Les grands hommes. Dans *Ecce Homo* (et ailleurs), Nietzsche s'indignait qu'on puisse l'associer à Carlyle¹²⁹¹. Indignation justifiée, si on s'y attarde de près. Carlyle fait du culte du grand homme le socle sur lequel toute société prospère repose : « For, as I take it, Universal History, the history of what man has accomplished in this world, is at bottom the History of the Great Men who have worked here » ; « Society is founded on Hero-worship. [...] Society everywhere is some representation, not insupportably inaccurate, of a graduated Worship of Heroes – reverence and obedience done to men really great and wise¹²⁹² ». Le héros, messager divin, commis privilégié des forces mystérieuses, amène avec lui l'ordre, auquel se soumettent les peuples avec bonheur, de leur propre volonté. Parmi ces grandes personnes figurent Martin Luther et d'autres individus pieux. Carlyle vante la sincérité et l'honnêteté comme les marques distinctives des héros¹²⁹³. Sincérité qu'il définit comme une prédisposition à l'obéissance et à la religiosité : « Great souls are always loyally submissive, reverent to what is over them ; only small mean souls are otherwise. I could not find a better proof of what I said the other day, that the sincere man was by nature the obedient man; that only in a World of Heroes was there loyal Obedience to the Heroic¹²⁹⁴ ». Enfin, Carlyle, comme Edmund Burke, déplore les forces destructrices et anarchiques des Lumières. La décadence des temps modernes est imputable à cette idée odieuse de souveraineté de la personne, au

¹²⁹¹ *Ecce Homo*, p. 1241 : « Un autre bétail, celui des bêtes à cornes étudiées, m'a de son côté suspecté de darwinisme ; on a même reconnu dans ce mot le "culte des héros" que j'ai pourtant si méchamment rejeté, ce culte prôné par Carlyle, ce grand faux-monnayeur malgré lui. Quand je soufflais à l'oreille qu'on ferait mieux encore de chercher un César Borgia qu'un Parsifal, on n'en croyait pas ses oreilles ».

¹²⁹² Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, op. cit., p. 1 et p. 5.

¹²⁹³ *Ibid.*, p. 18 : « What I call sincere man. I should say *sincerity*, a deep great genuine sincerity, is the first characteristic of all men in any way heroic » Sur le Coran : « One would say the primary character of the Koran is this of its genuineness » (p. 22).

¹²⁹⁴ *Ibid.*, p. 75.

rousseauisme, à l'incapacité de se soumettre à un ordre supérieur¹²⁹⁵. « Sincérité », « soumission », « religion », « ordre » – ces mots, brandis comme les étendards de la culture, accompagnés par un moralisme bon enfant de l'honneur, ne pouvaient que dégoûter les sentiments égoïstes de Nietzsche. Comment justifier dès lors qu'on puisse confondre les deux penseurs ? En grande partie parce que les deux écrivent (ce ne sont pas les seuls, ils sont légion) des panégyriques à la force et aux grandes personnalités (aux êtres d'exception) de l'histoire¹²⁹⁶.

L'idée du grand homme (je reviens sur cet exclusivisme masculin, dans une des sections plus bas) est remarquablement simple. Elle suppose qu'il revient à une minorité d'élus de déterminer ou de faire avancer le cours de l'histoire. Les modes d'élection sont multiples : opportunisme, hasard, grâce, don de l'intelligence ou de la force, charisme, etc. – les critères sont souvent arbitraires¹²⁹⁷. Moyens de commémoration, objets de célébrations et de vénération, professeurs de courage et d'énergie¹²⁹⁸, les grands hommes servent de distraction et de principe dynamique aux communautés (les démocraties incluses, en dépit de leurs principes

¹²⁹⁵ Zeev Sternhell, *Les Anti-Lumières. Une tradition du XVIII^e siècle à la guerre froide*. Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2010, p. 481-489.

¹²⁹⁶ Carlyle sera lui aussi accusé d'avoir préparé le nazisme (voir Sternhell...). Ernst Cassirer refuse la comparaison dans *Le Mythe de l'État*, trad. de Bertrand Vergely, Paris, Gallimard, 2020, coll. « Tel », p. 302 : « Cela a des résonances bien différentes de celles que l'on peut trouver dans l'impérialisme et le nationalisme du XX^e siècle. Quoi que l'on puisse objecter à la théorie de Carlyle du culte du héros, on n'a pas le droit d'accuser un homme qui a parlé de la sorte d'avoir été l'avocat des idéaux nationaux-socialistes. Il est vrai que Carlyle n'a cessé de répéter que "la force fait le droit". Mais il a toujours entendu la notion de force en un sens plus moral que physique. Le culte du héros a toujours signifié pour lui le culte d'une force morale. Il a apparemment toujours éprouvé une profonde méfiance envers la nature humaine. Mais il a été suffisamment confiant et suffisamment optimiste pour déclarer et soutenir que l'"homme ne céderait jamais totalement à la force aveugle, mais toujours à la grandeur morale" ».

¹²⁹⁷ Personnellement, sur ce sujet, les typologies de Carlyle me semblent plus fécondes que les indications clairessemées et spasmodiques de Nietzsche. Elles s'offrent plus facilement au ridicule (Carlyle est, somme toute, un philosophe moins profond), mais elles ont une clarté d'expression que Nietzsche ne parviendra jamais à imiter, comme le regretteront les amateurs d'hermétisme.

¹²⁹⁸ Un exemple, dans Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs V*, éd. d'André Pelletier, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2017, p. 117 : « Car faire preuve de mollesse, quand César était présent et participait au combat, paraissait une chose terrible ; pour qui avait combattu vaillamment il était présent, à la fois comme témoin et comme dispensateur de la récompense ; c'était déjà un acquis que d'être même connu de César comme un brave. Aussi beaucoup se montrèrent-ils dans leur ardeur au-dessus de leurs forces ».

égalitaires) qui les célèbrent. Ils partagent avec leurs médiocres contemporains les lumières de leur génie, quand ils n'imposent pas leur marque à l'histoire. Depuis le triomphe de la philosophie de l'histoire, comme l'écrit Jean-Claude Monod, « le grand homme sera celui qui capte l'idée, qui porte son temps à expression, qui dégage l'universel dans la singularité d'un lieu et d'une époque, sans pour autant pouvoir s'arracher aux limites de sa propre finitude d'homme animé par ses intérêts, ses passions, ses haines, son éventuel goût du pouvoir, etc.¹²⁹⁹ ».

Les cas types (César, Napoléon) sont trop connus pour que je m'y attarde. Heinrich Heine, fin observateur, notait ce qui frappait quiconque ouvrait les yeux à son époque : « Une nouvelle foi avait surgi qui se résume dans un seul nom : Napoléon ! Cette foi règne encore aujourd'hui dans la masse. On a donc tort de dire que le peuple français est irrégieux, parce qu'il ne croit plus au Christ et à ses saints. Dites plutôt : l'irrégiosité des Français consiste à croire maintenant à un homme au lieu de croire aux dieux immortels¹³⁰⁰ ». Barrès, larmoyant et lamentable pour tout ce qui touche la patrie, gémit : « Alors même que la parole de Napoléon ne durera plus, quand elle aura cessé d'être une chose positive, quand son code, ses principes de guerre, son système autoritaire auront perdu leur vitalité, une vertu de lui émanera encore pour dégager les individus et les peuples d'un bon sens qui parfois sent la mort et pour les élever à propos jusqu'à ne pas craindre l'absurde¹³⁰¹ ». Je n'irai pas plus loin¹³⁰².

¹²⁹⁹ Jean-Claude Monod, *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie ?* Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2017, p. 163.

¹³⁰⁰ Heinrich Heine, *De l'Allemagne*, trad. de Pierre Grappin, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998, p. 42-43.

¹³⁰¹ Maurice Barrès, *Romans et Voyages **, éd. de Vital Rambaud, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1997, p. 609.

¹³⁰² Les livres se comptent par milliers... Je regrette de ne pas pouvoir citer les livres d'Alexandre Dumas avec exactitude, que je n'ai pas lus depuis plusieurs années. De mémoire, on trouve dans *Les Mohicans de Paris* (sur l'île d'Elbe) et *Les Compagnons de Jéhu* (dans les premières pages), les portraits les plus séduisants du génie de Napoléon.

3.2 Critiques du grand homme. Après l'enthousiasme, les désillusions. Je vais essayer d'expliquer brièvement pourquoi ce mythe qui a la vie dure ne suscite plus autant l'adhésion. Deux raisons viennent spontanément à l'esprit. La première relève de l'esprit démocratique. Toute chose étant égale, le grand homme est une anomalie, voire une menace. La deuxième, plus sévère, vient de Marx : ce ne sont pas les individus qui font l'histoire mais les classes (les groupes)¹³⁰³. Ces réfutations parlent d'elles-mêmes et je ne vois pas l'intérêt de les développer, pour l'instant.

En littérature, certains auteurs seront sensibles au travail de falsification, de mensonges et de propagande que présuppose le culte des grands hommes. La critique la plus dévastatrice se trouve dans *Les Voyages de Gulliver* de Swift. Maintenant sur l'île de sorciers Glubbudrib, Gulliver a l'occasion de rencontrer les morts et de dialoguer avec eux. Il découvre avec stupeur que ses anciennes idoles s'avèrent de misérables crapules et que les historiens ont délibérément agrandi ce qui était bas :

Mes découvertes sur l'histoire moderne furent les plus mortifiantes. Je reconnus que les historiens ont transformé des guerriers imbéciles et lâches en grands capitaines, des insensés et de petits génies en grands politiques, des flatteurs et des courtisans en gens de bien, des athées en hommes plein de religion, d'infâmes débauchés en gens chastes, et des délateurs de profession en hommes vrais et sincères¹³⁰⁴.

Je découvris l'ignorance et la mauvaise foi de nos historiens, qui prétendent écrire des anecdotes ou mémoires secrets, et ont fait mourir par le poison tant de rois, conté les entretiens secrets de tel ou tel prince avec son ministre, et auraient, si on les croyait, croché les cabinets des souverains, des ministres et des ambassadeurs, et pénétré le fond même de leurs pensées, sur quoi ils ont eu le malheur de se tromper presque constamment (p. 904).

Mais plusieurs confessèrent qu'ils devaient leur grandeur aux plus horribles débauches, à l'inceste, à la prostitution de leurs femmes et de leurs filles, que d'autres avaient trahi leur patrie et leur souverain, que d'autres avaient employé le poison, enfin que le plus grand nombre avaient perverti les lois pour perdre l'innocence (p. 905).

En comparaison, les gens de bien meurent « tous dans la pauvreté et dans la disgrâce, et quelques-uns même sur un échafaud » (p. 905). La conclusion s'impose : « Après ces découvertes, je crois

¹³⁰³ Marx se moquera gentiment des envolées de Hugo dans *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte* et lui reprochera de s'en tenir à une vision antiquaire du pouvoir.

¹³⁰⁴ Jonathan Swift, *op. cit.*, p. 903. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

qu'on me pardonnera d'avoir désormais un peu moins d'estime et de vénération pour la grandeur, que j'honore et respecte naturellement » (p. 905).

Légèrement après Swift, Voltaire, porte-parole des valeurs anti-héroïques de la future société libérale, racontait l'histoire du monde avec la causticité du satiriste. Son *Essai sur les mœurs* peut se lire comme un des plus grands traités historiques contre l'aveuglement que suscite la grandeur et la cruauté des usurpateurs¹³⁰⁵ :

Charlemagne, le plus ambitieux, le plus politique, et le plus grand guerrier de son siècle, fit la guerre aux Saxons trente années avant de les assujettir pleinement. Leur pays n'avait point encore ce qui tient aujourd'hui la cupidité des conquérants [...]. Point de richesse accumulée par une longue industrie, nulle ville digne de l'ambition d'un usurpateur. Il ne s'agissait que d'avoir pour esclave des millions d'hommes qui cultivaient la terre sous un climat triste, qui nourrissaient leurs troupeaux, et qui ne voulaient point de maître (vol. 3, p. 259).

Il n'y avait alors ni droit de naissance, ni droit d'élection reconnu. L'Europe était alors un chaos dans lequel le plus fort s'élevait sur les ruines du plus faible, pour être ensuite précipité par d'autres. Toute cette histoire n'est que celle de quelques capitaines barbares qui disputaient avec des évêques la domination sur des serfs imbéciles. Il manquait aux hommes deux choses nécessaire pour se soustraire à tant d'horreur, la raison et le courage (vol. 3, p. 374).

Les temps d'anarchie sont ceux qui produisent l'excès de l'héroïsme ; son essor est plus retenu dans les gouvernements réglés (vol. 4, p. 28).

La mort de Robert dans l'île de Corfou mit fin à ses entreprises. La princesse Anne Comnène, fille de l'empereur Alexis, laquelle écrivit une partie de cette histoire, ne regarde Robert que comme un brigand, et s'indigne qu'il ait eu l'audace de marier sa fille au fils d'un empereur. Elle devait songer que l'histoire même de l'empire lui fournissait des exemples de fortunes plus considérables, et que tout cède dans le monde à la force et à la puissance (vol. 4, p. 42).

Canut roi de Dannemarck, qu'on a nommé le Grand, et qui n'a fait que de grandes cruautés, remit sous sa domination en 1017 le Dannemarck et l'Angleterre (vol. 4, p. 53).

Ainsi un barbare fils d'une prostituée, meurtrier d'un roi légitime, partage les dépouilles de ce roi avec un autre barbare ; car ôter les noms de duc de Normandie, de roi d'Angleterre et de pape, tout se réduit à l'action d'un voleur normand et d'un receleur lombard : et c'est au fond à quoi toute usurpation se réduit (vol. 4, p. 62).

[Sur Saint-Louis.] Ce n'est pas un des moindres exemples des jeux de la fortune, que les ruines de Carthage aient vu mourir un roi chrétien qui venait combattre des musulmans dans un pays où Didon avait apporté les dieux des Syriens. À peine est-il mort que son frère le roi de Sicile arrive. On fait la paix avec les Maures, et les débris des chrétiens sont ramenés en Europe.

On ne peut guère compter moins de cent mille personnes sacrifiées dans les deux expéditions de saint Louis. Joignez les cent cinquante mille qui suivirent Frédéric Barberousse, les trois cent mille de la croisade de Philippe-Auguste et de Richard, deux cent mille au moins au temps de Jean de Brienne ; comptez les cent soixante mille croisés qui avaient déjà passé en Asie, et

¹³⁰⁵ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, Oxford, Voltaire Foundation, 2009. Voltaire aura ses champions cela dit : Henri IV, Charles XII de Suède, etc.

n'oubliez pas ce qui périt dans l'expédition de Constantinople et dans les guerres qui suivirent cette révolution, sans parler de la croisade du Nord et de celle contre les Albigeois ; on trouvera que l'Orient fut le tombeau de plus de millions d'Européens (vol. 4, p. 388).

Contre Napoléon, on retient surtout le portrait impitoyable de Léon Tolstoï¹³⁰⁶. Tolstoï attaque non seulement la bassesse de caractère des pseudo grands hommes mais aussi la philosophie de l'histoire au nom de laquelle certains historiens vantent leurs actions. La grandeur serait un concept vide, si on le dissocie de l'idée de moralité. Tolstoï s'appuie sur la Bible pour discréditer la gloire guerrière qui ravissait ses contemporains. Le Christ a été grand : il était humble, pauvre et répandait le bien. Selon Tolstoï, toute grandeur qui ne répondrait pas à ces critères est caduque¹³⁰⁷. Ces idées rappellent le jansénisme décrit par Paul Bénichou. La gloire est associée à l'amour-propre, et derrière l'orgueil, on devine le goût de la domination : « L'homme n'est pas grand. Le désir qu'il a de se grandir ne le grandit pas¹³⁰⁸ ». Napoléon, bien entendu, ne fait pas exception :

Cet idéal de GLOIRE et de GRANDEUR qui revient non seulement à considérer que rien de ce qu'on fait n'est mal, mais à s'enorgueillir de chacun de ces crimes en lui attribuant une signification incompréhensible et mystérieuse, cet idéal, qui devait diriger cet homme et ceux qui lui étaient liés, s'élabore librement en Afrique. [...] Lui seul, avec son idéal de gloire et de grandeur élaboré en Italie

¹³⁰⁶ Pour une anthologie d'extraits des différentes critiques de Napoléon, se référer à l'utile Jean Tulard, *L'Anti-Napoléon*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2013.

¹³⁰⁷ Léon Tolstoï dans *Ma Religion*, trad. de L. D. Ourousov, 1885, [https://fr.wikisource.org/wiki/Ma_religion_\(Tolsto%C3%AF,_trad._Ourousov\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Ma_religion_(Tolsto%C3%AF,_trad._Ourousov)), p. 250 : « Je comprends maintenant pourquoi ce qui est grand devant les hommes est une abomination devant Dieu, et ce que veut dire : "Malheur aux riches et aux glorieux ; heureux les pauvres et les humiliés." Maintenant seulement je comprends cela – j'ai foi en cela, et cette foi a changé toute mon appréciation de ce qui est bon et grand, de ce qui est mauvais et bas. Tout ce qui auparavant me paraissait bon et grand – les honneurs, la gloire, la civilisation, la richesse, les complications et les raffinements de l'existence, du luxe, de la nourriture, des vêtements, des manières – tout cela est devenu pour moi mauvais et bas. Tout ce qui me paraissait mauvais et bas – la rusticité du paysan, l'obscurité, la pauvreté, la rudesse, la simplicité de l'intérieur, de la nourriture, des vêtements, des manières – tout cela est devenu pour moi bon et grand ».

¹³⁰⁸ Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1948, p. 172. Tolstoï milite aussi au nom d'un pacifisme qu'il décrit dans *Les Rayons de l'aube*, trad. de J.-Wladimir Bienstock, 1901, https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Rayons_de_l%27aube et qui inspirera Gandhi. En résumé, p. 120 : « Croyez seulement votre conscience qui vous dit que vous n'êtes ni des animaux, ni des esclaves, que vous êtes des hommes libres, responsables de vos actes et que vous ne devez pas être des meurtriers, ni par votre volonté, ni par celle des chefs qui vivent de ces meurtres ». La Bible sert d'arme contre l'autorité. En ce sens elle est révolutionnaire. Bernard Shaw, dans sa plus longue préface, écrit quelque chose de similaire. Voir *Androcles and the Lion* dans Bernard Shaw, *Complete Plays with Prefaces*, New York, Dodd, Mead, & Company, 1963, vol. 5.

et en Égypte, avec sa folle adoration de soi-même, sa témérité dans le crime et sa sincérité dans le mensonge, lui seul est en mesure de justifier ce qui doit s'accomplir¹³⁰⁹.

Les thèses de Tolstoï sur l'histoire, elles, ressemblent étrangement à celles de Joseph de Maistre. On lit, par exemple, dans *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* :

On parle beaucoup de batailles dans le monde sans savoir ce que c'est ; on est surtout assez sujet à les considérer comme des points, tandis qu'elles couvrent deux ou trois lieux de pays ; on vous dit gravement : Comment ne savez-vous pas ce qui s'est passé dans ce combat puisque vous y étiez ? tandis que c'est précisément le contraire qu'on pourrait dire assez souvent. Celui qui est à la droite sait-il ce qui se passe à la gauche ? sait-il seulement ce qui se passe à deux pas de lui ? Je me représente aisément une de ces scènes épouvantables : sur un vaste terrain couvert de tous les apprêts du carnage, et qui semble s'ébranler sous les pas des hommes et des chevaux ; au milieu du feu et des tourbillons de fumée ; étourdi, transporté par le retentissement des armes à feu et des instruments militaires, par des voix qui commandent, qui hurlent ou qui s'éteignent ; environné de morts, de mourants, de cadavres mutilés ; possédé tour à tour par la crainte, par l'espérance, par la rage, par cinq ou six ivresses différentes, que devient l'homme ? que voit-il ? que sait-il au bout de quelques heures ? que peut-il sur lui et sur les autres ? Parmi cette foule de guerriers qui ont combattu tout le jour, il n'y en a souvent pas un seul, et pas même le général, qui sache où est le vainqueur¹³¹⁰.

Même confusion et même chaos quand Tolstoï décrit Borodino. En fait, Tolstoï suggère que plus le militaire est haut placé dans la hiérarchie, plus il est coupé de la base, moins il est en mesure de comprendre l'évènement. À Schöngraben, Nicolas Rostov est frappé par l'incompétence du prince Bagration et de son état-major. André se dégoûtera du réformateur Speranski et du tsar Alexandre. Koutouzov est épargné, mais seulement parce qu'il « ne comprenait pas ce que signifiaient l'Europe, l'équilibre, Napoléon » (vol. 2, p. 804). Il a maîtrisé l'art de ne pas s'agiter, de feindre la compréhension et de s'en remettre à la fortune. De Maistre croyait que la guerre était divine. Pour Tolstoï elle est davantage une malédiction. Dans les deux cas, cela dit, elle relève d'une finalité qui, ultimement, échappe à la compréhension humaine¹³¹¹. Le long et, somme toute, brillant essai qui forme l'épilogue de *La Guerre et la paix* ne remplit pas d'autres ambitions que de prouver la

¹³⁰⁹ Léon Tolstoï, *La Guerre et la paix*, trad. de Boris Schloëzer, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1972, vol. 2, p. 855-856. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

¹³¹⁰ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France et autres textes*, éd. de Pierre Glaudes, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2007, p. 665.

¹³¹¹ Y. Madouas, « Joseph de Maistre et la guerre », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1972, p. 47.

maladresse des historiens qui imputent au « pouvoir » le cours des événements, sans jamais préciser ce qu'ils entendent par pouvoir. Ils recourent aux notions de hasard et de génie, mais ces termes sont trop vagues, et les avis changent en fonction des allégeances des auteurs. Au mieux, on constatera que les Napoléon se hissent au pouvoir au gré d'une suite sans fin de hasards sur lesquels ils n'exercent jamais de contrôle. Le progrès de la connaissance historique, selon Tolstoï, se fera à partir du moment où on acceptera de se débarrasser de l'illusion selon laquelle un individu peut de son propre entendement comprendre le cours de l'histoire. On ne saurait affirmer que l'humain est libre car ce serait faire de lui une masse affranchie des nécessités de la nature. Selon Tolstoï, la sagesse consiste au contraire à accepter notre dépendance aux lois mystérieuses qui nous régissent. Comme l'indique la dernière phrase du roman : « [D]ans le cas présent, il est de même indispensable de renoncer à la liberté dont nous avons conscience et d'admettre la dépendance que nous n'éprouvons pas » (vol. 2, p. 995). Nous croyons être libres, mais nos actions ne sont pas libres, elles « [sont] liée[s] à toute la marche de l'histoire et prédéterminées de toute éternité » (vol. 2, p. 13). En conformité avec son opinion des généraux, Tolstoï jugeait d'un mauvais œil les personnes incapables de se maintenir dans l'incertitude de la nécessité divine : « Quant à ceux qui s'appliquaient à comprendre la marche générale des événements et qui dans un élan d'abnégation et d'héroïsme voulaient y prendre part, ceux-là étaient les plus inutiles des membres de la société. Ils voyaient tout de travers et tout ce qu'ils faisaient pour le bien commun se trouvait finalement vain et absurde » (vol. 2, p. 544). Le grand homme, au lieu d'admettre son insignifiance, est celui qui préfère qu'on l'accuse des pires injustices. Le vrai visionnaire est l'artiste. Seul l'artiste découvre les fondations cachées de ce monde¹³¹².

¹³¹² Isaiah Berlin, *Le Hérisson et le renard*, trad. d'Aline Berlin, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 141-143. Tolstoï reconduit ici le romantisme. L'essai de Berlin étudie en profondeur ce que je viens de survoler. Pour plus de preuves, consulter les derniers chapitres de *Résurrection* et de *Anna Karénine* (Levine).

La dernière critique du grand homme que j'aimerais évoquer est celle de Robert Musil. J'écris « évoquer » parce que c'est la plus complexe et que je ne suis pas encore capable d'en saisir toutes les nuances. « On peut faire ce qu'on veut, se dit l'Homme sans qualités en haussant les épaules, dans cet imbroglio de forces, cela n'a aucune importance¹³¹³ ». Ulrich est séduit par l'idée qu'en ne faisant rien, il participe peut-être davantage à l'histoire qu'en faisant quelque chose. Et on voit comment cette hypothèse nous rapproche déjà de Tolstoï. Seulement, la pensée de Tolstoï s'embarrassait dans des considérations métaphysiques. Ses vues sur l'histoire, sans jamais s'y réduire, sentent le catéchisme de la Providence. La démarche de Musil, en contraste, s'ancre dans les sciences statistiques et la chimie et n'offre que des apories. La première objection au génie et au grand homme est de nier qu'un individu puisse même poser un geste qui donnerait du sens à l'histoire. De la même façon que Honda, dans *La Mer de fertilité* de Mishima, expliquait à Kioyaki que les historiens avaient tendance à éliminer les différences au profit du plus petit dénominateur commun, Ulrich suggérera à Gerda que les actions posées par un individu n'ont sans doute d'importance que dans ses rapports avec la moyenne :

Admettons que les choses se passent dans le domaine moral comme dans la théorie cinétique des gaz : tout se confond en désordre, chaque élément fait ce qu'il veut, mais quand on calcule ce qui n'a pour ainsi dire aucune raison d'en résulter, on découvre que c'est précisément cela qui en résulte réellement ! Il y a d'étranges coïncidences ! Admettons aussi qu'une certaine quantité d'idée se mélange dans le temps présent : elle produit une quelconque valeur moyenne probable ; celle-ci se déplace automatiquement et très lentement, c'est ce que nous appelons le progrès ou la situation historique. Mais l'essentiel est que, dans tout cela, notre mouvement personnel, isolé, n'importe pas ; nous pouvons penser et agir à droite ou à gauche, en haut ou en bas, en modernes ou en anciens, à la légère ou avec prudence : c'est absolument indifférent pour la valeur moyenne, et c'est elle seule qui compte aux yeux du monde et de Dieu, non pas nous (vol. 1, p. 655).

Comme Ulrich l'explique, ce problème a pour nom la loi des grands nombres : « Par quoi l'on peut dire à peu près que, si un homme se tue pour telle raison et un autre pour telle autre, dès qu'on

¹³¹³ Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, trad. de Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 2004, vol. 1, p. 36. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses. Comparer avec *La Sagesse des foules* de James Surowiecki (trad. d'Elen Riot, Paris, JC Lattès, 2008), p. 33-193.

affaire à un très grand nombre, le caractère arbitraire et personnel de ces motifs disparaît, et il demeure... précisément, qu'est-ce qui demeure ? » (vol. 1, p. 651). Il demeure la moyenne. Éliminer le non-sens de l'histoire devient seulement possible si on calcule la moyenne de tous ces non-sens. Autrement, nous sommes contraints de postuler l'existence d'un sens qui nous gouverne capable de justifier les événements les plus absurdes, sens qui nous échapperait forcément (car il n'y aurait plus d'absurde dans le cas contraire, etc.). Derrière l'apparent hasard, on gagne à neutraliser les impondérables (les actes individuels) par la loi des grands nombres, ce qui donne naissance à des régularités statistiques (au probable) auxquelles nous sommes tentés d'attribuer valeur de lois, en supposant (à tort) que la moyenne fait nécessité :

Je ne veux pas vous ennuyer avec les détails, d'autant que je ne les ai plus présents à l'esprit, mais personnellement, il m'importerait beaucoup de savoir s'il faut chercher là-dedans quelque mystérieuse loi de la totalité ou si tout simplement, par une ironie de la Nature, l'exceptionnel provient de ce qu'il ne se produit rien d'exceptionnel, et si le sens ultime du monde peut être découvert en faisant la moyenne de tout ce qui n'a pas de sens (vol. 1, p. 652).

Par cette méthode, une certaine compréhension de l'infinité de gestes et des événements qui se déroulent sans cesse devient possible. Mais cette « science de l'histoire » par la statistique infirme qu'un Napoléon puisse porter sur ses épaules le destin d'une époque. Comme l'écrit Jacques Bouveresse :

Tout ce que nous pouvons espérer mettre en évidence, en fait de nécessité historique, est donc une chose qui pour certains risque de ressembler un peu trop au hasard lui-même, mais qu'il faudrait sans doute mieux appeler « la nécessité sans loi » [...] dans laquelle une chose en amène une autre, non pas par hasard, mais néanmoins sans que la façon dont elles s'enchaînent et qui suffit à produire le résultat soit gouvernée par une loi quelconque¹³¹⁴.

Dans un autre chapitre, Ulrich énumère les raisons qui interdisent de croire qu'un individu puisse dicter le cours de l'histoire : (1) « Les auteurs, incapables d'inventer du nouveau, se copient les uns les autres » (vol. 1, p. 485) ; (2) « Toutefois, pour la plus grande part, l'Histoire naît sans

¹³¹⁴ Jacques Bouveresse, *L'Homme probable*, Paris, L'Éclat, 1993, p. 239. Essai génial sur Musil. Je ne pourrais pas écrire ces paragraphes sans son aide et sans le suivre de près.

auteurs. Elle ne vient pas d'un centre, mais de la périphérie, suscitée par des causes mineures » (vol. 1, p. 485) ; (3) l'effet papillon ; (4) la médiocrité du matériel humain (« Si donc l'on transplantait une génération d'Européens actuels, encore en bas âge, dans l'Égypte du sixième millénaire et qu'on l'y laissât, l'histoire universelle recommencerait en l'an 5000, se répéterait d'abord un certain temps, puis, pour des raisons insoupçonnées de tous, commencerait peu à peu à dévier », (vol. 1, p. 485-486) ; (5) le « train-train » (l'histoire naît des actions que nous n'avons pas faites) ; (6) l'absence du but : « la trajectoire de l'Histoire n'est pas celle d'une bille de billard qui, une fois décollée, parcourt un chemin défini ; elle ressemble plutôt au mouvement des nuages, au trajet d'un homme errant par les rues, dérouté ici par une ombre, là par un groupe de badauds ou une étrange combinaison de façades, et qui finit par échouer dans un endroit inconnu où il ne songeait pas à se rendre. La voie de l'Histoire est assez souvent fourvoisement », vol. 1, p. 486). Raisons qui nous ramènent aux critiques du chapitre précédent sur la philosophie de l'histoire et qui poussent à nier, une fois de plus, l'idée de grandeur en histoire.

L'Homme sans qualités est le récit de tous ces petits événements qui ont contribué, malgré eux et malgré les acteurs historiques, à déclencher la Première Guerre mondiale. Quand bien même les choses se seraient déroulées d'une manière légèrement différente (pas d'assassinat à Sarajevo, disons), Musil croyait qu'une autre catastrophe assez semblable aurait sans doute fini par voir le jour. Les théories qui rationalisent l'histoire agacent Ulrich, parce qu'elles voilent « ce qui n'est en réalité qu'une coopération chaotique avec des choses qui se font sans être faites par personne¹³¹⁵ ». Que l'histoire puisse donner naissance à un génie est probable, mais la moyenne dépassera toujours n'importe quel effort individuel. D'autant plus que le génie, pour se développer, nécessite un cadre et une éducation adéquate. Dans *L'Homme sans qualités*, que Moosbrugger soit un criminel, au

¹³¹⁵ *Ibid.*, p. 248.

fond, relève du hasard des circonstances. Après avoir passé en revue les différentes définitions de la bêtise, Musil conclut, dans un bref essai :

Car s'il fallait encore ajouter quelque chose, ce ne pourrait être que ceci : malgré tout ce qui vient d'être dit, nous ne disposons toujours d'aucun critère fiable d'identification et de distinction de ce qui importe vraiment, et il ne sera pas aisé d'en apporter un qui soit pleinement satisfaisant. Et ceci nous amène au dernier remède contre la bêtise, qui est assurément le plus décisif : l'humilité¹³¹⁶.

Ulrich est un homme d'une intelligence prodigieuse possédé dès le plus jeune âge par l'idée de devenir un grand homme. Mais « [l]e seul ennui était qu'il ne sût ni comment on devient un grand homme, ni même ce que c'est » (vol. 1, p. 65). Après un bref passage dans l'armée, une formation d'ingénieur et une carrière consacrée aux mathématiques (les trois essais), il ouvre le journal et lit dans une rubrique quelconque la description d'un « cheval de course génial » (vol. 1, p. 77). Réalisant qu'il vit dans une époque où il n'y a aucun moyen de rivaliser avec le sublime équestre, il en arrive à la conclusion qu'il est un homme sans qualité. Musil raconte avec beaucoup d'ironie comment, livrés à nous-mêmes, nous nous abandonnons à l'imagination, nous jouons aux héros, nous nous affairons en projets, rêvant toujours d'un meilleur possible, alors que le réel dément nos aspirations et débouche sur le probable. C'est une douche froide.

3.3 Surhomme et argent. La conception traditionnelle de l'héroïsme veut que la grandeur soit incompatible avec le goût du gain. Plutarque, dans ses *Vies parallèles*, vante la réserve de Paul Émile : « Mais ce que les gens louaient le plus c'était son désintéressement et sa grandeur d'âme. Il ne voulut même pas jeter les yeux sur toute la masse d'argent et d'or qu'on trouva dans les trésors royaux : il remit tout aux quêteurs pour le trésor public¹³¹⁷ ». Timoléon, à qui il le compare, a

¹³¹⁶ Robert Musil, *De la bêtise*, trad. de Mathieu Dumont et Arthur Lochmann, Paris, Allia, 2015, p. 52.

¹³¹⁷ Plutarque, *Vies Parallèles*, éd. de François Hartog, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 521. Désormais les références à cet ouvrage seront indiquées entre parenthèses.

accepté des récompenses. Selon Plutarque, « il n’y a pas de honte à accepter le prix de si grands services, mais il est encore plus grand de le refuser, et la vertu est à son comble quand elle montre qu’elle peut se passer de bien auxquels elle aurait droit » (p. 533). Le héros, la grande personne, par essence, est désintéressée¹³¹⁸. Cicéron, dans une formule schématique, dit : « On admire plus que tous les autres celui sur qui l’or n’a aucun pouvoir ; et lorsqu’on a découvert cette qualité dans un homme, il est regardé comme aussi pur que l’or qui a subi l’épreuve du feu¹³¹⁹ ».

J’ai relevé dans le chapitre précédent comment la société libérale bouleversait cette sagesse d’antiquaire en attribuant au commerce des vertus pacificatrices¹³²⁰. Les années s’écoulant pendant l’ère industrielle, la montée du darwinisme aidant, une deuxième vision s’imposera à l’esprit : l’économie est le domaine où, derrière la coopération, la bonne entente et la régulation harmonieuse du marché, se cache une lutte impitoyable. Vision qui n’a rien de marxiste : aucune réforme ne changera la part de violence inhérente au système, la réconciliation finale est une supercherie. En fait, on n’a que transposé les termes de la guerre à l’échange. Et on devine facilement la suite : chaque guerre a ses soldats, ses généraux, ses victimes et ses héros ; dans cette perspective donc, le grand homme est celui qui parvient à augmenter sa richesse. Comme l’a observé H. G. Wells :

¹³¹⁸ Dans la biographie consacrée à Coriolan : « Mais les caractères forts et solides sont stimulés par les honneurs : ils se mettent à briller comme un feu qu’éveille un souffle de vent et se tournent vers ce qui leur paraît beau. Ils n’ont pas l’impression de recevoir un salaire, mais plutôt de donner un gage de ce qu’ils seront ; ils auraient honte d’être inférieurs à leur réputation et de ne pas la surpasser par d’autres actions d’éclat » (p. 427).

¹³¹⁹ Cicéron, *Œuvres complètes*, éd. d’Antoine Nantua, Paris, Chez Lefevre, 1821, vol. 27. p. 465.

¹³²⁰ Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, HarperCollins, 2008, p. 127 : « Also, capitalist civilization is rationalistic “and anti-heroic.” The two go together of course. Success in industry and commerce requires a lot of stamina, yet industrial and commercial activity is essentially unheroic in the knight’s sense – no flourishing of sword about it, not much physical prowess, no chance to gallop the armoured horse into the enemy, preferably a heretic or heathen – and the ideology that glorifies the idea of fighting for fighting’s sake and of victory for victory’s sake understandably withers in the office among all the columns of figures. Therefore, owning assets that are apt to attract the robber or the tax gatherer and not sharing or even disliking warrior ideology that conflicts with its “rational” utilitarianism, the industrial and commercial bourgeoisie is fundamentally pacifist and inclined to insist on the application of the moral precepts of private life to international relations ».

Businessmen, especially in America, seem to feel a sort of glory in calling even the underselling and overadvertising of rival enterprises “fighting.” Pill vendors and public departments can have their “wars,” their heroisms, their desperate mischiefs, and so get the Napoleonic feeling¹³²¹.

Dans *The Richest man in Babylon* de Gorge S. Clason, un des classiques de la pseudoscience du management, il est souligné que les dieux de l’argent seront favorables aux êtres portés vers l’action : « Those eager to grasp opportunities for their betterment, do attract the interest of the good goddess. She is ever anxious to aid those who please her. Men of action please her best. Action will lead thee forward to the successes thou dost desire¹³²² ». L’entrepreneur capitaliste ressemble à ces stratèges de génie. Il maîtrise l’art de la ruse, il domine ses rivaux, il multiplie les pièges ; il lit les généraux chinois¹³²³. C’est un surhomme, car en accumulant la richesse, en se livrant à son suprême égoïsme, il affirme la supériorité de son vouloir. Son énergie sert de principe dynamique aux sociétés. Multiplier les instances bureaucratiques et les interventions gouvernementales entravera son élan¹³²⁴. Encore une fois, la référence à Nietzsche est omniprésente¹³²⁵. Le portrait type se trouve dans *Major Barbara* de Bernard Shaw¹³²⁶. Dans la préface, Shaw, qui aimait la provocation, écrit :

The universal regard for money is the one hopeful fact in our civilization, the one sound pot in our social conscience. Money is the most important thing in the world. It represents health,

¹³²¹ H. G Wells, *The Open Conspiracy*, Londres, Victor Gollancz LTD, 1928, p. 98.

¹³²² George S. Clason, *The Richest Man in Babylon*, Texas, Texas Book, 2014, p. 69.

¹³²³ Sun Tzu, *The Art of War*, trad. de Ralph D. Sawyer, New York, Basic Books, 1994, p. 15 : « In the 1980s a management book that revived Sun-tzu’s thought and employed the revitalized figures of several ancient martial heroes to instruct companies in the basics of business and marketing became a bestseller in the draconian Communist environment of the People’s Republic of China and eventually in capitalist Hong Kong as well ». Pour une étude approfondie, Yao Soucou, *Confucian Capitalism: Discourse, Practice and the Myth of Chinese Enterprise*, Routledge Curzon, 2002.

¹³²⁴ Voir les derniers chapitres du livre de Schumpeter.

¹³²⁵ Ici la trahison est complète. Alasdair Macintyre sur Robert Nozick dans *After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007, p. 248 : « But it now turns out to be the case that in the end the Nietzschean stance is only one more facet of that very moral culture of which Nietzsche took himself to be an implacable critic ».

¹³²⁶ Bernard Shaw, *Major Barbara*, Londres, Penguin, 1951. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

strength, honour; generosity and beauty as conspicuously and undeniably as the want of it represents illness, weakness, disgrace, meanness and ugliness (p. 21).

À moins de vivre dans les montagnes, s'abandonner à sa volonté de puissance demande de l'argent : « I think, my friend, if you wish to know, as the long days go, that to live happy, you must first acquire money enough for a decent life, and power enough to be your own master » (p. 94). Par conséquent, ce qui limite l'individu, le crime le plus odieux contre l'humanité est la pauvreté : « [T]he evil to be attacked is not sin, suffering, greed, priestcraft, kingcraft, demagoguery, monopoly, ignorance, drink, war, pestilence, nor any other of the scapegoats which reformers sacrifice, but simply poverty » (p. 22). L'être moral est donc celui qui, par tous les moyens, accroît les fortunes des nations. Dans le même ordre d'idée, l'immoralité, le criminel est celui qui excuse ou valorise la pauvreté. D'un côté Undershaft, producteur et vendeur d'armes, architecte de guerre ; de l'autre, l'Armée du salut. L'appât du gain n'est pas un vice ; la charité, quand elle n'excite pas l'ardeur au travail, s'avère plus néfaste que n'importe quel autre crime :

Lady Britomart. Your ideas are nonsense. You got on because you were selfish and unscrupulous.

Undershaft. Not at all. I had the strongest scruples about poverty and starvation. Your moralists are quite unscrupulous about both: they make virtues of them. I had rather be a thief than a pauper. I had rather be a murderer than a slave. I don't want to be either; but if you force the alternative on me, then, by Heaven, I'll choose the braver and more moral one. I hate poverty and slavery worse than any other crimes whatsoever. And let me tell you this. Poverty and slavery have stood up for centuries to your sermons and leading articles: they will not stand up to my machine guns. Don't preach them: don't reason with them. Kill them (p. 143).

Une société malade laisse la pauvreté la ronger. Les esclaves que vilipendait Nietzsche ne désignent plus le troupeau démocratique, mais les pauvres :

The worst of crimes. All the other crimes are virtues beside it: all the other dishonors are chivalry itself by comparison. Poverty blights whole cities; spreads horrible pestilences; strikes dead the very souls of all who come within sight, sound, or smell of it. What you call crime is nothing: a murder here and a theft there, a blow now and a curse then: what do they matter? they are only the accidents and illness of life: there are not fifty genuine professional criminals in London. But there are millions of poor people, abject people, dirty people, ill fed, ill clothed people. They poison us morally and physically: they kill the happiness of society: they force us to do away with our own liberties and to organize unnatural cruelties for fear they should rise against us and drag us down into their abyss. Only fools fear crime: we all fear poverty (p. 142).

On peut trouver en ligne de vieilles vidéos de Shaw suggérer que la société gagnerait à créer un grand tribunal du travail. Chaque individu, tous les cinq ou dix ans, aurait à justifier son existence, et s'il s'ensuivait que la personne vit aux dépens de la société, alors celle-ci aurait le droit de l'éliminer¹³²⁷. Encore une fois : du socialisme et de l'eugénisme à son meilleur. Pour Shaw, comme pour plusieurs conservateurs, n'importe quel travail est un bon travail. Idéalement, il n'y aurait pas de chômage et chacun pourrait trouver une occupation qui lui permettrait de subvenir à ses besoins. Pour Undershaft, il n'y a pas d'âme perdue, il n'y a qu'une mauvaise organisation de la société. En ce sens, la pauvreté ne dit rien sur la « valeur » de la personne. Undershaft est convaincu que les cas désespérés qui occupent l'Armée du salut sont tous « récupérables » :

Pah! (*turning on Barbara*) you talk of your half-saved ruffian in West Ham: you accuse me of dragging his soul back to perdition. Well, bring him to me here; and I will drag his soul back again to salvation for you. Not by words and dreams; but by thirty-eight shillings a week, a sound house in a handsome street, and a permanent job. In three weeks he will have a fancy waistcoat; in three months a tall hat and a chapel sitting; before the end of the year he will shake hands with a duchess at a Primerose League meeting, and join the Conservative Party (p. 142).

Cette nuance ne nous rend pas les politiques de Shaw plus sympathiques, mais elle nous habilite à mieux saisir la différence entre ce premier portrait du surhomme capitaliste et celui qu'on retrouve dans *Atlas Shrugged*, la bible de la pensée libertarienne américaine¹³²⁸. Dans Shaw, le pauvre recevra l'aide de la société et ne sera exécuté qu'après avoir refusé cette aide. Sa condition s'explique par une défaillance du système. Dans Rand, les individus, qu'ils soient criminels, qu'ils soient pauvres ou qu'ils meurent de faim, n'ont qu'eux-mêmes à blâmer. Un peu comme dans certains passages de Sartre, il est supposé que nous sommes en tout temps responsable de notre existence : « Chaque homme est libre de s'élever aussi haut qu'il peut, ou le veut, mais il s'élèvera

¹³²⁷ Voir https://www.youtube.com/watch?v=B-Ljkoh_vmE&ab_channel=iconic.

¹³²⁸ Ayn Rand, *La Grève*, trad. de Sophie Bastide-Foltz, Paris, Les Belles Lettres, 2017. De tous les livres de fiction cités dans cette thèse, celui de Rand est sans conteste l'un des plus exaspérant à lire (avec Barrès). On s'étonne qu'il ne soit pas plus cité en francophonie, cependant. C'est un monument de bêtise, mais il a son poids dans le monde des idées, notamment aux États-Unis. Comparer avec le *Looking Backwards* d'Edward Bellamy, dont il est le parfait contraire. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

d'autant plus qu'il exercera son intelligence » (p. 1218). Lectrice de Nietzsche, Rand oppose une morale du sacrifice (ce qu'elle appelle la morale des cannibales, celle de « l'ère de "l'homme du peuple" », « titre auquel peut finalement prétendre tout individu ayant échoué dans son accomplissement personnel », p. 845) à une morale de l'égoïsme :

Ceux qui prêchent la foi dans le sacrifice vous demandent de renoncer à votre *esprit*. Quelles que soient leur étiquette ou leurs motivations, qu'ils prétendent sauver votre âme ou votre corps, qu'ils vous promettent une vie meilleure au paradis ou un estomac bien rempli sur cette terre (p. 1176).

Un code moral fondé sur le *besoin* érige le vide – l'inexistence – en système de valeurs. Il récompense le *manque* : la faiblesse, l'inaptitude, l'incompétence, la souffrance, la maladie, un désastre, une pénurie, une faille, autrement dit, le *zéro* (p. 1179).

L'âme noble vit de ses propres ressources et refuse de sacrifier le produit de son travail au besoin d'un autre. Il refuse que le gouvernement taxe sa compétence ou que des syndicats lui mettent des bâtons dans les roues. Il travaille pour lui-même, et ce faisant, il propulse l'humanité vers de meilleurs cieux :

Vous vouliez savoir qui est John Galt ? Je suis le premier à avoir refusé de me considérer comme coupable de ma compétence ; le premier à ne pas vouloir me repentir de mes vertus, et à ne pas vouloir qu'elles soient utilisées contre moi ; le premier à refuser de souffrir entre les mains de ceux qui voulaient me voir mourir pour avoir eu le privilège de les maintenir en vie. Je suis le premier à leur avoir dit : « Non. » (p. 1201).

Suprême égoïsme, donc, où chacun apporte sa contribution, ne fuit pas « ses responsabilités ». Pour Rand, l'Amérique est cette terre où le suprême égoïste fleurit. Terre d'aristocratie et de perfection que déteste avec rancune l'Europe « mystique » :

À la gloire de l'humanité, et pour la première et unique fois, l'argent a trouvé sa patrie, et c'est le plus beau compliment qu'on puisse faire à l'Amérique : un pays de raison, de justice, de liberté, de production, de grandes réalisations. Pour la première fois, l'intelligence et l'argent sont devenus libres, les fortunes se sont bâties grâce au travail et non par des rapines, et, à la place des spadassins et des esclaves, est apparu le véritable créateur de richesses, le vrai travailleur, l'élite des hommes : le self-made-man, l'industriel américain. [...] Les Américains ont été les premiers à comprendre que la richesse se crée. Dans l'expression : « faire de l'argent » réside l'essence même de la morale humaine (p. 475).

Malgré ces témoignages grandioses de la valeur humaine que sont les usines, les routes, les ponts, vous avez continuellement accusé ce pays d'immortalité, et taxé son progrès d'« avidité matérielle ». Vous n'avez cessé de vous excuser de la grandeur de ce pays auprès des apôtres de la famine institutionnalisée, auprès de ce pauvre va-nu-pieds mystique qui était l'idole de l'Europe décadent.

Dès l'origine, ce pays a représenté une menace pour la vieille loi des mystiques de tous bords. Dans sa rapide et spectaculaire expansion, cette nation a montré à la face d'un monde incrédule à quelle grandeur l'homme pouvait aspirer, quel bonheur était possible sur terre. C'était l'un ou l'autre : l'Amérique ou les mystiques (p. 1214).

Atlas Shrugged raconte l'histoire dystopique d'une Amérique détruite par une horde de cannibales qui, au nom des intérêts du peuple, nationalisent les entreprises, ce qui entraîne la ruine du pays – politique à laquelle s'opposent les « grands » en se retirant et en faisant « la grève » : « C'est la grève des êtres pensant, miss Taggart. La matière grise en grève » (p. 843) ; « John Galt est Prométhée qui a changé d'avis. Pour avoir ravi aux dieux le feu du ciel et l'avoir apporté aux hommes, il était dévoré depuis des siècles par leurs vautours. Alors il a brisé ses chaînes et leur a retiré le feu, en attendant que les hommes retirent leurs vautours » (p. 593). Le tout mêlé d'érotisme où l'audace de Dagny, la protagoniste, une femme libre qui bafoue les lois du mariage et de la famille, consiste à se soumettre entièrement à l'agressivité de son amant¹³²⁹.

Tolstoï estimait que les personnes en haut de l'échelle sociale ne comprenaient rien et qu'il fallait célébrer les contributions des humbles. Pour Rand, au contraire, la pointe de la pyramide, les gens au sommet, les personnes les plus riches sont les martyrs auxquels de faibles parasites s'agrippent :

Ils n'ont aucune idée de la solitude qui vous entoure quand on atteint le sommet. La solitude d'un être à qui il manque un pair, une tête bien faite qu'il respecterait, dont il pourrait admirer les réalisations. Du fond de leur trou à rats, ils vous montrent les dents, alors que vous donneriez un an de votre vie pour voir ne serait-ce qu'une lueur de talent parmi eux. Ils sont jaloux de ceux qui réussissent. Leur rêve de grandeur, c'est un monde où tous les hommes seraient une bonne fois pour toutes leurs subordonnés. Ils ignorent que ce rêve est la preuve même de leur médiocrité, parce que ce monde qu'ils appellent de leurs vœux, c'est précisément celui que des hommes de valeur ne pourraient pas supporter. Les médiocres n'ont aucune idée des sentiments d'un homme de valeur entouré de gens qui lui sont inférieurs (p. 411).

Celui qui occupe le sommet de la pyramide intellectuelle apporte la plus grosse contribution à ceux qui sont au-dessus de lui, alors qu'il ne reçoit rien d'autre qu'une indemnité matérielle, aucune peine d'ordre intellectuel ne venant s'ajouter à la valorisation de son temps. Celui qui est au bas de la pyramide et qui, abandonné à lui-même, mourrait de faim en raison de sa désespérante incompétence, n'apporte rien à ceux qui sont au-dessus de lui, mais il reçoit la prime résultant de

¹³²⁹ Ces passages font rire mais ils rendent le roman plus digeste. Ils permettent de comprendre pourquoi plusieurs conservateurs américains n'ont pas aimé le livre de Rand quand il est paru. Rand, fidèle à ses principes, était en faveur de la décriminalisation de l'avortement, contrairement à plusieurs libertariens américains d'aujourd'hui.

l'ensemble de leurs capacités intellectuelles. Telle est la nature de la « compétition » entre les forts et les faibles sur le plan intellectuel. Telle est la réalité de « l'exploitation » au nom de laquelle vous maudissez les forts (p. 1219).

On remarquera la répétition du mot « compétence ». Fidèle au crédo néolibéral, Rand juge que les individus sont eux-mêmes une sorte d'entreprise et qu'il leur revient de mettre au profit leur compétence¹³³⁰. L'argent est le barème de la compétence. Pour gagner de l'argent, il faut bien travailler. Pour bien travailler, il faut être responsable. Pour être responsable, il faut penser rationnellement. Pour penser rationnellement, il faut de l'intelligence. D'où on déduit, entre autres choses, que plus une personne est riche, plus elle est compétente, plus elle travaille, plus elle est responsable, plus elle est rationnelle et plus elle est intelligente ; et à l'inverse, que plus une personne est pauvre, plus elle est fainéante, plus elle est irresponsable, plus elle est irrationnelle, et moins elle est intelligente. Ces syllogismes grossiers sont soutenus par un naturalisme vulgaire plein de contradictions qui passe pour la philosophie d'une nouvelle élite :

Nous n'avons aucune aspiration ni idéal spirituel. Le matériel, c'est tout ce qui nous intéresse. [...] Dagny, dit-il, qui que nous soyons, ce sont des gens comme nous qui mènent le monde et le font avancer. [...] Nous sommes la seule aristocratie qui reste au monde, l'aristocratie des bâtisseurs de grandes fortunes, avait-il dit un jour à Dagny, quand il avait quatorze ans. La seule véritable, en fait, même si la plupart des gens ne savent pas ce que cela veut dire (p. 107-108 et p. 110).

Dagny, rien n'est plus important dans la vie que de faire ton travail. Rien. C'est la seule chose qui compte. La seule qui te permet de mesurer la valeur d'un être. Tous les codes éthiques dont on nous bourre le crâne ne sont que de la fausse monnaie utilisée par des escrocs qui veulent s'attribuer des qualités qu'ils n'ont pas. La compétence, ça c'est du solide, de l'or en barre (p. 121).

Ce qui produit la richesse, c'est la capacité de l'homme à penser. Pour autant, l'inventeur du moteur gagne-t-il de l'argent au détriment de ceux qui ne l'ont pas inventé ? Est-ce que l'homme doué d'intelligence gagne de l'argent au détriment des sots ? Le capable au détriment de l'incompétent ? L'ambitieux au détriment du paresseux ? Quand il n'est pas encore détourné ou pillé, l'argent est le fruit des efforts de tout homme honnête, chacun dans la limite de ses capacités. L'homme honnête sait qu'il ne peut pas consommer plus qu'il n'a produit (p. 470)¹³³¹.

¹³³⁰ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 231.

¹³³¹ C'est à partir de l'avant-dernière phrase de ce paragraphe que le système de Rand s'écroule. Rand ignore le concept d'accumulation primitive du capital. Plusieurs de ses personnages ont hérité de leur fortune. Dans sa philosophie, une personne qui embauche une personne compétente travaille plus et est plus intelligente qu'un simple ouvrier. Elle conçoit l'entreprise comme une extension de la bulle familiale. Elle ne dit rien de particulièrement intéressant sur la finance et le crédit (les atouts intangibles de Veblen, etc.). Sinclair Lewis, *It Can't Happen Here*, New York, Signet Classic, 2014, p. 358 : « He was afraid that the world struggle today was not of Communism against Fascism, but of

L'argent ne peut pas se mettre au service d'un cerveau qui n'en est pas digne. [...] Ceux qui aiment l'argent sont prêts à travailler pour en gagner. Ils se savent capables de le mériter. Permettez-moi de vous donner une petite idée de la race humaine : celui qui méprise l'argent l'a mal acquis ; celui qui le respecte l'a gagné (p. 472-473).

Mais pour faire de l'argent, ou le garder, il fait être d'une très grande exigence envers soi. Ceux qui n'ont pas de courage, de fierté ou de respect d'eux-mêmes, les hommes qui ne s'autorisent pas à être riches et ne sont pas prêts à défendre leur argent comme ils défendaient leur vie, les hommes qui s'excusent d'être riches ne le resteront pas longtemps... (p. 473).

L'esprit est malfaisant ? Nous avons retiré de la société toutes les œuvres nées de l'esprit ; pas une seule de nos idées ne sera connue ni utilisée. La compétence est un mal égoïste qui ne laisse aucune chance aux incapables ? Nous nous sommes retirés de la compétition pour laisser toutes leurs chances aux incompetents (p. 846).

Oui, il y a une morale de la raison, une morale propre à l'homme, dont la valeur se mesure à ce qu'il fait de sa vie. Le bien recouvre tout ce qui est propice à la vie d'un être rationnel ; le mal, tout ce qui lui est nuisible (p. 1156).

La vie humaine, de par sa nature, n'est pas une vie de brute décérébrée, de pillage, de voyou, d'illuminé. C'est la vie d'un être pensant, qui ne vit pas de coups de force ou d'imposture, mais d'accomplissements, et qui ne s'emploie pas à survivre à tout prix, car, pour survivre il n'a qu'un effort à consentir : raisonner (p. 1157).

Que tout système d'évaluation morale repose sur la probité et la juste appréciation des vertus et des vices et que cela exige de tout individu la même probité que celle avec laquelle il traite ses affaires financières (p. 1164).

Alors, ce pays sera de nouveau le refuge d'une espèce en voie de disparition : l'être rationnel. Le système politique que nous instaurerons est contenu dans ce seul principe moral : aucun homme ne peut obtenir d'un autre une quelconque valeur en recourant à la force physique. Chaque homme résistera ou tombera, vivra ou mourra selon qu'il sera ou non capable de discernement. S'il tombe faute de discernement, il sera sa seule victime. S'il craint d'en manquer, on ne lui donnera pas une arme pour y remédier (p. 1222).

Mysticisme de l'argent qui se réclame de l'éthique et qui donne naissance à un nouvel héroïsme. Les héros de Rand sont jeunes, fringants, splendides, intelligents – et riches. Leurs ennemis sont laids, mesquins, faibles, envieux, ratatinés, compulsifs – et pauvres. À la fin du livre, dans un passage grotesque et comique, Dagny abat un homme d'une balle de fusil. Voici comment Rand rapporte l'évènement : « Calme et détachée, elle qui aurait hésité à tirer sur un animal pressa

tolerance against the bigotry that was preached equally by Communism and Fascism. But he saw too that in America the struggle was befogged by the fact that the worst Fascists were they who disowned the word "Fascism" and preached enslavement to Capitalism under the style of Constitutional and Tradition Native American Liberty. For they were not only thieves of wages but of honor. To their purpose they could quote not only Scripture but Jefferson ».

la détente, visant le cœur. Dagny abatit cet homme qui avait prétendu exister sans assumer une seule responsabilité » (p. 1314). Meurtre légitimé par la bassesse du sous-homme visé... *Atlas Shrugged* officie le culte un peu absurde qu'on voue aux gourous de la finance et de la technologie. Le roman crie : qu'on les laisse agir en toute impunité¹³³² !

4. Résurgence du mythe

4.1 Cycles et déclin. En avançant un peu rapidement et en sautant quelques étapes, on dira qu'*Atlas Shrugged* annonce l'ère du vedettariat plus qu'il ne remplace l'héroïsme. Le culte est le même et pour certains cette distinction est vaine, mais plusieurs s'offusqueront qu'on puisse assimiler la conquête de l'argent avec le « véritable » héroïsme. Le différend porte sur le mode d'acquisition de la gloire. Devenir célèbre et remplir les coffres en filmant un porno, en spéculant sur des actions à la bourse ou en jetant un ballon de caoutchouc dans un panier n'a rien de particulièrement « élevé ». La vedette a pour elle l'argent, la célébrité, la considération et le culte, mais son influence est évanescence. Le plus souvent, elle meurt avec le temps, quand la vedette vieillit ou prend sa retraite – quand elle met fin à sa performance et que le rideau s'abaisse. En suivant l'expression de Nathalie Heinich, le vedettariat, à la base, est surtout une « mise en spectacle d'une inégalité (de compétence, de rémunération, de prestige) pour ainsi dire autorisée¹³³³ ». Spectacle qui suppose des canaux de reconnaissance, des institutions, etc. On ne peut pas être une vedette sans *following* ; un héros peut mourir dans l'anonymat, méprisé par ses pairs. La vedette se soucie de sa sécurité et de son bien être personnel ; le héros affronte l'adversité, au mépris du confort et de sa vie. Les phénomènes se ressemblent voire parfois se confondent, mais

¹³³² Pour des cas contemporains, lire *What Tech Calls Thinking: An Inquiry Into the Intellectual Bedrock of Silicon Valley* d'Adrian Daub. Étrange que le pays qui a donné *The Great Gatsby* ait pu produire un tel fantasme.

¹³³³ Nathalie Heinich, *L'Élite artiste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005, p. 413.

l'amalgame déconcerte. Une certaine sagesse millénaire suggère, au contraire, que le vedettariat et, avec lui, l'obscénité de l'argent, marquent le début de la fin, l'entrée dans l'âge de fer. On lit, par exemple, dans Sénèque :

C'est ainsi, selon moi, qu'ont vécu, dans le commerce des dieux, les hommes qu'a fait naître le premier âge. Chez eux, l'or ne suscitait aucune aveugle cupidité, dans les campagnes point de pierre sacrée pour indiquer aux gens la limite divisant leurs champs. [...] Vint rompre cet accord la passion impie du gain, le déchaînement de la race, et celle qui ébranle et enflamme les esprits, la passion ; vint la soif de la domination, sanguinaire ; le faible devint une proie pour le fort. À la place du droit régna la force. Alors, d'abord à mains nues, on combattit, puis les pierres et des branches grossières furent employées comme armes. [...] Le ressentiment était l'artisan des armes. Le belliqueux Mars inventa des techniques nouvelles et mille façons de donner la mort. Alors la terre, du sang versé fut tout imprégnée et la mer fut rougie. Alors, le crime ne connut aucune limite et par toutes les demeures se répandit, aucune impiété ne resta sans exemple. Par le frère fut tué le frère, sous la main du fils le père tomba, le mari succombe sous le fer de l'épouse, et des mères impies font périr leurs propres enfants¹³³⁴.

Mircea Eliade dans *Images et symboles* nous informe que d'après le *Visnu Purana*, le *Kali Yuga* (l'âge de fer, le déclin, le dernier cycle), se reconnaît « au fait que pendant cette époque seule la propriété confère le rang social, la richesse devient la seule source des vertus, la passion et la luxure les seuls liens entre les époux, la fausseté et le mensonge l'unique condition du succès dans la vie, la sexualité le seul moyen de jouissance et la religion extérieure, uniquement ritualiste, est confondue avec la spiritualité¹³³⁵ ». D'où les cris de cœur des âmes nobles et aristocratiques qu'on retrouve dans les textes et dans certains cercles radicaux. Pour reprendre Julius Evola, un des intellectuels à la tête du traditionalisme :

L'aristocratie cède la place à la ploutocratie ; le guerrier au banquier et à l'industriel. L'économie triomphe sur toute la ligne. Le trafic de l'argent et l'agiotage, jadis confiné aux ghettos, envahit toute la nouvelle civilisation. La société contemporaine se présente précisément comme un

¹³³⁴ Sénèque, *Phèdre*, éd. de Boris Donne, Paris, Garnier-Flammarion, 2019, p. 89-91. Sénèque pige dans *Les Métamorphoses*, I, 89-112.

¹³³⁵ Mircea Eliade, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1980, p. 88. Voir dans Vyasa, *The Mahābhārata*, trad. de John D. Smith, Londres, Penguin, 2009, p. 625 : « Yudhishthira asks what is the origin of evil. Bhīṣma replies that all evils result from greed. This affects all human beings, but the deluded greed that is never satisfied must be conquered by those who are self-controlled. [...] Ignorance and greed lead to the same bad results ; they are the same thing. Ignorance arises from greed , and grows greater or less with it ; greed arises from Time. Bhīṣma counsels Yudhishthira to free himself from greed ». *Ibid.*, p. 647 : « Wealth bring woe ; the happiness brought by satisfying desire on earth and the highest happiness of heaven are not worth even a sixteenth path if the happiness that results from eliminating desire. By passing beyond the pair's of opposites one attains tranquility. Desire is a fatal disease, and happiness comes from ridding oneself of it ».

organisme qui est passé du type humain au type sub-humain, chez lequel toute activité et toute réaction est déterminé par des besoins et des tendances de la vie purement corporelle. Ses principes dominants coïncident exactement avec ceux qui étaient propres à la partie physique des hiérarchies traditionnelles : l'or et le travail. Les choses sont orientées de telle sorte que ces deux éléments conditionnent aujourd'hui, presque sans exception, toute possibilité d'existence et forgent des idéologies et des mythes qui font apparaître on ne peut plus clairement le degré de perversion de toutes les valeurs¹³³⁶.

Le vedettariat, argueront plusieurs, n'est pas seulement le dérivé bâtard de l'héroïsme, pâle et inoffensif ersatz pour les masses, ultime soubresaut de l'idiotie bourgeoise, mais bien une menace qui signe la mise à mort de la véritable grandeur. Et ici, on conçoit comment, pour des raisons qui relèvent de la psychologie et de la sociologie (j'y reviens plus loin), certaines personnes, face au désastre qu'elles perçoivent dans le culte éhonté du veau d'or (qui n'est pas un vrai désastre), sentent le besoin irrémédiable de se tourner vers le passé et d'exalter ce qui auparavant faisait l'orgueil de l'espèce. Nostalgie qui aura deux visages : un visage passif où l'auteur, sachant qu'il rêve d'un monde qui n'existe plus, critique la petitesse de ses contemporains en narrant les exploits des héros du passé et s'adapte malgré lui à l'humeur du temps ; un visage actif, où le passé n'est plus un objet de contemplation, un plaisir d'esthète, mais un modèle susceptible de renaître de ses cendres, un fantôme qui guette dans l'ombre et qui attend le moment opportun pour tout dévaster sur son passage et redonner au monde la splendeur des origines¹³³⁷. Philosophies de vieillard aigri et de mystique insensé. La première se cultive dans la lucidité et sombre parfois dans l'amertume¹³³⁸. La deuxième érige en système l'hermétisme des astrologues, le dévouement des

¹³³⁶ Julius Evola, *Révolte contre le monde moderne*, trad. non signée, Montréal, Les Éditions de l'homme, 1972, p. 450 et p. 452.

¹³³⁷ Mircea Eliade, *La Nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1971, p. 204 : « On attend la fin du monde, ou le renouvellement cosmique, ou l'Âge d'Or, surtout dans les périodes de crise profonde ; on annonce l'imminence d'un paradis sur terre pour se défendre contre le désespoir provoqué par l'extrême misère, la perte de la liberté et l'effondrement de toutes les valeurs traditionnelles ».

¹³³⁸ Je ne m'attarderai pas à cette nostalgie passive. On trouve une excellente analyse de cas dans Maxime Prévost, *Alexandre Dumas. Mythographe et mythologue*, Paris, Honoré Champion, coll. « Romantisme et modernité », 2018. L'auteur a aussi le mérite de présenter une troisième avenue : les auteurs qui cherchent à écrire des mythes modernes.

sectes et les crises d'épilepsie de la palingénésie au nom d'une guérison (héroïsation) de l'âme¹³³⁹. Dans cette deuxième philosophie, le mythe (ou quelque chose d'analogue à celui-ci) se présente comme le graal qu'il faut déterrer des cieus pour retrouver la plénitude première. Connaissance qui, par la force des choses, s'inscrit à faux contre toute philosophie et toute spéculation théorique, quoique ce sont les philosophes et les psychologues qui essaieront de la remettre au goût du jour, quitte à la défigurer. Pensée de l'incommensurable, dévotion de l'adepte, transfiguration et élévation de l'initié ; des *Disciples de Saïs* de Novalis, à Nietzsche, à Carl Jung, les schémas et les jargons se multiplient, toujours dans un effort de communiquer l'indicible, et finissent par abrutir les lecteurs désintéressés qui n'ont pas la foi de leur concept¹³⁴⁰. Philosophies astucieuses puisqu'elles sondent l'invisible et l'irréfutable, puisqu'elles érigent de nouveaux dogmes et se dérobent du même coup à la critique¹³⁴¹. Weber a décrit avec une remarquable précision les traits caractéristiques de ces sciences de l'illumination (secte philosophique, etc.) et leurs rapports avec la pensée religieuse, qu'elles plagient :

¹³³⁹ Karl Kraus, fin observateur, dans *The Third Walpurgis Night*, trad. de Fred Bridgham et Edward Timms, New Haven, Yale University Press, 2020, p. 41 : « A seething mass of useful idiots : aesthetes, faith-healers, and now those stooges deftly turning their hand to transcendentalism in university faculties and journals, converting German philosophy into an introductory course on the Hitler Idea ».

¹³⁴⁰ Jacques Bouveresse (qui avait dans sa ligne de mire les intellectuels visés par Sokal et Bricmont), *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris, Raison d'agir, 1999, p. 147 : « Malheureusement, ce n'est pas parce que nous sommes entrés dans une période consensuelle, où il faut être positif, aimable et conciliant, que les comportements dévots sont plus défendables aujourd'hui qu'ils ne l'étaient autrefois. Et ce n'est pas non plus, quoi qu'on en pense, adopter une attitude répressive et policière que de constater que la quantité de non-sens que nous sommes devenus capables de tolérer au nom de la "pensée" et de la "créativité" est décidément un peu trop grande. Si c'est bien là où je crains que nous n'en soyons arrivés aujourd'hui et que nous nous trouvons effectivement, et il y a des raisons sérieuses de penser que c'est le cas, alors je crois que le niveau lamentable auquel nous sommes en train de descendre et même peut-être déjà parvenus a de quoi susciter des inquiétudes sérieuses. Autrement dit, ceux qui parlent volontiers d'une "défaite de la pensée" devraient peut-être songer un peu moins aux menaces extérieures contre lesquelles ils cherchent à protéger celle-ci, en particulier celle de la science et de ses défenseurs philosophiques, et un peu plus à la façon dont les "penseurs" authentiques qu'ils sont, bien entendu, convaincus d'être eux-mêmes, sont capables d'y contribuer aussi de l'intérieur ».

¹³⁴¹ Hans Blumenberg, *La Raison du mythe*, trad. de Stéphane Dirschauer, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 2005, p. 34 : « La tradition mythologique paraît disposée à la variation en vue de manifester la nature inépuisable de son fonds de départ, de même que le thème des variations musicales est disposé à être transformé jusqu'à la limite où il devient méconnaissable. Pouvoir encore se maintenir dans la variation, rester reconnaissable, sans insister sur une formule inviolable, se révèle comme mode spécifique de validité ».

Il n'est guère nécessaire, et il ne serait du reste pas possible, de présenter ici en détail les étapes de cette tension entre religion et connaissance intellectuelle. Contre la suffisance agressive de l'intellect, la religion de salut se défend de la manière la plus radicale, naturellement, en prétendant que sa propre connaissance s'accomplirait dans une autre sphère et serait, tant par le mode que par le sens, totalement hétérogène et disparate par rapport à ce que réalise l'intellect. Ce qu'elle offrirait, ce ne serait pas un savoir intellectuel ultime concernant l'étant ou le domaine normatif, mais une prise de position ultime à l'égard du monde, en vertu d'une saisie immédiate de son « sens ». Et elle révélerait ce sens non pas par les moyens de l'entendement, mais grâce au charisme d'une illumination qui serait réservée seulement à celui qui, à l'aide de la technique fournie à cet effet, se libérerait des succédanés trompeurs que les impressions confuses du monde sensible et les abstractions de l'entendement proposent en guise de connaissance, alors qu'en vérité ces abstractions sont vides et indifférentes au regard du salut (*Heil*) ; cette illumination serait donc réservée à celui qui saurait ménager en lui la place pour accueillir la seule chose qui importe pratiquement de saisir : le sens du monde et de sa propre existence. Dans toutes les entreprises philosophiques visant à rendre démontrable ce sens ultime ainsi que la prise de position (pratique) qui l'appréhende, mais également dans la tentative faite pour acquérir des connaissances intuitives, lesquelles relèvent, par principe, d'une autre dignité, mais concernent cependant aussi l'« être » du monde, la religion de salut ne verra rien d'autre que l'aspiration de l'intellect à échapper à sa logique intrinsèque ; elle y verra surtout un produit tout à fait spécifique précisément de ce rationalisme auquel l'intellectualisme aimerait tellement échapper par ce biais. Mais, à vrai dire, elle-même se rendra, de son propre point de vue, d'empiètements tout aussi inconséquents, dès lors qu'elle abandonne le principe inattaquable de l'incommunicabilité de l'Expérience mystique, pour laquelle, en toute logique, il ne saurait exister que des moyens de la faire advenir comme *événements*, mais jamais des moyens de la faire connaître [et de l'explicitier] de façon adéquate. Ces inconséquences guettent nécessairement toute religion de salut, dès qu'elle tente d'agir sur le monde en revêtant les caractères de la propagande. Mais il en va de même pour toute tentative d'interprétation rationnelle du sens du monde, ce qui n'a pas empêché ce genre de tentative d'être sans cesse réitéré¹³⁴².

Comme je l'ai écrit dans l'introduction de ce chapitre, mon but est de montrer comment on passe de la pensée mythique à l'éloge de la barbarie. Jusqu'à maintenant, j'ai suggéré que cette fameuse résurgence du mythe est en partie (mais pas seulement) imputable à la disparition de l'idée de grandeur en histoire. La pensée mythique est une réaction contre ce qu'elle associe à une forme de déclin (le veau d'or). Dans les prochaines pages, je présente certains auteurs qui, contre le monde moderne, au nom de la santé de l'individu ou de la culture, ont cherché à faire du mythe une donnée permanente de la réalité. J'explorerai par la suite comment à partir de ce « tout mythique » il est possible de militer au nom d'une nouvelle grandeur (le retour du surhomme).

¹³⁴² Max Weber, *Sociologie des religions*, trad. de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 450-451. Voir aussi, Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Paris, coll. « Tel », 1973, p. 77 : « La religion dont l'essence est la recherche de l'intimité perdue se ramène à l'effort de la conscience claire qui veut être en entier conscience de soi : mais cet effort est vain, puisque la conscience de l'intimité n'est possible qu'au niveau où la conscience n'est plus une opération dont le résultat implique la durée, c'est-à-dire au niveau où la clarté, qui est l'effet de l'opération, n'est plus donnée ».

4.2 L'Amor fati. Je commence avec Nietzsche parce qu'ici, encore, sa pensée est incontournable. Contre le troupeau, la morale de l'esclave, l'homme théorique et le calme plat d'Apollon, Nietzsche oppose la sagesse dionysiaque. Ce n'est pas une philosophie mais un art, une sorte de danse, une appétence pour la musique du monde, une faculté à se laisser porter par le changement sans fin des phénomènes et à les accepter tel quel, dans le superflu de leurs apparences. Mode de vivre qu'auraient su perfectionner les Grecs, avant le déclin du tournant philosophique : « Ah ! ces Grecs ! ils savaient vivre ! Pour cela, il faut, bravement, s'en tenir à la surface, au pli, à l'épiderme, adorer l'apparence, croire aux formes, aux sons, aux mots, à tour *l'Olympe de l'apparence* ! Ces Grecs étaient superficiels – *par profondeur...* » (*Ecce Homo*, p.1325). En ce sens, l'avenir consiste à faire comme les Grecs :

Que nul ne cherche à ruiner notre croyance en une renaissance imminente de l'Antiquité hellénique ; car c'est là notre seul espoir d'une régénération et d'une purification de l'esprit allemand aux effluves enchantés du feu de la musique. À quoi sinon pourrions-nous en appeler, au milieu de la désolation et de lassitude de la culture contemporaine, pour parvenir à susciter une quelconque espérance consolante pour le futur ? En vain sommes-nous à l'affût d'une seule racine aux ramifications vigoureuses, d'une parcelle de sol fertile et sain : partout ce n'est que poussière, sable, torpeur, langueur¹³⁴³.

Nietzsche part de l'hypothèse selon laquelle l'unité primitive est douleur. Les Grecs auraient pris conscience de cette douleur originelle et l'aurait masquée à l'aide de l'art. L'art est un remède vital trouvé par l'instinct pour faire face à l'éternelle douleur et à la contradiction. De toutes les illusions conjurées par l'instinct (tragédie, démocratie, etc.), celle-ci est la plus noble, car elle nourrit le sentiment que l'être humain est né pour la félicité et qu'il ne faut désespérer de l'impuissance¹³⁴⁴. Le héros de Nietzsche, comme Wagner, peut s'écrier :

Vous, mes frères souffrants de toutes les classes de la société humaine qui sentez une sourde colère couver en vous, quand vous assurez à vous délivrer de l'esclavage de l'argent pour devenir

¹³⁴³ Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, op. cit., p. 212.

¹³⁴⁴ Sophie Klimis, *Archéologie du sujet tragique*, Paris, Kimé, 2003, p. 48. Voir aussi, p. 52 : « [Nietzsche] a explicitement voulu retrouver le chemin d'accès à la pensée archaïque, considérant qu'elle seule était au plus près de la vie. Pourtant, ce retour s'est révélé impossible, de par le profond enracinement de sa propre pensée dans la structure logique de l'identité, caractéristique de la modernité ».

des hommes libres, comprenez bien notre tâche, et aidez-nous à élever l'Art à sa dignité, afin que nous puissions vous montrer comment vous élèverez le métier à la hauteur de l'Art, le serf de l'industrie au rang de l'homme beau, conscient de lui-même, qui, avec le sourire de l'initié, peut dire à la nature, au soleil et aux étoiles, à la mort et à l'éternité : *vous aussi vous êtes miens ; et je suis maître*¹³⁴⁵.

Passage qui nous ramène au suprême égoïsme. Mais cette exaltation est trompeuse. L'individu, en s'affranchissant des chaînes de la morale, ne se libère pas ; ce n'est pas un maître qui trouverait en lui-même le but de l'existence. Au contraire, soutiendra Nietzsche (parfois). Le vouloir du lion, qui a remplacé l'obligation du chameau, doit à son tour céder à l'être de l'enfant cosmique (les termes sont de Nietzsche). Dans la *Naissance de la tragédie*, il est clair que l'homme de la sagesse dionysiaque renoue avec la nature. D'un acte volontaire, il nullifie le principe d'individuation qui le poussait à se guider à l'aide de la conscience¹³⁴⁶. Comme les adhérents de l'ordre Mevlevi (les derviches), le surhomme se livre à l'ivresse de l'anéantissement :

Sous l'influence du sortilège dionysiaque, ce n'est pas seulement le lien d'homme à homme qui se renoue : c'est aussi la nature qui, après lui être devenue étrangère, hostile, ou lui avoir été assujettie, fête à nouveau sa réconciliation avec son fil perdu, l'homme.

En chantant et en dansant, l'homme exprime son appartenance à une communauté supérieure : il a désappris de marcher et de parler, et est en voie de s'élever dans les airs en dansant. Ses gestes disent son ensorcellement. De même qu'à présent les bêtes parlent, et que la terre donne du lait et du miel, des sonorités surnaturelles émanent de lui : il se sent comme un dieu, lui-même à présent marche dans cet état d'extase et l'élévation qu'il a vu aux dieux qui marchent dans ses rêves. L'homme n'est plus artiste, il est devenu œuvre d'art : le pouvoir artistique de la nature tout entière se révèle ici dans les frémissements de l'ivresse, pour la satisfaction suprême de l'un-originaire¹³⁴⁷.

¹³⁴⁵ Richard Wagner, *L'Art et la révolution*, op. cit., p. 57.

¹³⁴⁶ Pour Karl Löwith, Nietzsche est bien plus proche de l'Ancien Testament qu'il ne le croit. Voir *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. de Marie-Christine Challiot-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 2002, p. 271 : « Rien n'est dans la philosophie de Nietzsche aussi évident que l'insistance sur notre essence créatrice et volontaire, créatrice par l'acte de volonté, comme le Dieu de l'Ancien Testament. Pour les Grecs, ce qu'il y avait de créateur en l'homme était une "imitation de la nature" ». Le défi de Nietzsche, selon Löwith, est de concilier le vouloir de la Bible avec « l'être-ainsi-et-non-autrement » de la sagesse antique – défi insurmontable. Weber suggérera aussi que Nietzsche procède par généralisations abusives et ne comprend pas grand-chose au bouddhisme (que Nietzsche associe au modèle chrétien) et à la religion juive.

¹³⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, op. cit., p. 105-106. Voir Albert Camus, op. cit., p. 482 : « L'ascèse nietzschéenne, partie de la reconnaissance de la fatalité, aboutit à une divinisation de la fatalité. Le destin devient d'autant plus adorable qu'il est plus implacable. [...] La joie du devenir est la joie de l'anéantissement ».

S'il réussit à se donner gratuitement au monde, le disciple de Dionysos imite le mouvement premier ; initié, il devient lui-même *fatum*, l'unique vivant qui se meut dans le monde :

L'art dionysiaque veut lui aussi nous convaincre du plaisir éternel de l'existence : à ceci près qu'il nous faut rechercher ce plaisir non dans les phénomènes, mais derrière les phénomènes. Il nous faut reconnaître que tout ce qui naît doit se disposer à une fin douloureuse, nous sommes conduits par force à plonger notre regard dans les terreurs de l'existence individuelle – sans être pour autant paralysés : une consolation métaphysique nous arrache pour un temps aux remous des formes changeantes. Pour de brefs instants, nous sommes réellement l'être originaire lui-même, et nous ressentons son désir et son plaisir invincibles d'exister ; le combat, le tourment, l'anéantissement des phénomènes nous apparaissent alors comme nécessaires, étant donné la profusion des formes d'existence innombrables qui se pressent et se bousculent pour venir à la vie, et la fécondité exubérante de la volonté universelle ; l'irritant aiguillon de ces tourments nous transperce dans l'instant même où nous en sommes venus pour ainsi dire à ne faire qu'un avec le plaisir originaire incommensurable de l'existence et où nous pressentons, dans l'extase dionysiaque, le caractère indéfectible et éternel de ce plaisir. En dépit de la crainte et de la pitié nous sommes les vivants heureux, non en tant qu'individus, mais parce que nous nous confondons avec le plaisir de procréer de l'*unique* vivant¹³⁴⁸.

Dans ses écrits ultérieurs, Nietzsche relie ces divagations au mythe de l'Éternel retour¹³⁴⁹.

En s'immisçant dans le destin, l'enfant cosmique trouve une règle à laquelle il peut souscrire. La personne, de nouveau rattachée (depuis la mort de Dieu) à un ordre qui donne sens à sa vie, obéit avec allégresse aux décrets du vouloir qui erre sans but. La leçon est morale et responsabilise l'individu : vivre en fonction de l'Éternel retour revient à vivre de telle sorte qu'on désire revivre cette vie un nombre de fois infini¹³⁵⁰. Mais comment le vouloir peut-il se libérer soi-même, vouloir infiniment, perpétuellement ? En s'abolissant continuellement, infiniment, perpétuellement par le vouloir du non-vouloir...

¹³⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 188.

¹³⁴⁹ Sur l'Éternel retour, Karl Löwith, *op. cit.*, p. 206-207 : « Les sources principales de la théorie classique de l'éternel retour sont : Héraclite, *Fragments*, 30, 31, 51, 63, 67, 88 ; Empédocle, *Fragment* 115 ; presque tous les mythes de Platon ; Aristote *Métaphysique* A, 8, *De Coelo*, I, 3, 14, et *Problemata*, XVII, 3 ; Eudème, *Fragments*, 51 ; Nemesius, *De natura hominis*, 38, 147 ; Marc Aurèle, XI, ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 24 ».

¹³⁵⁰ Je paraphrase une phrase de Fernand-Lucien Mueller, *L'Irrationalisme contemporain*, Paris, Payot, 1970, p. 50. Voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 613 : « Vous-mêmes éternels, vous l'aimez éternellement et en tout temps ; et même au mal vous dites : "Disparais, mais reviens !" Car tout plaisir veut – éternité ».

4.3 Mythe et pensée primitive. Nietzsche milite au nom de la « pensée mythique ».

L'homme théorique, l'homme qui suit sa raison (l'homme moderne) a désenchanté le monde et il revient au philosophe de montrer la voie (l'Éternel retour) qui permet de retrouver le mythe. Je vais citer en longueur, parce que ces passages informent la démarche de Jung :

Si l'on se rappelle les conséquences immédiates de cet esprit de la science qui va inlassablement de l'avant, on comprendra aussitôt comment il a anéanti le *mythe*, et comment cet anéantissement a chassé la poésie, désormais apatride, hors du sol idéal qui est naturellement le sien.

Mais sans le mythe, toute culture se voit privée de sa saine et naturelle force créatrice : seul un horizon circonscrit par des mythes peut conduire le mouvement entier d'une culture à son achèvement et à son unification. Le mythe seul sauve toutes les forces de l'imagination et du rêve apollinien de leur errance hasardeuse. Les images du mythe doivent être les gardiens démoniaques, omniprésents quoique invisibles, sous la surveillance desquels la jeune âme grandit, et dont les signes permettent à l'homme d'interpréter sa vie et ses combats : l'État lui-même ne connaît nulle loi non écrite plus puissante que la fondation mythique qui garantit sa connexion avec la religion, et sa croissance à partir de représentations mythiques.

À titre de comparaison, considérons maintenant l'homme abstrait et privé de la direction du mythe, l'éducation abstraite, la morale abstraite, le droit abstrait, l'État abstrait : représentons-nous l'errance déréglée de l'imagination artistique que nul mythe autochtone ne vient brider : imaginons une culture qui n'a aucun foyer d'origine stable et sacré, mais qui est condamnée à épuiser toutes les cultures – voilà ce qu'est l'époque présente, l'aboutissement de ce socratisme et de sa visée d'anéantissement du mythe. Et voici maintenant l'homme sans mythe qui se tient, éternellement affamé, au milieu de toutes les époques passées, creusant et fouillant pour chercher des racines, quand même il lui faudrait pour cela creuser les époques antiques les plus reculées. Que nous indiquent le prodigieux besoin d'histoire de notre culture moderne et insatisfait, la tendance à s'entourer d'une suite innombrable d'autres cultures, la volonté dévorante de savoir, si ce n'est la perte du mythe, la perte de la patrie mythique, du sein maternel mythique ? Demandons-nous si l'agitation fébrile si étrange de cette culture est autre chose que le comportement de l'affamé qui, avec avidité, cherche sa nourriture avant de se jeter sur elle – et qui donc voudrait encore fournir quoi que ce soit à une telle culture, que rien de ce qu'elle engloutit ne parvienne jamais à rassasier, et au contact de laquelle la nourriture la plus substantielle et la plus salutaire a coutume de se métamorphoser en « histoire et critique¹³⁵¹ » ?

Dans le même livre, Nietzsche suggère que l'artiste, en s'abandonnant au vouloir, en prenant part au « plaisir originaire de l'apparence », se débarrasse des illusions qui brouillaient son esprit (des actes volontaires) et redécouvre les images primitives, « la chose en soi du phénomène ». Le satyre est une de ces images primitives. En tant qu'archétype, elle sert de guide aux Grecs, elle leur montre le stade ultime qu'il est souhaitable d'imiter :

Au contraire : [le satyre] était l'archétype de l'homme, l'expression de ses émotions les plus élevées et les plus fortes, sous la figure de l'exalté enthousiaste que la proximité du dieu plonge dans l'extase, du compagnon de souffrance dans lequel se réitère la souffrance du dieu, de

¹³⁵¹ Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, op. cit., p. 191, p. 227, p. 228.

l'annonciateur d'une sagesse issue du sein le plus profond de la nature, de l'emblème de la toute-puissance sexuelle de la nature que le Grec est habitué à considérer avec un étonnement respectueux. Le satyre était quelque chose de sublime et de divin : il ne pouvait que paraître tel en particulier au regard brisé de douleur de l'homme dionysiaque. Notre berger mensonger et apprêté l'aurait offensé : posé sur les traits grandioses d'une nature sans voile et inaltérée, son œil reposait dans un contentement sublime ; là l'illusion de la culture se trouvait balayée par l'archétype de l'homme, là se dévoilait l'homme véritable, le satyre barbu exultant pour son dieu¹³⁵².

On peut reconstruire, sans forcer les traits, à partir de Nietzsche, l'argumentaire qui servira de base à la thérapie de Jung : (1) l'individu moderne, détaché du mythe, déraciné, seul avec sa raison, hors de toute grandeur, est un individu malade ; (2) le salut, la santé, l'authentique savoir consiste à renouer avec notre héritage perdu : s'accepter en tant que créature mythique/spirituelle ; (3) l'observateur dispose d'une série d'archétypes qu'il imite et qui lui serviront de modèles pour retrouver la santé, c'est-à-dire qui le rapprocheront de la source spirituelle/mythique. Cette pensée, du reste, n'a rien de particulièrement original ; comme le rapporte Weber dans le long extrait déjà cité, elle imite les hiérophanies religieuses.

Avant de commenter Jung cependant, un bref détour par Eliade est nécessaire. Plus que n'importe quel autre intellectuel de son siècle, comme Nietzsche, Eliade a cherché à infuser au monde moderne le goût du sacré. Toute la pensée d'Eliade procède de l'idée que le but de l'existence authentique consiste à réactualiser l'origine : « L'idée implicite de cette croyance est que c'est la première manifestation d'une chose qui est significative et valable et non pas ses épiphanies successives¹³⁵³ ». L'origine, parce qu'elle est première, est sacrée¹³⁵⁴. L'origine, bien

¹³⁵² *Ibid.*, p. 135-136.

¹³⁵³ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1963, p. 48.

¹³⁵⁴ C'est un des nombreux postulats arbitraires qu'on retrouve dans les pensées du genre. Voir Camille Tarot, *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008, p. 180 : « Ce discours repose sur une métaphysique qui distingue la substance et la manifestation. Les manifestations participent de la substance, mais elles sont multiples et donc limitées. La substance est au-delà des manifestations, mais elle est une. La définition de la religion est donc substantive, par le divin, mais son sens vrai est au-delà de chacune des religions et l'apparence doit être dépassée. Le mystique, qui prétend au contact direct encore que discontinu avec le divin, ne retient des religions que leur fonction au service de l'expérience mystique. Il y a donc bien une vraie religion, celle de ceux qui touchent à

entendu, précède l'homme. Toutes les religions du monde s'y rapportent. L'Inde en donnerait l'image la plus fidèle¹³⁵⁵. En ce sens, selon Eliade, toute la vie de l'être humain est régie par le sacré de l'origine, qu'il le veuille ou non. Derrière l'athée moderne se cache le croyant, qu'il le veuille ou non. Une désacralisation complète est impossible, parce que le monde et l'espèce ont été créés par le sacré. Le sacré, à la base, n'est donc pas une donnée de la conscience qu'une science pourra dépasser mais la source de la conscience elle-même :

Qu'il me suffise de dire que le « sacré » est un élément dans la structure de la conscience, et non un stade dans l'histoire de cette conscience. Un monde significatif – et l'homme ne peut pas vivre dans le « chaos » – est le résultat d'un processus dialectique qu'on peut appeler la manifestation du sacré. C'est par l'imitation des modèles paradigmatiques révélés par des Êtres Surnaturels que la vie humaine prend un sens. L'imitation de modèles transhumains constitue une des caractéristiques premières de la vie « religieuse », une caractéristique structurale qui est indifférente à la culture et à l'époque.

L'« homme total » n'est jamais complètement désacralisé, et on est encore en droit de douter qu'une désacralisation totale soit possible. La sécularisation remporte un beau succès au niveau de la vie consciente : vieilles conceptions théologiques, dogmes, croyance, rites, institutions, etc., sont progressivement vidés de toute signification. Mais aucun homme normal ne peut être réduit à son activité consciente, rationnelle, car l'homme moderne n'a pas cessé de rêver, de tomber amoureux, d'écouter la musique, d'aller au théâtre, de voir des films, de lire des livres – bref, il ne vit pas seulement dans un monde historique et naturel, mais aussi dans un monde existentiel, privé, et dans un monde imaginaire¹³⁵⁶.

Le religieux est-il un comportement, une attitude psychologique, un ensemble de croyances, une série de rites ? Tout cela et bien plus encore ; Eliade n'est pas toujours clair¹³⁵⁷. Eliade oppose

l'absolu, mais au-delà des religions ». Pour Eliade les hiérophanies (les religions du monde) sont toutes des émanations du même sacré. Le savant est celui qui derrière les apparences retrouve la substance.

¹³⁵⁵ *Ibid.*, p. 63 : « Il lui [à l'Inde] reprend une vision cyclique de la succession des mondes qu'il suppose commune à toutes les civilisations primitives, avant que la vision linéaire du temps judéo-chrétien ne vienne la briser et amorcer la désacralisation moderne ». La monumentale *Histoire des religions* d'Eliade commence par l'Inde. Comme le note Tarot, l'idée que l'histoire de la religion débute avec l'Inde ou que l'Inde puisse servir de modèle à toutes les religions n'est plus crédible dans les départements de sciences de religion.

¹³⁵⁶ Mircea Eliade, *La Nostalgie des origines*, p. 10 et 14. Voir aussi *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1965, p. 27 : « Il faut immédiatement ajouter qu'une telle existence profane ne se rencontre jamais à l'état pur. Quel que soit le degré de la désacralisation du Monde auquel il est arrivé, l'homme qui a opté pour une vie profane ne réussit pas à abolir le comportement religieux. On verra que l'existence même la plus désacralisée conserve encore des traces d'une valorisation religieuse du Monde ».

¹³⁵⁷ Eliade associe le nudisme, la contemplation d'un paysage, le communisme, le sport, l'écoute de la musique et la lecture à des comportements religieux : « Que l'on "tue" le temps avec un roman policier, ou que l'on pénètre dans un univers temporel étranger, celui que représente n'importe quel roman, la lecture projette l'homme moderne hors de sa durée personnelle et l'intègre à d'autres rythmes, le fait vivre dans une autre "histoire" » (*ibid.*, p. 174). De sorte que

le « temps de l'histoire » au « temps mythique ». Le temps de l'histoire se rapporte à tout ce qui n'est pas le temps mythique. Le temps mythique, le temps qu'il nous faut retrouver, est tout ce qui est susceptible de nous rapprocher (commémore, répète, etc.) du temps des origines. Le temps historique, maintient Eliade, en nous éloignant des origines, en désenchantant le monde, nous rend malade. La « terreur » du « temps de l'histoire » est de plonger la personne dans un monde sans sacré, sans religion. Dieu, tout ce qui rappelle l'origine, est indispensable :

Seule une pareille liberté (en dehors de sa valeur sotériologique, et donc religieuse au sens strict) est capable de défendre l'homme moderne contre la terreur de l'histoire : à savoir une liberté qui prend sa source et trouve sa garantie et son appui en Dieu. Toute autre liberté moderne, quelques satisfactions qu'elle puisse procurer à celui qui la possède, est impuissante à justifier l'histoire ; ce qui, pour tout homme sincère à l'égard de lui-même, équivaut à la terreur de l'histoire.

En effet, c'est seulement en présupposant l'existence de Dieu qu'il conquiert d'une part la *liberté* (qui lui accorde l'autonomie dans un Univers régi par des lois ou, en d'autres termes, l'« inauguration » d'un mode d'être nouveau et unique dans l'Univers), et d'autre part la *certitude* que les tragédies historiques ont une signification transhistorique, même si cette signification n'est pas toujours transparente pour l'actuelle condition humaine. Tout autre situation de l'homme moderne, à la limite, conduit au désespoir. Un désespoir provoqué non par sa propre existentialité humaine, mais par sa présence dans un Univers historique dans lequel la quasi-totalité des êtres humains vit en proie à une terreur continuelle (même alors qu'elle n'est pas toujours consciente)¹³⁵⁸.

si je lis l'*Histoire comique des États et Empire de la lune*, *Candide* ou *Jacques le fataliste et son maître*, je participe malgré moi à une expérience religieuse. Avec de critères aussi souples on peut affirmer n'importe quoi et halluciner du sacré et des rites initiatiques partout. Qu'en regardant un film de superhéros ou une pièce de théâtre de Molière je cesse de penser à mon travail et à mes soucis quotidiens, rien de plus normal : c'est le propre des loisirs. Se distraire et s'oublier soi-même, trouver et faire sens des choses autour de moi, s'identifier à quelque chose qui n'est pas moi (c'est ce que semble viser Eliade), se laisser porter au songe et rêver recourent des sensations tellement vagues que je peux ressentir en cuisinant, en déféquant ou en me masturbant. Mais en quoi le divertissement et l'évasion sont-ils *forcément* des expériences religieuses ? Jouer à l'ordinateur douze heures par jour, lire des mangas ou regarder Netflix tous les soirs ne fait pas de moi l'adepte involontaire du cosmos, quand bien même ces activités et l'art m'enseigneraient des choses sur la vie, voire donneraient un sens à ma vie (ce qui est généralement bien le cas). Pour plusieurs parents ce ne sont pas là les signes de l'illumination mais de l'oisiveté. Sachant pertinemment que plusieurs personnes refuseront qu'on associe leur comportement au sacré, Eliade suppose que cette appétence religieuse du sacré est inconsciente. Solution commode qui sent son charlatanisme puisque infalsifiable. Supposons que je sois un nudiste impénitent anarcho-écologiste. La nudité de mon corps est pour moi un symbole contre le gaspillage et le consumérisme capitaliste. Je suis athée. Voici Eliade qui arrive et qui me dit qu'en fait, sans le savoir, je cherche à imiter Adam et Ève (le nudisme trahit « le désir de réintégrer l'état édénique d'avant la chute, lorsque le péché n'existait pas »). Je proteste : non seulement la Bible m'indiffère mais le péché originel me semble relever de la superstition idiote. Qu'importe : inconsciemment, vois-tu, me dit Eliade, j'aspire à imiter ce comportement, je renoue avec le temps mythique. Au nom d'une analogie bancal, je me découvre moi-même religieux et l'affiliation est complète. Au mépris des compétences des acteurs, des discours et des institutions, le disciple d'Eliade, partant de l'axiome qu'il existe bel et bien à l'origine du sacré (ce qui n'a jamais été prouvé) et que ce sacré motive toutes les images, tous les symboles et toute la culture (ce qui n'a jamais été prouvé), jouit de l'entière liberté de multiplier les analyses superficielles et de voir des résurgences mythiques et des rites initiatiques où il n'y en a pas. Ces critiques nous ramènent aux théories qui veulent que l'acteur politique soit un fanatique ou un gnostique : c'est amusant mais ce n'est pas sérieux.

¹³⁵⁸ *Idem, Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1969, p. 180-181.

La démarche rappelle Nietzsche et le romantisme : « Nous estimons que l'anthropologie philosophique aurait quelque chose à apprendre de la valorisation que l'homme présocratique (autrement dit l'homme traditionnel) a donnée à sa situation dans l'Univers. Mieux : que les problèmes cardinaux de la métaphysique pourraient être renouvelés par la connaissance de l'ontologie archaïque¹³⁵⁹ ». Contre l'homme socratique et la tyrannie de la raison, Eliade rattache au sacré tout ce qui relève de l'intuition (intuition dans laquelle on trouve toute l'imagination donc : les arts, la lecture, le cinéma, etc.). Nietzsche vantait les Grecs d'avoir su développer un mode de vie alternatif qu'il jugeait plus sain, plus vrai, plus proche du phénomène en soi, de la volonté de puissance. Dans le cas d'Eliade, ne seront pas portés aux nues les Grecs mais les « primitifs¹³⁶⁰ ». Le primitif, contrairement à l'homme moderne, est plus proche de l'origine, il comprend (intuitivement) ce qui le relie au sacré, il ignore le temps de l'histoire pour s'imprégner continuellement du temps mythique. Eliade se réfère au primitif pré-logique de Lévy-Bruhl mais renverse les termes : alors que pour Lévy-Bruhl le primitif était incapable de bien penser, pour Eliade il est le seul être pensant.

Eliade emploie son immense érudition et son incontestable talent de pédagogue pour expliquer le fonctionnement des sociétés primitives. En bref : au commencement, le sacré se manifeste (hiérophanie, ontophanie, etc.) en quelque part et crée une communauté (la vie) ; un univers de symboles et d'archétypes qui rendent compte de la première mise en ordre (contre le chaos initial) se coagule ; ces symboles se regroupent sous la forme de mythes¹³⁶¹ ; ces mythes,

¹³⁵⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹³⁶⁰ Camille Tarot, *op. cit.*, p. 65 : « Pour Eliade, qui inverse le préjugé progressiste, le primitif est un voyant qui saisit les relations au tout, sans avoir besoin de rien analyser, et c'est le moderne qui est inférieur et prisonnier de son rationalisme. Vieille thèse romantique encore : le civilisé découpe le monde par son entendement *borné* alors que le primitif jouit d'une intuition globale ».

¹³⁶¹ Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p. 64 : « Nous entendrons par mythe un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l'impulsion d'une scène, tend à se composer en récit. Le mythe est déjà une esquisse de rationalisation puisqu'il utilise le fil du

plein d'archétypes, contiennent en eux les secrets de la cosmogénèse ; de ces mythes, les sociétés tirent des rites, chaque rite ayant son mythe et vice-versa (ce que nient les spécialistes aujourd'hui) ; ces mythes et ces rites, en répétant les archétypes, régénèrent le monde ; grâce à eux, le primitif résiste à l'insignifiance du temps historique et maîtrise le temps mythique ; la société parfaite répète incessamment les archétypes et ne se dissocie jamais de l'origine. Pour s'en tenir à quelques indications dans *Le Mythe de l'éternel retour* (Eliade, comme tous les grands auteurs, a le don de la répétition ; ces passages figurent dans d'autres livres) :

Le mythe n'est tardif qu'en tant que *formule* ; mais son contenu est archaïque et se réfère à des sacrements, c'est-à-dire à des actes qui présupposent une réalité absolue, extra-humaine. [...] Dans une formule sommaire on pourrait dire que le monde archaïque ignore les activités « profanes » : toute action qui a un sens précis – chasse, pêche, agriculture, jeux, conflits, sexualité, etc. – participe en quelque sorte au sacré.

Dans la mesure où un acte (ou un objet) acquiert une certaine *réalité* par la répétition de gestes paradigmatiques et par cela seulement, il y a abolition implicite du temps profane, de la durée, de l'« histoire », et celui qui reproduit le geste exemplaire se trouve ainsi transporté dans l'époque mythique où a eu lieu la révélation de ce geste exemplaire.

Chacun des exemples cités dans le présent chapitre nous révèle la même conception ontologique « primitive » : un objet ou un acte ne devient réel que dans la mesure où il *imite* ou *répète* un archétype. Ainsi, la *réalité* s'acquiert exclusivement par *répétition* ou *participation* ; tout ce qui n'a pas un modèle exemplaire est « dénué de sens », c'est-à-dire manque de réalité. Les hommes auraient donc tendance à devenir archétypaux et paradigmatiques. Cette tendance peut paraître paradoxale, dans ce sens que l'homme des cultures traditionnelles ne se reconnaît comme réel que dans la mesure où il cesse d'être lui-même (pour l'observateur moderne) et se contente d'*imiter* et de *répéter* les gestes d'un *autre*.

Mais nous avons dès maintenant le droit de nous demander si l'importance des archétypes pour la conscience de l'homme archaïque et l'incapacité pour la mémoire populaire de retenir autre chose que des archétypes, ne nous révèlent pas quelque chose de plus que la résistance de la spiritualité traditionnelle à l'égard de l'histoire ; si cette incapacité ne nous révèle pas la caducité, ou en tout cas le caractère secondaire, de l'individualité humaine en tant que telle, individualité dont la spontanéité créatrice constitue, en dernière analyse, l'authenticité et l'irréversibilité de l'histoire.

Pour l'homme traditionnel, l'imitation d'un modèle archétypal est une réactualisation du moment mythique où l'archétype a été révélé pour la première fois. Par conséquent, ces cérémoniaux aussi, qui ne sont ni périodiques ni collectifs, suspendent l'écoulement du temps profane, la durée, et projettent celui qui les célèbre dans un temps mythique, *in illo tempore*. On a vu que tous les rituels imitent un archétype divin et que leur réactualisation continue a lieu dans un seul et même instant mythique a-temporel. Cependant, les rites de construction nous découvrent quelque

discours, dans lequel les symboles se résolvent en mots et les archétypes en idées. Le mythe explique une scène ou un groupe de schèmes. De même que l'archétype promouvait l'idée et que le symbole engendrait le nom, on peut dire que le mythe promeut la doctrine religieuse, le système philosophique ou [...] le récit historique et légendaire ».

chose de plus : l'imitation, donc la réactualisation, de la cosmogonie. Une « ère nouvelle » s'ouvre avec la construction de chaque maison.

Au fond, si on la regarde dans sa vraie perspective, la vie de l'homme archaïque (réduite à la répétition d'actes archétypaux, c'est-à-dire aux *catégories* et non aux événements, à l'incessante reprise des mêmes mythes primordiaux, etc.), bien qu'elle se déroule dans le temps, n'en porte pas le fardeau, n'en enregistre pas l'irréversibilité, en d'autres termes ne tient aucun compte de ce qui est précisément caractéristique et décisif dans la conscience du temps. Comme le mystique, comme l'homme religieux en général, le primitif vit dans un continuuel présent. (Et c'est dans ce sens que l'on peut dire que l'homme religieux est un « primitif » ; il *répète* les gestes de quelqu'un d'*autre*, et par cette répétition vit sans cesse dans un présent atemporel).

Vivre conformément aux archétypes revenait à respecter la « loi » puisque la loi n'était qu'une hiérophanie primordiale, la révélation *in illo tempore* des normes de l'existence, faite par une divinité ou un être mythique.

Au fond, l'horizon des archétypes et de la répétition ne peut être dépassé impunément que si l'on adhère à une philosophie de la liberté qui n'exclut pas Dieu¹³⁶².

Les critiques sont nombreuses. Elles ne portent pas seulement sur le passé et les convictions politiques d'Eliade. Presque tout le monde se refuse d'associer primitivisme et origine. Postuler comme le fait Eliade (et comme le fera Jung, etc.) que les primitifs, les rites et les mythes des sociétés « archaïques » nous enseignent des choses sur la véritable origine (du monde, du sacré, de la vie) ou nous dévoilent les secrets de la cosmogénèse parce qu'ils rendent compte d'une vision du monde pré-logique (sauvage), plus proche du « phénomène en soi » (de l'Être, cette autre passoire), n'est plus une vue scientifique. Deux avis, parmi tant d'autres :

En définitive, se trouvent mises en cause les interprétations qui croient trouver l'aspect originaire du politique dans les institutions et les mœurs des sociétés dites primitives. Depuis le XVIII^e siècle, cette sorte d'explication trouve une audience qui ne laisse pas d'étonner car, penser que l'on puisse trouver l'origine du politique chez les Polynésiens, Mélanésiens, Canaques ou Papous, c'est supposer que, par un miracle extraordinaire, le temps s'est tout à coup arrêté pour ces peuplades, figeant leur vie dans ses manifestations initiales. Ces peuples seraient-ils plus près de l'origine que nous ? Bien que ces divers groupes ethniques n'aient pas d'histoire consciente ou raisonnée des siècles révolutions, ils ont un passé, et à plus forte raison ont-ils vécu le même temps que nous. [...] Il est donc fort peu probable que les coutumes et institutions de ces peuplades soient restées, depuis la prétendue origine, immuable¹³⁶³.

Il n'y a pas a fortiori de sociétés sauvages qui nous découvriraient l'homme en sa nudité primordiale, tel que tout juste advenu à lui-même, antérieurement au procès cumulatif de travail sur soi et sur l'environnement qui constitue la civilisation. De l'homme devenant homme, des « formes élémentaires » de sa vie sociale et mentale, rien dans l'échantillon des communautés vivantes qui nous ont été ou qui ne sont accessibles ne nous offre la moindre idée. Nous n'aurons

¹³⁶² Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, op. cit., p. 41, p. 43, p.48-49, p. 62, p. 93, p. 112, et p. 179.

¹³⁶³ Julien Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004, p. 52.

jamais, de près ou de loin, de connaissance directe de cet état inaugural. Un abîme nous sépare de nos origines, que la science par ailleurs ne cesse de repousser, rendant les conjectures à leur sujet toujours plus vertigineuses. Ce qui est parvenu jusqu'à nous en fait de vestiges de l'humanité la plus archaïque, ce sont des sociétés déjà pleinement civilisées, appartenant clairement à la même histoire que la nôtre et participant sans doute ni réserve au système d'options sur lequel nous continuons de vivre¹³⁶⁴.

La pensée d'Eliade, riche et foisonnante, est authentiquement réactionnaire. Tournée vers l'exclusivisme du passé, elle cherche à résorber le domaine de l'histoire dans une origine en dernière instance inconnaissable.

4.4 Archétype et inconscient collectif. Les idées de Jung sont trop vastes pour que j'essaie de les résumer dans leur intégrité. La complexité qui les rend si difficile d'approche (comme se flatte de nous le rappeler certains spécialistes) tient moins à leur nature qu'à la confusion qui saisit les lectrices et les lecteurs qui tentent de ne pas se perdre dans le déluge des définitions et des concepts qui se raffinent de livres en livres. Jung de son vivant a été sévèrement accusé (par des disciples jaloux de Freud, mais aussi par d'autres intellectuels) de charlatanisme, de mysticisme,

¹³⁶⁴ Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1992, p. 52. Pour d'autres critiques, voir Hans Blumenberg, *op. cit.*, p. 74. Blumenberg s'appuie notamment sur Ernst Cassirer, *Essai sur l'Homme*, trad. de Norbert Massa, Éditions de Minuit, 1975, p. 113-125. Voir aussi Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 319 : « La pensée sauvage est logique, dans le même sens et de la même façon que la nôtre, mais comme l'est seulement la nôtre quand elle s'applique à la connaissance d'un univers auquel elle reconnaît simultanément des propriétés physiques et des propriétés sémantiques. Ce malentendu une fois dissipé, il n'en reste pas moins vrai que, contrairement à l'opinion de Lévy-Brühl, cette pensée procède par les voies de l'entendement, non de l'effectivité ; à l'aide de distinctions et d'opposition, non par confusion et participation ». Ensuite, notons avec Max Weber, *Économie et société*, éd. de Jacques Chavy et Éric Dampierre, Paris, Plon, 1995, vol. 2, p. 145 : « Les formes les plus élémentaires du comportement motivé par des facteurs religieux ou magiques sont orientées vers le monde d'*ici-bas* ». Enfin, le meilleur bilan figure dans Camille Tarot, *op. cit.*, p. 487 : « Que sont les hiérophanies ? Tout ce par quoi ce manifeste le sacré. Qu'est-ce que le sacré ? Tout ce qui se manifeste dans les hiérophanies. La boucle est bouclée, le cercle est clos. On peut raffiner, moduler, le sacré deviendra l'Être ou l'Origine. Mais c'est toujours la même tautologie initiale. [...] Il y a bien une énigme de taille : pourquoi y a-t-il du sacré, pourquoi se manifeste-t-il, pourquoi se limite-t-il, pourquoi devient-il relatif ? L'ontologie d'Eliade ne se soucie pas de ces petites choses. On n'a pas affaire à une histoire des religions, mais à une gnose traditionaliste et réactionnaire où toutes les religions disant la même chose, finalement ne disent pas grand-chose. [...] Pour réfuter Eliade, il faudrait qu'il accepte le principe de non-contradiction, mais il jouit de la garantie du sacré qui n'en a cure. Mais comment savoir que c'est toujours le sacré, sinon parce qu'il est tout ? Mais s'il est tout, pourquoi demeure-t-il du profane ? En réalité, au lieu d'analyser le sacré, Eliade le surcharge, d'où des contradictions insurmontables du sacré tantôt subjectif, tantôt objectif, tantôt immanent, tantôt transcendant, tantôt phénoménal, tantôt nouménal. Tantôt les hommes "choisissent" les hiérophanies, tantôt le sacré souverain les crée comme un jeu divin. Qui fait quoi ? C'est selon ».

etc., ce qui explique les nombreuses précautions qui figurent dans ses livres. Aujourd'hui, en ouvrant de volumineux manuels de psychologie, on constate qu'il est à peine mentionné. Cette absence ne relève pas du dédain ou de la rancune de l'institution, mais du progrès de la connaissance. La psychologie enseignée dans les facultés ne semble plus partager grand-chose avec les secrets cachés du monde qui fascinaient Jung. Il ne s'agit pas d'une conspiration des experts. N'importe quel bon manuel de psychologie aura un ou plusieurs chapitres sur les théories du développement, par exemple. Je n'ai pas encore trouvé un manuel publié récemment qui s'attardait à celle de Jung. Celui-ci, dans la lignée de Kierkegaard, supposait que l'homme commençait par jouir de la vie (l'Athlète), pour ensuite se responsabiliser (le Guerrier et l'Homme d'État), pour enfin s'abandonner vers la spiritualité (l'Esprit). L'étape de l'Esprit représente le but et le stade le plus avancé du développement¹³⁶⁵.

La psychologie de Jung, telle que je la comprends, s'inscrit parfaitement dans le schéma que nous étudions et qui se répète d'auteur en auteur : des individus se sentent malades ; cette maladie est imputable à l'absence de sacré/spiritualité/mythe/religion, elle-même le plus souvent associée à une excroissance de l'intellect¹³⁶⁶ ; le but de la thérapie consiste à retrouver ce qui était

¹³⁶⁵ On comprend que la psychologie contemporaine hésite à faire de la spiritualité la pierre de touche du bien-être. Pour Kierkegaard dans *Ou bien ou bien* : le stade esthétique, le stade éthique/moral, le stade religieux. Contrairement à la plupart des penseurs religieux et des moralisateurs, cela dit, Kierkegaard, comme l'atteste la terminologie, dissociait religion et morale (de mémoire, lire son analyse du sacrifice d'Abraham). L'idée que la personne a besoin d'une religion au risque de devenir malade lui aurait paru étrange, je crois. Le chevalier de la foi de Kierkegaard vit dans l'incertitude des premiers chrétiens. Il est, entre tous, le plus susceptible d'être malheureux.

¹³⁶⁶ Carl Jung, *La Guérison psychologique*, trad. de Roland Cahen, Genève, 1970, Librairie de l'Université, p. 281, p. 288-289 et p. 295 : « La psychonévrose en dernière analyse est une souffrance de l'âme qui n'a pas trouvé son sens. C'est de la souffrance de l'âme que germe toute création spirituelle et c'est en elle que prend naissance tout progrès de l'homme en tant qu'esprit ; or, le motif de cette souffrance est la stagnation spirituelle, la stérilité de l'âme. [...] Il me semble que parallèlement à la décadence de la vie religieuse le nombre des névroses va croissant. Certes, aucune statistique ne pourrait chiffrer cet accroissement. Mais une chose me paraît assurée, c'est que l'état d'esprit général de l'européen montre à peu près partout un manque inquiétant d'équilibre. Il est certain que nous vivons dans une époque de hâte, de nervosité, d'activité plus ou moins désordonnée et de notable désarroi pour tout ce qui touche aux conceptions du monde. [...] Mais, faisons abstraction de ces sujets pathologiques ; les sujets normaux non seulement ne sont pas des originaux maladifs, mais sont souvent des hommes particulièrement capables, bon et courageux ; ce n'est pas par méchanceté qu'ils se refusent aux vérités traditionnelles, mais uniquement pour des motifs de correction et d'honnêteté : ils éprouvent, en gros, que nos vérités religieuses sont en quelque sorte creuses et vidées de leur matière. [...] Le problème de la guérison est un problème religieux. Ce qui correspond le mieux à l'état de souffrance

perdu, pour jouir de la vie (Nietzsche), pour éviter la décrépitude du temps (Eliade) ou pour se préparer à mourir (Jung). Ce qui a été perdu est donc non seulement vrai, plus vrai que tout ce qui se retrouve ici-bas, mais il importe de prouver que loin d'avoir disparu, cette présence sacré/divine/mythique (etc.) continue d'habiter notre monde¹³⁶⁷. Pour Nietzsche, il suffisait de vouloir ce qui avait déjà été et ne plus rien vouloir. Pour Eliade, nous trahissons notre affiliation au sacré dans nos petits gestes quotidiens, nous développons malgré nous des pratiques qui nous relient avec le temps mythique. Dans le cas de Jung, la solution est plus élégante et plus simple : chaque être humain porte en lui tous les mythes/religions/spiritualités/ésotérismes : « Je ne me lasse pas de répéter que ni la loi morale, ni l'idée de Dieu, ni une quelconque religion ne s'est jamais saisie de l'homme de l'extérieur, tombant en quelque sorte du ciel ; l'homme au contraire, depuis l'*origine*, porte tout cela en lui, et c'est d'ailleurs pourquoi, l'extrayant de lui-même, il le recrée toujours à nouveau¹³⁶⁸ ».

de la névrose, c'est, en empruntant une image à la vie sociale et internationale, la guerre civile. Par la vertu chrétienne qui fait aimer ou accepter l'ennemi et par le pardon, les hommes guérissent l'état de souffrance entre les hommes. Ce que, par conviction chrétienne, on recommande à l'extérieur, il faut l'appliquer sur le plan intérieur dans la thérapie des névroses ».

¹³⁶⁷ Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Londres, Penguin, 1966, p. 115 : « To end the spiritual impoverishment of Western culture, Jung recommends the following : that the rationalist suppression of myth and of other manifestations of the unconscious need mitigation, but not by a new theology or by new dogmas ; rather, by a therapeutic release of the myth components from the collective unconscious. The neurosis of modernity is defined by Jung as the suppression of precisely those irrational components. Therefore, Jung is recommending an essentially private religiosity without instrumental reference or communal membership for the individual in need of an integrated symbolism. In this sense, Jung is anti-institutional : he suspects that institutions rapidly rationalize a symbol system, rendering it rigid for the individual, thus to become a negative factor in the process of "individuation" ».

¹³⁶⁸ Carl Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*, trad. de Roland Cahen, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1962, p. 239. Et d'ajouter plus bas sur Dieu, par exemple : « De même, il est clair que la notion de Dieu, par exemple, correspond à un certain complexe de faits psychologiques et qu'elle représente ainsi une potentialité donnée avec laquelle il faut compter. Une question n'en demeure pas moins au-delà de toute psychologie : celle de savoir ce que Dieu est en soi. Je regrette de devoir répéter de pareilles évidences ». Voir aussi, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, trad. d'Yves Le Lay, Genève, Georg & Cie, 1983, p. 123 : « Psychologiquement parlant, comme l'image de dieu est un complexe représentatif de nature archétypique, nous devons le considérer comme le représentant d'une certaine somme d'énergie (libido) apparaissant sous forme de projection ». Tout cela semble très raisonnable, mais on conçoit déjà comment cette manière d'approcher l'existence et la véracité des choses a de quoi embarrasser le philosophe moindrement perspicace. Comme l'écrit Edward Glover, *Freud ou Jung ?*, trad. de Lucy Jones, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p. 129-131 : « Jung ne se lasse jamais de souligner qu'un fait psychique est un fait ; mais il ne lui convient pas d'ajouter qu'une idée vraie est différente d'une idée fausse, quoique toutes deux existent en qualité de fait psychique. Si nous nous en étions tenu au *consensus gentium* comme preuve de la réalité objective, nous croirions encore que la terre est plate. [...] Parler de Dieu intérieur ne veut rien dire si l'idée de Dieu

De la même façon qu'Eliade verra dans la pluralité des mythes et des rites les divers visages d'une source sacrée, Jung observe dans ce qu'il appelle les archétypes différents indices pré-idéels¹³⁶⁹ qui pointent vers une même source d'énergie vitale. Qu'est-ce qu'un archétype ? Code, image primordiale, schème, disposition créatrice du psychisme, comportements, puits sans fond de sagesse, base de données, réflexes, guide, carte suggestive, mythologie personnelle, etc. – Jung a eu une certaine difficulté à fixer le terme et nous n'avons pas d'autres choix que de nous rabattre aux définitions :

extérieur n'est pas objectivement vraie. [Pourtant, on ne peut] pas exiger de Jung qu'il détermine si elle l'est ou non. Mais du moins son esquive constante devant la question sape à la base sa prétention d'être un guide spirituel. Si le psychologue n'a pas à établir la réalité objective de l'existence de Dieu, il n'a pas non plus à bâtir une pseudo-religion en se servant des aspirations religieuses primitives et d'une multitude de mythes. [...] Et l'on nous recommande de sentir et d'agir comme si réellement il y avait un Dieu et une vie future. Comment nous devons accomplir cet exploit si ce que nous devons exactement sentir, on ne nous le dit pas ? [...] Quant au reste, nous avons le *numinosum*, un sentiment ou affect religieux éveillé par l'idée de Dieu, qui à son tour, est un héritage que nous ont laissé nos ancêtres primitifs, et qui jaillit directement d'une disposition innée. Ce *numinosum*, ses dangers virtuels, neutralisés par le dogme ou l'individuation, représente tout le réconfort que Jung finalement peut offrir à ses frères humains "malmenés et perplexes" ». Le livre de Glover n'est pas toujours honnête, mais la plupart de ses critiques atteignent leur cible. Finalement, ne semble être vrai pour Jung que ce qui « sert la vie » et la « vérité psychologique », comme l'atteste *La Guérison psychologique*, op. cit., p. 299 : « Dès lors, le praticien ne devra plus savoir où ne plus s'imaginer qu'il sait ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas, pour ne rien évincer de ce qui compose la plénitude de la vie, et il devra uniquement concentrer son attention sur ce qui est réellement. Or, ce qui est réellement, c'est ce qui se montre actif. Si ce qui m'apparaît comme une erreur est en fin de compte plus efficace et plus puissant qu'une prétendue vérité, il importe d'abord de suivre cette erreur, car c'est en elle que gisent la force et la vie, que je laisserais échapper si je persévérais dans ce qui est réputé vrai ». Voir aussi *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, op. cit., p. 385-386 : « Considéré du point de vue du réalisme, le symbole n'est pas une vérité extérieure, c'est une vérité psychologique ; car il fut et est le pont qui mène à toutes les grandes conquêtes de l'humanité. [...] Cependant la psychologie en tant que science doit s'abstenir de toute affirmation métaphysique. Son objet est la psyché avec ses contenus. Tous deux sont des réalités puisqu'ils agissent ». C'est ce qui donne à sa pensée, dans une certaine limite, des allures très postmodernes, comme le remarque Christopher Hauke dans *Jung and the Postmodern. The Interpretation of Realities*, New York, Routledge, 2000. Que l'idéologue Jordan Peterson puisse à la fois s'auto-déclarer le plus grand disciple de Jung et mener une guerre contre le relativisme « marxiste postmoderne » a de quoi déconcerter. Quelle est la différence ? Le disciple de Jung, contrairement aux postmodernes, croit sincèrement que toutes ces vérités psychologiques se rapportent ultimement à la même source (sacrée) et qu'il n'y a qu'une seule vérité religieuse qui détermine toutes les autres (science, philosophie, art, droit, etc.). C'est du fondamentalisme religieux raffiné qui peut seulement avoir en horreur et confondre toute forme de « relativisme moderne » (athéisme, matérialisme, marxisme, postmodernisme, etc.).

¹³⁶⁹ Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p. 62 : « [N]ous pouvons faire nôtre une observation capitale du psychanalyste qui voit dans ces substantifs symboliques que sont les archétypes "le stade préliminaire, la zone matérielle de l'idée". Bien loin de primer l'image, l'idée ne serait que l'engagement pragmatique de l'archétype imaginaire, dans un contexte historique et épistémologique donné ». Sur Durand, voir Jean-Pierre Sironneau, *Contributions à une herméneutique du mythe*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 36 : « [S]elon lui le *sermo mythicus* constitue le référent invariant permettant de comprendre une société, une culture ou une époque : aucune société ne peut se passer de mythes régulateurs, lesquels comportent toujours une intentionnalité signifiante, alors qu'aucun sens ne peut jamais venir de l'objectivité aveugle des événements ».

La Guérison thérapeutique :

La notion d'archétype constitue le cas particulier psychologique des « patterns of behaviour », constatés en biologie. Il ne s'agit pas, à propos des archétypes, de représentations héritées, mais de modes hérités de comportement¹³⁷⁰.

Introduction à l'essence de la mythologie :

Quoi qu'exprime le *contenu* du genre archétype, c'est en premier lieu une parabole linguistique. S'il parle de soleil et m'identifie au lieu, au roi, au trésor d'or gardé par le dragon, ou à la force vitale et à « la santé » de l'homme, ce n'est ni l'un ni l'autre, mais quelque tier inconnu qui peut s'exprimer de façon plus ou moins adéquate par paraboles mais qui [...] reste inconnu et inestimable¹³⁷¹.

Les Types psychologiques :

J'appelle *primordiale* toute image de caractère archaïque, autrement dit, qui présente une concordance remarquable avec des motifs mythologiques connus. Elle exprime alors, d'abord et surtout, des matériaux collectifs inconscients, en même temps qu'elle indique que la conscience dans son état momentané est moins personnelle que soumise à une influence collective.

L'image primordiale est un sédiment mnésique, un *engramme* qui doit son origine à la condensation d'innombrables processus analogues les uns aux autres. Elle est en premier lieu et avant tout un dépôt, donc la forme fondamentale typique d'une certaine expérience psychique continuellement répétée. Sous cette forme de motif mythologique, elle est en même temps une expression active, sans cesse renouvelée, qui évoque l'expérience psychique en question, ou lui procure une formule appropriée. Aussi l'image primordiale est-elle fort probablement l'expression psychique d'une disposition anatomo-physiologique déterminée. Si l'on admet que toute structure anatomique est due à l'effet de conditions de l'ambiance sur la matière vivante, l'image primordiale, en son occurrence perpétuelle et universelle, répondrait à une certaine influence du dehors tout aussi permanente et générale, qui doit avoir le caractère d'une loi naturelle. [...] D'où lui viendrait le pouvoir de faire plus ou autrement que de corroborer simplement le témoignage des sens ? Par conséquent, nous nous voyons contraints d'admettre que la structure donnée du cerveau telle que nous la constatons n'est pas exclusivement due à l'influence de l'ambiance, mais tout autant à la constitution spécifique et particulière de sa matière vivante ; en d'autres termes, à une loi fondamentale donnée avec la vie. La constitution donnée de l'organisme est donc un produit et des conditions extérieures et des conditions inhérentes à ce qui vit. Il en résulte que l'image primordiale doit incontestablement être en rapport avec certains processus perceptibles de la nature qui se reproduisent sans cesse et sont toujours actifs ; mais, d'autre part, il est également indubitable qu'elle se rapporte aussi à certaines conditions intérieures de la vie de l'esprit et de la vie générale. [...] L'image primordiale est donc une expression d'ensemble du processus vital ; elle prête aux perceptions sensorielles et aux perceptions internes de l'esprit, encore incohérente et chaotiques, un sens qui les ordonne et les relie entre elles ; elle libère par-là l'énergie psychique liée à la perception brute et incomprise. D'autre part, elle relie l'énergie déclenchée par la perception du stimulus à un sens déterminé qui dirige l'action dans la voie qui correspond à ce sens ; enfin elle libère l'énergie accumulée et non utilisée en orientant l'esprit vers la nature et en donnant une forme spirituelle à l'instinct purement naturel.

¹³⁷⁰ Carl Jung, *La Guérison psychologique*, op. cit., p. 254.

¹³⁷¹ Carl Jung et Charles Kérennyi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, trad. de H. E. Del Medico, Paris, Payot, 1974, p. 113.

L'image primordiale a, sur la clarté de l'idée, l'avantage d'être vivante. C'est un organisme qui vit de sa vie propre, doué de « force génératrice », organisation héritée de l'énergie psychique, système solide, non seulement expression, mais possibilité de déroulement du processus psychique. Elle caractérise d'abord le mode selon lequel, depuis les temps les plus reculés, il se déroule toujours de la même manière, et rend possible en même temps cet écoulement régulier. Car elle permet de saisir, psychiquement, des situations de telle sorte que l'on puisse toujours donner à la vie une continuation. Elle est donc le pendant nécessaire de *l'instinct*, activité dirigée vers un but d'ordre téléologique, mais qui suppose aussi l'appréhension sensée et conforme au but de la situation de chaque instant. Cette appréhension de la situation donnée est garantie par l'image primordiale toujours présente *a priori*¹³⁷².

Métamorphoses de l'âme et ses symboles :

Les archétypes sont des éléments structuraux de caractère divin de la psyché ; ils possèdent une certaine indépendance et une énergie spécifique grâce à laquelle ils peuvent attirer les contenus de la conscience qui leur conviennent. Les symboles fonctionnent comme des *transformateurs* en ce sens qu'ils font passer la libido d'une forme « inférieure » à une forme « supérieure ». Cette fonction a une telle importance que le sentiment lui attribue les valeurs les plus hautes.

Nous avons vu que la prohibition de l'inceste au figuré interdit au fils de se réengendrer par le moyen de sa mère. Mais ce n'est pas l'homme lui-même tel qu'il est qui doit être réengendré et réenfanté comme un tout renouvelé ; *c'est le héros ou le dieu* qui, au dire de la mythologie, se rajeunit. Ces personnages sont d'ordinaire exprimés par des symboles de libido (lumière, feu, soleil, etc.) ou caractérisés par eux, de sorte qu'il semble qu'ils représentent l'énergie psychique ou vitale. En effet, ils personnifient la libido. Or l'expérience psychiatrique confirme que toutes les parties de la psyché, dans la mesure où elles jouissent d'une certaine autonomie, présentent des caractères de personnalité, comme les produits de la scission dans l'hystérie et la schizophrénie, les « esprits » des spirites, les personnages des rêves, etc. Toute masse de libido scindée, c'est-à-dire complexe, a ou est personnalité (fragmentaire). C'est ainsi que les choses apparaissent quand on les voit du point de vue de l'observation pure. Mais quand on va au fond des choses on s'aperçoit qu'il s'agit de formations archétypiques. Aucun argument définitif ne s'oppose à l'hypothèse que les figures archétypiques posséderaient *a priori* leur caractère de personnalité, qui ne serait par conséquent pas secondaire. Car, dans la mesure où ils ne représentent pas uniquement des relations fonctionnelles, les archétypes se manifestent sous forme [...] d'agentia personnel. C'est sous cette forme qu'on les expérimente d'abord. On ne les invente pas comme le voudrait le rationalisme. Par conséquent, ce n'est qu'en second lieu, pourrait-on dire, que l'homme fait provenir le caractère de sa personnalité, comme dit le mythe, de la descendance des héros et des dieux, c'est-à-dire en langage psychologique : la conscience de sa personnalité provient d'archétypes à caractère de personne¹³⁷³.

Les archétypes comme langage de l'organisme vivant de caractère divin transmis par la phylogénèse. Hérite-t-on de tous les archétypes dès la naissance ? Ces archétypes changent-ils avec le temps et l'évolution de l'espèce ? Existe-t-il un mécanisme d'accumulation ou

¹³⁷² Carl Jung, *Types psychologiques*, trad. d'Yves Le Lay, Genève, Georg & Cie, 1977, p. 433-434 et p. 437. On trouve dans ce livre les définitions les plus complètes, en général.

¹³⁷³ *Idem*, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, op. cit., p. 386 et p. 427-428.

d'élimination des archétypes ? Ce n'est jamais précisé¹³⁷⁴. À ces questions il faut se contenter de croire que les archétypes sont transmis par l'inconscient collectif¹³⁷⁵. Jung postule que le cerveau de l'homme ayant toujours été le même, tout ce qui dans l'histoire de l'humanité procède du symbolique est comparable et se rapporte aux archétypes. Pour nous compliquer la tâche, Jung ajoute que « les archétypes sont les éléments inébranlables de l'inconscient, mais [qu'ils] varient constamment leurs formes¹³⁷⁶ ». En un mot : ils ne sont pas mesurables. De telle sorte qu'ils peuvent changer de mains en mains, de livres en livres et finir par désigner n'importe quoi. Comme le note Rieff : « A horse could be a specific symbol ; it might also be an archetypal content. [...] The archetypal contents are not functions of repression ; they have nothing whatever to do with the dynamic unconscious. Rather, they are suspiciously literary, figures out of a library, massively annotated version of Jung's own disturbing inner experience¹³⁷⁷ ». J'ai personnellement le plus grand mal à localiser et à bien saisir la différence entre l'*anima*/l'*animus* et l'*ombre*, pourtant centraux dans la pensée de Jung. Parfois Jung parle de l'archétype de l'origine, parfois de

¹³⁷⁴ Freud lui aussi a été tenté par l'hypothèse phylogénétique. Voir par exemple *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. de Dorian Astor, Paris, Garnier-Flammarion, 2019, p. 223 : « Mais cela se complique si nous sommes attentifs au fait qu'il est probable que, dans la vie psychique de l'individu, non seulement son propre vécu peut avoir des effets, mais également des contenus reçus avec la naissance, des éléments de provenance phylogénétique, un héritage *archaïque*. [...] L'héritage archaïque de l'homme embrassé non seulement des dispositions, mais également des contenus, des traces mnésiques du vécu des générations antérieures ». Les similitudes entre Freud et Jung s'arrêtent ici.

¹³⁷⁵ Franz Fanon, *Peau noire masque blanc*, *op. cit.*, p. 182 et p. 185 : « Jung situe l'inconscient collectif dans la substance cérébrale héritée. Mais l'inconscient collectif, sans qu'il soit besoin de recourir aux gènes, est tout simplement l'ensemble de préjugés, de mythes, d'attitudes collectives d'un groupe déterminé. Il est entendu, par exemple, que les Juifs qui se sont installés en Israël donneront naissance en moins de cent ans à un inconscient collectif différent de celui qui était le leur en 1945 dans les pays d'où ils ont été expulsés. [...] L'inconscient collectif n'est pas dépendant d'un héritage cérébral : il est la conséquence de ce que j'appellerai l'imposition culturelle irréfléchie ».

¹³⁷⁶ Carl Jung et Charles Kérynyi, *op. cit.*, p. 142.

¹³⁷⁷ Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, *op. cit.*, p. 111. Sans surprise, la pensée de Jung semble plus populaire dans certains cercles littéraires que dans les centres cliniques. Mais les littéraires abandonneront souvent : la phylogénèse, les structures mentales (pour la structure du texte ; l'équilibre de la psyché devient l'équilibre du texte...), la recherche des symboles de l'organisme, les rapports de l'enfant entre le père et la mère, bref tout ce qui fait de Jung un authentique psychologue et non pas un spécialiste de littérature comparée ; reprises souvent douteuses. Le Joseph Campbell du *Hero with a Thousand Faces*, California, New World Library, 2008 est très proche du maître.

l'archétype de Dieu, parfois de l'archétype de la totalité¹³⁷⁸. Est-ce qu'ils se recoupent ? Est-ce qu'ils sont différents ? On ne le sait pas. L'important est que les archétypes soient omniprésents et que personne n'y échappe.

Jung, nous l'avons dit, part de l'idée que l'individu moderne souffre d'un manque. Son processus d'individuation est dérégulé. Détaché de son héritage ancestral, il erre, en quête de sens, incapable d'écouter les conseils que lui murmurent les archétypes. La personne d'âge mûr découvre avec stupéfaction qu'elle s'est dépensée en vain à des causes matérielles, elle développe une névrose et le psychologue lui explique qu'il est temps de se tourner vers l'esprit¹³⁷⁹. Contrairement à l'incontrôlable penchant agressif du ça freudien, les archétypes de l'inconscient sont des forces positives et bénévoles. Jung prend soin d'écrire cependant qu'aucune personne ne gagne à se plier à *un* archétype : « Car la possession du Moi par un archétype transforme un être et l'oblige à n'être qu'une figure collective, une sorte de masque, derrière lequel l'humain ne peut plus se développer mais s'atrophie¹³⁸⁰ ». Nietzsche avait la passion de tous les instincts ; Jung aura celle de tous les archétypes. Pour que la psyché soit saine elle doit redécouvrir le plus d'archétypes possibles :

Le dragon, par exemple, constitue une de ces images originelles archétypiques. Si, au cours de mon existence, je ne rencontre pas le dragon qui est en moi, si je mène une existence qui reste dénuée de cette confrontation, je finirai par me sentir mal à mon aise, un peu comme si je me nourrissais constamment d'aliments dépourvus de vitamine et de sel. Il me faut rencontrer le dragon, car celui-ci, de même que le héros, est un centre chargé d'énergie. Si la rencontre ne se produit pas, cette carence entraînera avec l'âge une contrariété semblable à celle que fait éprouver l'omission d'un besoin naturel à l'homme. Cela peut paraître paradoxal, mais ces images originelles – dont il existe une foule – portent chacune leur charge spécifique, dont nous ne sommes pas les bénéficiaires tant que, ne nous y étant pas encore butés, nous ne les avons pas incorporées d'une façon quelconque à la trame de notre vie. La rencontre avec le dragon peut s'effectuer selon différentes modalités, l'essentiel étant qu'il y ait confrontation. Je ferai peut-

¹³⁷⁸ Sur l'archétype de la totalité voir Carl Jung *Un mythe moderne*, trad. de Roland Cahen, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1961, p. 270.

¹³⁷⁹ Jung s'attirera beaucoup de critiques injustes de la part des disciples de Freud en suggérant que les névroses ne sont pas toutes déterminées par les expériences de l'enfance. Jung est beaucoup plus intéressé par la mélancolie du vieil âge que par le stade anal et l'envie du pénis qui occuperont inutilement Freud pendant des décennies.

¹³⁸⁰ Carl Jung, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, trad. de Roland Cahen, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1964, p. 248. Personnellement, je trouve que ce livre est la meilleure entrée en matière.

être mieux comprendre ma pensée en vous disant : on ne sent pas tout à fait à son aise tant qu'on ne s'est pas rencontré avec soi-même, tant qu'on ne s'est pas heurté à soi-même ; si l'on n'a pas été en butte à des difficultés intérieures, on demeure à sa propre surface ; lorsqu'un être entre en collision avec lui-même, il en éprouve, après coup, une impression salutaire qui lui procure du bien-être¹³⁸¹.

La thérapie de Jung ressemble à une chasse au trésor. C'est une des plus séduisantes *Histoire dont vous êtes le héros*¹³⁸². Elle vise deux objectifs. Le premier est de permettre au malade

¹³⁸¹ *Idem, L'Homme à la découverte de son âme, op. cit., p. 311.*

¹³⁸² Philip Rieff, *op. cit.*, p. 102 : « The Jungian theory proposes to every disaffected humanist his "personal myth", as sanctuary against the modern world. Against the vulgar democracy of intelligence, Jungian theory proposes an aristocracy of feeling. From this proposal derived Jung's persistent influence on modern critical and aesthetic style ». À mon sens, la grande séduction opérée par les théories de Jung tient avant tout au *sex appeal* de sa terminologie. Nous voici soudainement entourés de dragons, de magiciens, de héros, de mères nourricières et de mère cruelles, de courtisanes, etc. Évidemment, il s'agit d'une imposture intellectuelle. Si l'archétype est polymorphe, que les dragons, en dépit de leur « vérité psychologique », n'existent pas, et que « [l]a rencontre avec le dragon peut s'effectuer selon différentes modalités », pourquoi appeler l'archétype de l'adversité l'archétype du dragon ? Parce que le dragon, comme le montrent tous les mythes, incarne l'une des figures de l'adversité ? Mais on trouve aussi dans les mythes des géants, des trolls, des lutins, des gnomes qui sont eux aussi de vénérables adversaires. Pourquoi ne pas remplacer l'archétype du dragon par l'archétype du gnome ou de la tarentule ? Et puis il faut insister : concrètement, il est sous-entendu que cet archétype se présentera à moi sous la forme la plus prosaïque. Tuer le dragon, affronter l'adversité, ça peut vouloir dire, pour moi citoyen qui vit dans une ville moderne, pas mal n'importe quoi. Je peux être morbidement obèse, lutter contre mes habitudes alimentaires ou essayer de prendre des marches de vingt minutes et me transformer en héros qui vit son moment dragon. Comme rien ne relie la fonction de l'archétype à son appellation, rien ne m'empêche de remplacer le nom comme je le souhaite. L'archétype dragon pourrait s'appeler l'archétype de la nicotine ou l'archétype de la constipation et le message serait sensiblement le même puisque dans les deux cas je parle « d'adversité ». Ici le disciple sérieux de Jung, sans percevoir le ridicule de sa réponse, dira qu'on n'a jamais connu de mythe sur la constipation en qu'en conséquence on ne peut en inférer un symbole de l'organisme : l'archétype de la constipation, contrairement à l'archétype du dragon, ne serait pas « une vérité psychologique ». Mais voilà : le mythe n'est pas seulement un produit de l'imaginaire organique mais aussi un récit qui émane d'une société, et même pourrait-on dire, d'une société déjà vieille de plusieurs générations (Jung croit que les primitifs vivent dans une participation mystique avec la source de la vie, un peu comme dans l'ontologie primitive d'Eliade ; les renvois à Lévy-Bruhl sont nombreux). Si on ne trouve pas, dans les cycles héroïques, d'héroïne qui accumule les amants comme on accumule du butin (les femmes qui vivent « librement » leur sexualité dans ces récits sont pour la plupart du temps de dangereuses nymphomanes qui dévorent le héros), cela ne tient pas à l'incapacité congénitale de l'organisme féminin à embrasser l'aventure et le danger mais au fait que ces mythes ont été écrits dans des sociétés patriarcales. L'amateur d'archétype postule qu'il y a moyen, à partir du patrimoine culturel, de cartographier l'ensemble des dispositifs à l'aide desquels un individu chemine dans le « sens de la vie » mais il tait que ces récits, loin de représenter les aspirations de tous les organismes (ou du seul organisme commun à l'espèce), reflète les ambitions et les fantasmes d'une pluralité de groupes, à la tête desquels on retrouve souvent des hommes. Je ne sais pas si je donne l'impression de m'amuser mais ce n'est pas le cas. On trouve dans Jung (un peu malgré lui) toute la pourriture du *self help*. Des concepts vagues (archétype du dragon, du magicien, etc.) sont utilisés pour décrire des choses vagues (l'adversité, la tentation, le désir, la sagesse, l'ordre, le chaos) à coup de maximes vagues (affrontez le dragon ! ; résistez à la courtisane et au chaos féminin ! ; derrière l'obscurité sa cache toujours une source de lumière !), ce qui est supposé aider une personne (un groupe, une société ; Jung et ses disciples auront peu d'hésitation à suggérer que l'archétype du dragon est valide pour un individu névrosé, une classe sociale, une nation, une génération, un continent, etc., comme si ces ensembles relevaient du même mécanisme et étaient régis par les mêmes lois de la psychologie et de la psychologie seulement) à se débarrasser d'un sentiment vague en recourant à des actions vagues. Comme tous les archétypes désignent tout et que rien ne veut rien dire, je peux en toute impunité suggérer que nous avons tous au plus profond de soi un Siegfried et un Énée et paraître intelligent. Encore une fois : c'est amusant mais ce n'est pas sérieux. Voir Julien Freund, *L'Essence du politique, op. cit.*, p. 50 : « On pourrait aussi relever le parallogisme, implicite à la plupart de ces théories,

de se débarrasser de sa solitude (moderne). En prenant conscience du fait qu'il « vit » l'archétype, le patient renoue avec la grande communauté de l'espèce. Il découvre avec plaisir qu'il n'est pas le seul à souffrir :

C'est ce que démontre le mythe du dragon qui se retrouve dans l'humanité tout entière, qui est répandu sur toute la terre, sans distinction de latitude ou de climat, aucun peuple n'existant sans le posséder, lui ou une imagerie correspondante. Partout nous rencontrons un héros accomplissement une tâche exceptionnelle. La généralité de cette image archétype permet d'affirmer avec certitude qu'elle correspond à une expérience couramment vécue par l'homme et répétée à l'infini au cours des âges ; chaque fois que l'être est aux prises avec une situation qu'il ne parvenait pas à maîtriser, l'inconscient, en réponse à la représentation d'une tâche insoluble, d'une exigence impraticable, réagit – la faisant ainsi toujours ressurgir – en reproduisant l'image secourable du mythe du dragon. Ces images archétypiques ont – nous l'avons déjà vu au sujet du rêve précédent – une portée qui n'appartient qu'à elles : elles servent à inclure dans un cadre général et supra-individuel le cas d'espèce personnel qui paraît unique et insoluble ; elles montrent du même coup que la souffrance de chacun est aussi la souffrance de tous et que la situation particulière, inextricable, constitue un problème humain absolument général. Il y a là un gain certain : le dard douloureux que plante toute situation exceptionnelle, l'impression d'isolement qu'elle inflige se trouvent supprimés et l'individu relié à l'humanité tout entière¹³⁸³.

Dans un deuxième temps, le patient parfait son processus d'individuation en trouvant un meilleur équilibre entre son Ego et les forces inconscientes de l'ombre qui le dominent. Jung nomme l'équilibre optimal l'archétype du soi ; atteindre (ce qui n'est pas possible) le soi est l'étape ultime de la vie de l'Esprit :

Le Soi pourrait être caractérisé comme une sorte de compensation du conflit qui met aux prises le monde extérieur et le monde intérieur. Cette formule offre des attraits dans la mesure où le Soi, grâce à elle, a le caractère de quelque chose qui est un résultat, un but atteint, quelque chose qui n'a pu que se rassembler progressivement et dont on ne peut faire l'expérience qu'au prix de bien des peines et de bien des efforts. Ainsi le Soi est aussi le but de la vie, car il est l'expression la plus complète de ces combinaisons du destin que l'on appelle un individu ; et non pas seulement le but de la vie d'un être individuel, mais aussi de tout un groupe au sein duquel l'un complète l'autre en vue d'une image et d'un résultat plus complets. Quand on parvient à percevoir le Soi comme quelque chose d'irrationnel, qui est, tout en demeurant indéfinissable, auquel le Moi ne s'oppose point et auquel le Moi n'est pas soumis [*sic*], mais auquel il est adjoint et autour duquel

qui a source dans la confusion qu'elles font entre être et devoir-être par l'assimilation de la notion d'origine historique et celle d'archétype exemplaire ».

¹³⁸³ Carl Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*, op. cit., p. 326. Un autre passage plus clair dans *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, op. cit., p. 718 : « En même temps l'assimilation de l'inconscient protège contre l'isolement dangereux qu'éprouve tout homme en face d'une portion incompréhensible et irrationnelle de sa personnalité. Car l'isolement mène à la panique et c'est ainsi que trop souvent débute la psychose. Plus la fissure s'élargit entre conscient et inconscient, plus approche la scission de la personnalité qui conduit à la névrose ceux qui ont des dispositions névrotiques, et à la schizophrénie, à la perte de la personnalité, ceux qui ont des dispositions psychotiques. L'effort de la thérapie tend à diminuer la dissociation et, éventuellement, à la supprimer par l'intégration à la conscience des tendances de l'inconscient ».

il tourne en quelque sorte comme la terre autour du soleil, le but de l'individuation est alors atteint¹³⁸⁴.

Fidèle au christianisme, Jung estime que cet archétype du soi idéal est incarné par le Christ : « Le Christ, héros et homme-dieu, désigne psychologiquement le soi, autrement dit : il représente la projection de cet archétype très important et très central. Il a l'importance fonctionnelle d'un seigneur du monde intérieur, c'est-à-dire de l'inconscient collectif¹³⁸⁵ ». Reliez les citations ensemble et vous avez une des (la) grandes lignes de la psychologie de Jung : l'être en bonne santé, dans le développement du stade de l'Esprit, cherche à imiter le Christ, il se rapproche du Dieu psychologique situé « en lui », archétype du Soi¹³⁸⁶.

¹³⁸⁴ *Idem, Dialectique du Moi et de l'inconscient, op. cit.*, p. 258. Je retranscris.

¹³⁸⁵ *Idem, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, op. cit.*, p. 610. Voir aussi *Idem, Réponse à Job*, trad. de Roland Cahen, Paris, Buchet/Chastel, 1964, p. 227 : « L'image de Dieu ne coïncide pas, en serrant les choses de près, avec l'inconscient en toute généralité, mais avec un contenu particulier de celui-ci, à savoir l'archétype du Soi ».

¹³⁸⁶ Contrairement aux fondamentalistes chrétiens qui acclament la vérité de la *Bible* contre celle du *Coran* (par exemple), Jung n'hésitera pas à reconnaître que le christianisme, dans l'ensemble, bien qu'indépassable en Occident (on ne comprend pas trop pourquoi), n'est qu'une sagesse immémoriale qui figure dans les autres religions. Un chrétien, en toute rigueur, croit et s'extasie de la résurrection du Christ. Jung n'a aucune gêne à admettre que les résurrections font le pain quotidien des autres religions. En bon protestant, il accuse l'Église catholique de n'être qu'un ramassis de paganisme. Les passages sur ce sujet sont fragmentaires. Un des extraits les plus complets se trouve dans *L'Homme à la découverte de son âme, op. cit.*, p. 328 : « Nous nous figurons toujours que le christianisme consiste dans une certaine profession de foi et dans l'appartenance à l'Église. En réalité le christianisme est notre monde. Tout ce que nous pensons est le fruit du moyen âge chrétien. Notre science elle-même et, en bref, tout ce qui se meut dans nos cerveaux est nécessairement façonné par cette ère historique, qui vit en nous, dont nous sommes à jamais imprégnés et qui constituera, jusque dans les époques les plus lointaines, une couche de notre psyché, de même que notre corps porte les traces de son développement phylogénétique. Notre mentalité tout entière, nos conceptions des choses sont nées du moyen âge chrétien, qu'on le veuille ou non. Le "siècle des lumières" n'a rien effacé ; l'empreinte du christianisme se retrouve jusque dans la façon dont l'homme voulut rationaliser le monde. La vision chrétienne du monde est, par suite, une donnée psychologique qui échappe aux explications intellectuelles. C'est un passé qui, dans ses traces et ses conséquences, sera, comme tout passé, un éternel présent. Nous sommes une fois pour toutes marqués au coin du christianisme. Mais il n'en est pas moins vrai que nous portons également le signe de ce qui l'a précédé. Le christianisme a bientôt deux mille années d'âge ; dans l'histoire du monde ce n'est qu'un bref instant. Il fut précédé d'un entassement de siècles, d'innombrables millénaires où toutes choses étaient autres. L'époque historique ne remonte pas à plus de quatre mille ans avant Jésus Christ. Avant elle s'écoulèrent cent cinquante mille à deux cent mille années d'une existence primitive de tribus, existence qui enracina ses traditions dans les êtres et dont nous sommes encore imprégnés. Loin de s'être perdue, cette tradition continue de vivre en nous et l'on peut même facilement montrer qu'elle s'est organiquement fondue dans notre christianisme, l'Église catholique s'étant élevée sur la base d'un syncrétisme païen. Cependant, la continuité historique est interrompue par une faille qui s'exprime extérieurement dans le fait que le christianisme, selon l'enseignement religieux que nous avons tous reçu, a surgi dans l'histoire dénué de tout passé, tel un éclair dans un ciel serein. Cette conception fut sans doute nécessaire, mais je suis persuadé qu'elle est fautive, car il n'est rien qui n'ait son histoire, et le christianisme, lui aussi, quoiqu'il prétende être une révélation unique tombée du ciel, n'en a pas moins son devenir propre, ses débuts étant d'ailleurs d'une parfaite clarté. [...] La faille au sein des continuités n'est due, avons-nous dit, qu'à l'impression profonde [de] la prétendue

5. Civilisation et barbarie

5.1 Vague et répétitions. Encore une fois, il me faut sauter quelques étapes. Le sacré et le mythe étant non seulement partout, aux dires de certains penseurs, mais aussi l'ambition la plus élevée à laquelle nous devons aspirer, qu'est-ce qui m'empêche de recourir au mythe pour défendre mes idées politiques ? Qu'est-ce qui m'interdit de mener ma politique au nom de ces mythes ? Si toute les pulsions de la volonté sont souhaitables, qu'en est-il des pulsions violentes ? Si un nombre déconcertant de nos pratiques procèdent du sacré et que nous gagnons à nous tourner vers le sacré, qu'en est-il de la guerre ? Devient-elle souhaitable, comme le croyait Jünger ? Si j'ai en moi l'archétype du héros et qu'il n'y a que des « vérités psychologiques », pourquoi je n'aurais pas le droit de voir dans tel groupe que je déteste « le dragon » que je me dois de terrasser ? Eliade sera séduit par la Garde de fer et le fascisme. Jung, comme plusieurs autres penseurs, éprouvera une certaine fascination pour le nazisme, croyant discerner dans le brouhaha la résurgence salutaire d'une énergie refoulée par le supplice de la société moderne¹³⁸⁷.

unicité du christianisme, impression à laquelle tout le monde a succombé et qui a fait en quelque sorte édifier une cathédrale sur un temple païen, dont les vestiges furent si bien cachés que sa présence tomba dans l'oubli ». Relire la critique de Paul Veyne dans la section 4 du premier chapitre. Enfin, il importe de distinguer. Contrairement à Eliade (qui suit Evola et Nietzsche dans leur dépréciation du christianisme « historique ») on constate que Jung, plus proche des thèses de Max Müller et de W. J. Wilkins, semble voir dans le christianisme l'aboutissement logique du mythe.

¹³⁸⁷ Philip Rieff, *op. cit.*, p. 95 : « When the subterranean God erupted from out of the unconscious of the Germans, Jung was neither indignant nor morally offended. On the contrary, there were Jungian reasons to believe that this eruption was a therapeutic realignment of an unbalanced German collective unconscious. The incidental cost to many Jews of their lives was an unfortunate by-product of the eruption itself. Jung was not anti-Semitic, in any of the crude senses of that condition. Rather, being unfettered by the pale surface of the moral law and its personified symbol, Jesus, Jung could even utter some welcoming sighs of terror at the reappearance of the dark underside in political attire ». Sur Jung, toutes les indications à ce sujet se trouvent dans l'article Carrie B. Done, « Wotan and the "Archetypal *Ergriffenheit*": Mystical Union, National Spiritual Rebirth and Culture-Creating Capacity in C. G. Jung's *Wotan*' Essay », *History of European Ideas*, n° 37, 2011. Voir, p. 354 : « Jung emphasizes the culture-creating capacity of this racially defined psyche in his 1934 essay, *The Present Situation of Psychotherapy* [...]. In this essay, Jung contrasts "Aryan" and "Jewish" psychology [...]. In contrast to the Jewish unconscious that "has never created a cultural form of its own and probably never will" [...] – and here Jung employs the well-worn and vicious stereotype of Jews as parasites – Jung argues that an unspecified "we" "have been entrusted by fate with the task of creating a civilization" [...]. As if already holding Wotan in mind, Jung says [...] : "[T]he Aryan unconscious . . . contains explosive forces and seeds of a future yet to be born. [...] The still youthful Germanic peoples are fully capable of creating new cultural forms that still lie dormant in the darkness of the unconscious of every individual – seeds bursting with energy and capable of mighty expansion" ». Consulter aussi *Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971 de Léon Poliakov, p. 300-302.

Je ne décris pas une pente fatale. Comme je l'ai suggéré dans le chapitre précédent, on ne gagne rien à déduire une pratique d'une théorie. Que Jung, Eliade et d'autres aient eu la naïveté de déposer leurs espoirs dans le fascisme et le nazisme, ne veut pas dire que leurs lectrices et leurs lecteurs se rendent forcément complices de leurs opinions politiques. Enfin, dans la plupart des cas, face à l'horreur ou avec le temps, pour se dédouaner, ces mêmes auteurs s'empresseront de changer leur fusil d'épaule¹³⁸⁸. Dans la dernière section, j'ai essayé d'expliquer comment certaines théories tendaient à faire du sacré/mythe une donnée permanente de la réalité. C'est une entreprise ardue parce qu'il s'agit moins de comprendre des idées que d'accepter des articles de foi. Mais en général le portrait est le même : la société moderne est malade, le mythe la soignera. Ce qu'on peut reprocher aux auteurs, quand ils ne sont pas directement politiques, est une certaine inconséquence dans la pensée, voire une inconscience qui ressort de l'extrême naïveté. Les lecteurs et les lectrices les plus favorables de Nietzsche ont l'habitude de dire avec Julien Benda : « On remarquera que ces textes de Nietzsche exaltent la vie guerrière hors de toute fin politique¹³⁸⁹ ». Mais qu'est-ce que ça veut dire ? On lit dans Nietzsche :

Le Gai savoir :

Je salue tous les signes indiquant le commencement d'un âge plus viril, plus guerrier qui avant tout remettra à l'honneur la bravoure ! Car il doit ouvrir la voie à un âge encore supérieur et rassembler la force dont celui-ci aura un jour besoin, – l'âge qui portera l'héroïsme au sein de la connaissance et mènera des guerres pour les pensées et leurs conséquences. Pour cela, il faut à présent bien des hommes préparatoires vaillants qui ne peuvent cependant pas surgir du néant – et pas davantage du sable et de la vase de la civilisation d'aujourd'hui et de la formation dispensée par nos grandes villes actuelles : des hommes qui sachent être silencieux, solitaires, résolus, satisfaits et persévérant dans l'activité invisible : des hommes qui en vertu d'un penchant intérieur recherchent en toutes choses ce qu'il faut *surmonter* en elles : des hommes qui possèdent en propre gaieté d'esprit, patience, simplicité et mépris pour toutes les grandes vanités, tout autant que générosité dans la victoire et indulgence envers les petites vanités de tous les vaincus [...] : des hommes qui prennent plus de risques s'exposent davantage au danger, des hommes plus féconds, des hommes plus heureux ! Car, croyez-moi ! – le secret pour retirer de l'existence

¹³⁸⁸ Pour une entreprise de sauvetage, voir Robert S. Ellwood, *The Politics of Myth : a study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, University of New York, 1999.

¹³⁸⁹ Julien Benda, *La Trahison des clercs*, Paris, Grasset, coll. « Les Cahiers Rouges », 1985, p. 238. En fait, dans les livres les plus élogieux, il n'est même pas question de l'éthos guerrier dans la pensée de Nietzsche. Nietzsche se serait contenté de penser à contre-courant, en original, et se préoccuperait seulement de « vérité » et de « liberté ».

la plus grande fécondité et la plus grande jouissance, c'est : vivre *dangereusement* ! Bâissez vos villes sur le Vésuve ! Lancez vos navires sur des mers inexplorées ! Vivez en guerre avec vos pareils et avec vous-mêmes ! Soyez brigands et conquérants, tant que vous ne pouvez pas être maîtres et possesseurs, hommes de connaissance ! [...] La connaissance finira par tendre la main vers ce qui lui revient de droit : – elle voudra devenir *maître* et *possesseur*, et vous avec elle ! (p. 212).

Par-delà le bien et le mal :

Avouons-nous sans ménagement comment a *commencé* toute culture supérieure sur terre jusqu'à présent ! Des hommes à la nature encore naturelle, des barbares à toutes les acceptions terribles du terme, des hommes de proie, encore en possession de forces de volonté et de désirs de puissance inentamés, se sont jetés sur des races plus faibles, plus policées, plus pacifiques, qui peut-être s'occupaient de commerce ou d'élevage du bétail, ou sur des vieilles cultures confites dont l'ultime force vitale se répandait en étincelants feux d'artifice d'esprit et de corruption. La caste noble, au début, fut toujours la caste des barbares : sa prépondérance ne tenait pas en premier lieu à la force physique, mais au contraire à celle de l'âme, – ils étaient *les plus intégralement* hommes (ce qui signifie aussi, à tous les degrés, « les plus intégralement bêtes ») (p. 808).

Généalogie de la morale :

Une quelconque horde de fauves blonds, une race de conquérants et de maîtres qui, organisée pour la guerre et fou de la force d'organiser, pose ses formidables griffes sur une population qui est peut-être très supérieure en nombre, mais encore informe et errante. [...] Des êtres comme ceux-là, on ne les prévoit pas, ils arrivent comme le destin, sans motif ni raison, sans égard, sans prétexte, ils s'imposent comme l'éclair s'impose, trop effrayants, trop soudains, trop convaincants, trop « autres » pour mériter seulement la haine. Leur œuvre est une création et une imposition instinctives de formes, ils sont les artistes les plus involontaires, les plus inconscients qui soient. [...] Ces organisateurs-nés ignorent ce qu'est la faute, la responsabilité, les égards ; chez eux domine ce formidable égoïsme d'artiste semblable à l'airain, et qui se sait d'avance éternellement justifié dans son « œuvre » comme la mère par son enfant (p. 905).

Ce sont peut-être là des images qui n'ont rien à voir avec la politique. N'empêche : plusieurs personnes n'auront pas de scrupules à y puiser des maximes d'action (lire le Chapitre 5). De la même façon, si j'écris une centaine de pages sur la sagesse pacifique des plantes, mais que j'écris aussi des centaines de pages sur l'héroïsme des joueurs de hockey qui se battent, je devrais pouvoir m'attendre à ce que quelqu'un, à un certain point, ne soucie pas de lire l'intégralité de mes écrits et décide, pendant un match d'hockey, de suivre sa propre légende¹³⁹⁰.

¹³⁹⁰ Nietzsche dans le *Gai savoir*, tout juste après l'extrait que je viens citer, écrit : « L'aspiration à la *destruction*, au changement, au devenir, peut être l'expression de la force surabondante, grosse d'avenir (mon *terminus* pour la désigner est, comme on le sait, le terme "dionysiaque"), mais ce peut être aussi la haine du raté, de l'indigent, du déshérité qui détruit, *doit* détruire, parce que ce qui subsiste, voire toute subsistance, tout être même, le révolte et l'irrite – que l'on considère nos anarchistes de près pour comprendre cet affect » (p. 293-294). Voir aussi, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 402 : « Ils ont jalonné leur chemin de traces sanglantes, et leur folie proclamait que la vérité se

J'ai commencé ce chapitre en parlant des scientifiques. Le philosophe, l'homme de science incarnait avec lui le progrès. Peu de temps après, il s'est fait terrasser par le grand homme de l'histoire. Mais ce grand homme avait contre lui l'esprit du temps. Rigoristes religieux, raisonneurs égalitaires et statisticiens lui ont nié sa grandeur. En dépit de sa médiocrité, la pensée moderne a triomphé de ses rivaux. Le scientifique et l'homme théorique ont perdu leur aura, mais les voici à sermonner les masses, à gâcher leur plaisir, si ce n'est pas dans les journaux alors dans l'ombre. Cette société, on ne cessera de le répéter, est décidément pleine de la moralité des esclaves, et l'intellectuel est une crapule. Rivés à leurs menus soucis quotidiens, agenouillés devant de fausses et riches idoles, les citoyens des sociétés démocratiques tournoient vers le vide. Et on se surprend de compter autant d'individus malades ! Non, la solution consiste à retrouver le sacré et ouvrir la porte au nouvel héroïsme. Le mythe nous indique la voie. Mythe de l'âge d'or, mythe du héros. La palingénésie sociale et le réveil initiatique deviendront possibles à partir du moment qu'une élite les prendra en mains. Un individu ou un groupe politique. Chacun a en soi toutes les ressources pour instiller à ce monde une touche de sacré, car notre nature est héroïque. Avec un peu de savoir-faire, on inventera une série de pratiques grâce auxquelles nous retrouverons le temps mythique. Seulement alors, nous aurons vaincu l'horreur de l'histoire. – Je brosse à gros traits, mais on trouve dans ces quelques phrases le gouffre dans lequel se sont précipités des générations ; abîme sans fond que n'ont pas su remplir les douves de cadavres des grandes guerres parce que ces lignes d'argumentation continuent à nourrir les espoirs de certains groupes radicaux¹³⁹¹.

démontre par le sang vert. Mais le sang est le pire témoin de la vérité ; le sang empoisonne la doctrine la plus pure et en fait une folie, une haine au fond des cœurs » (p. 402). Une des richesses indéniables de Nietzsche tient à ce qu'il se contredit souvent.

¹³⁹¹ On les retrouve, par exemple, dans les livres de Jack Donovan, un des écrivains les plus connus de la nouvelle droite américaine. En s'attardant aux titres, voir *The Way of Men*, Dissonant Hum, Oregon, 2012, p. 139 : « Civilization comes at a cost of manliness. It comes at a cost of wilderness, of risk, of strife. It comes at a cost of strength, of courage, of mastery. It comes at a cost of honor. Increased civilization exacts a toll of virility, forcing manliness into further redoubts of vicariousness and abstraction ». *Becoming a Barbarian*, Dissonant Hum, Oregon, 2016, p. 35 : « When one cannot escape modernity, one must secede spiritually and nurture a world within a world. Jung believed that each

5.2 Domestication et curialisation. La civilisation émascule. Derrière la morale de l'esclave, on devine l'effort délibéré de saper l'énergie des grands. En sociologie, Norbert Elias, influencé par les thèses de Weber sur la modernité et la bureaucratie, a expliqué comment le processus de civilisation (la curialisation des nobles) a nourri la nostalgie romantique.

La figure du beau ténébreux et le romantisme chevaleresque [...] nous montrent la chevalerie médiévale à la lumière crépusculaire de la nostalgie qu'inspire la vie plus libre et plus indépendante du guerrier intrépide, victime de la centralisation progressive des États et de la réorganisation des armées qu'elle entraîne. De la même manière, le romantisme pastoral, qui s'annonce déjà sous une forme épisodique dans le roman de chevalerie, exprime la nostalgie des gentilshommes et de leurs dames curialisées, qui rêvent d'une vie campagnarde que la distance embellit. Il éclaire la double perspective de la curialisation de la noblesse, telle qu'elle se voit et telle que nous la voyons. [...] Notre analyse du processus de la curialisation, de l'accroissement des contraintes et plus particulièrement de la nécessité du contrôle de soi – corollaires de la formation d'États plus étendus et plus intégrés, de la division progressive des fonctions et de l'allongement des chaînes d'interdépendances – nous permet d'expliquer le phénomène¹³⁹².

Elias, dans des analyses devenues classiques, date cette pacification des mœurs en Europe à partir du règne du roi soleil. Elias cependant s'attarde en grande partie à la noblesse¹³⁹³. Foucault complètera son travail en décrivant le même processus dans les classes populaires, par la mise en lumière d'un dispositif de disciplines du corps¹³⁹⁴. Dans son *Histoire de la violence*, Robert

of us carries some unquantifiable grain of primordial existence, something alive that allows us to see a forest of life and meaning even in the desert of the mechanized modern world. He imagined his forest rebels as lone wolves, but as the necessary revolt against modern universalism is tribalism, packs of wolves are required ». *A More Complete Beast*, Dissonant Hum, Oregon, 2018, p. 42-44 : « In the space of a few hundred years, the noble morality of the sovereign has been exchanged for the ignoble morality of the squeaky wheel. [...] The whole world, in fact, seems to be upside-down, crazy and ruled by the wicked. And it may seem that nothing good can be achieved until somehow, someday, the world is turned right-side up again. [...] The name of this trap is resentment [...]. The revolt of the slaves in morals begins in the very principle of resentment becoming creative and giving birth to values - a resentment experienced by creatures who, deprived as they are of the proper outlet of action, are forced to find their compensation in an imaginary revenge ». *Fire in the Dark*, Dissonant Hum, Oregon, Utha, 2020, p. 197 : « In an earlier age, this sickness would have been dismissed. But today, it is encouraged. Modern democratic institutions and their commercial partners have created a situation in which pandering to human weakness and encouraging dependence is far more profitable than promoting a culture of strength and personal sovereignty ». Je reviens sur ce personnage plus tard.

¹³⁹² Norbert Elias, *La Société de cour*, trad. de Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 241.

¹³⁹³ Pour d'autres références (les nobles ne réagissent pas tous de la même manière), voir les suggestions de lectures dans l'article de Frédéric Sawicki, en bibliographie.

¹³⁹⁴ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, dans *Œuvres*, éd. de Frédéric Gros, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, vol. 2, p. 402 : « Le moment historique des disciplines, c'est le moment où naît un art du corps humain, qui ne vise pas seulement la croissance de ses habiletés, ni non plus l'alourdissement de sa sujétion, mais la formation d'un rapport qui dans le même mécanisme le rend d'autant plus obéissant qu'il est plus utile, et inversement. Se forme alors une politique des coercitions qui sont un travail sur le corps, une manipulation calculée de ses éléments, de ses gestes, de ses comportements. Le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule

Muchembled fait commencer cette histoire entre 1550 et 1650 alors que la Renaissance cède le pas à la société baroque, en décrivant l'ascendant du droit et la criminalisation des déviances. Il conclut :

De 1650 à 1960, la violence se trouve réellement apprivoisée en Europe. Non seulement les taux d'homicide suivent une longue tendance à la baisse pour atteindre des *minima* absolus au milieu du XX^e siècle, mais l'usage plus banal de la force évolue vers des pratiques moins dangereuses, tant dans l'intimité familiale que dans l'espace public où le combat à mains nues, conduit selon des règles précises, prend peu à peu la place de l'affrontement au couteau. Les métropoles urbaines sont le principal moteur du changement¹³⁹⁵.

Le confucianisme a donné un des premiers portraits de l'homme civilisé (ici « l'homme de bien »). L'homme de bien « était circonspect en se conduisant, respectueux en servant ses supérieurs, généreux en prenant soin du peuple et juste en sollicitant son travail¹³⁹⁶ ». L'homme de bien annonce l'individu policé. Il ne s'est pas débarrassé de ses illusions et il ne se plie pas à l'idée comme dans le monde platonicien ; la Voie de Confucius est à la fois une philosophie de la connaissance et une doctrine du bon comportement : « L'homme de bien accorde le plus d'importance à trois aspects de la Voie dans sa conduite, il bannit tout mouvement cruel et violent ; dans son attitude, il adopte un air qui inspire la confiance ; dans ses paroles, il use d'un ton qui

et le recompose. Une “anatomie politique”, qui est aussi bien une “mécanique du pouvoir”, est en train de naître ; elle définit comment on peut avoir prise sur le corps des autres, non pas simplement pour qu'ils fassent ce qu'on désire, mais pour qu'ils opèrent comme on veut, avec les techniques, selon la rapidité et l'efficacité qu'on détermine. La discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps “dociles”. La discipline majore les forces du corps (en termes économique d'utilité) et diminue ces mêmes forces (en termes politiques d'obéissance). D'un mot : elle dissocie le pouvoir du corps ; elle en fait d'une part une “aptitude”, une “capacité” qu'elle cherche à augmenter ; et elle inverse d'autre part l'énergie, la puissance qui pourrait en résulter, et elle en fait un rapport de sujétion stricte. Si l'exploitation économique sépare la force et le produit du travail, disons que la coercition disciplinaire établit dans le corps le lien contraignant entre une aptitude majorée et une domination accrue ». Foucault a une plus grande prédilection pour le siècle des Lumières.

¹³⁹⁵ Robert Muchembled, *Une histoire de la violence*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 2008, p. 184 et p. 304. J'ai le vague souvenir d'avoir lu *Le Livre du courtisan* de Castiglione dans mon cours de Renaissance au baccalauréat. Consulter aussi l'essai érudit de m. Fumaroli sur Balthasar Gracian dans *L'Homme de cours* (Gallimard, coll. « folio classique », 2010).

¹³⁹⁶ Charles Le Blanc (dir.), *Philosophies confucianistes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2009, p. 73.

éloigne toute grossièreté et vulgarité¹³⁹⁷ ». Après Confucius, Meng Zi condamnera avec sévérité les débordements et le vagabondage vantés par Nietzsche :

Les armées d'accompagnement violent le mandat des anciens rois, oppriment le peuple, s'imbibent de vin et s'empiffrent de victuailles sans mesure, devenant une source d'inquiétude pour les princes feudataires. Ils s'adonnent au vagabondage, forment des bandes hors la loi, vivent en sauvages et sombrent dans l'ivrognerie. Vagabonder, c'est descendre le courant en oubliant de revenir ; former des bandes hors la loi, c'est remonter le courant en oubliant de revenir ; vivre en sauvage, c'est passer son temps à poursuivre des animaux dans la forêt sans connaître de répit ; se perdre dans l'ivrognerie, c'est s'imbiber de vin à cœur de jour sans éprouver de dégoût¹³⁹⁸.

Un peu plus de deux mille ans plus tard, note Wolf Lepenies, Paul Valéry offre avec *Monsieur Teste*, la conclusion logique de cet idéal : « Avec M. Teste le processus de la civilisation semble être sur sa fin. Lui qui ne rit ni ne pleure, n'a pas d'opinions, déplore le pouvoir de l'âme sur l'esprit et considère ses propres émotions comme des sottises, est apparemment le produit du contrôle parfait des affects et d'une "civilisation intérieure"¹³⁹⁹ ».

L'homme civilisé se plie à la règle. Il ménage ses passions, son orgueil et ses désirs. Cette soumission ne fait évidemment pas de lui un partisan de la démocratie, mais elle lui donne des allures d'esclave. Les débats houleux sur le droit du duel découlent généralement d'une tension entre la volonté du centre et les prérogatives de la noblesse. On est alors tenté d'associer la disparition progressive du duel à une disparition de l'honneur. Conclusion : la civilisation, par l'imposition d'une règle contre-nature, abolit l'honneur et rend le fait d'arme impossible, en dehors de contraintes dictées par les chefs d'États. Au Japon, ces faits seront observés par le poète Ihara Saikaku dans son traité *Du Devoir des guerriers*. Après la répression de la Rébellion de Shimabara par le Shogunat Tokugawa en 1638 et le début de l'époque Edo, les guerriers (les *bushi*), furent

¹³⁹⁷ *Ibid.*, p. 85.

¹³⁹⁸ *Ibid.*, p. 296. Voir aussi Du Fu, *La Guerre civile (755-759)*, trad. de Nicolas Chapuis, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », 2018, p. 211 : « Les barbares de retour avec leurs flèches baignées de sang, / Accompagnent leurs chants barbares de beuverie au cœur de la cité. / Les habitants lèvent la tête vers le nord pour se lamenter, / Jour et nuit ils guettent l'arrivée des armées impériales ».

¹³⁹⁹ Wolf Lepenies, *Qu'est-ce qu'un intellectuel européen ?*, éd. de Dominique Ségler, Paris, Seuil, 2007, p.107.

relégués au rôle de gardes du corps, reliques du passé. Les querelles secrètes et personnelles devinrent interdites. Comme l'écrit Saikaku quelques décennies plus tard :

En notre temps, le comportement et l'état d'esprit des guerriers ont singulièrement changé. Jadis, ils s'attachaient par-dessus tout à montrer leur vaillance, et pour ce, faisaient peu de cas de leur vie, échangeant des propos emportés si le fourreau de l'un venait à heurter celui de l'autre quand ils se croisaient, puis se livrant à une rixe futile ; l'opinion voulait alors qu'il fût dans la véritable nature des guerriers d'engager un duel sur-le-champ et d'expédier l'adversaire en quelques coups de sabre, puis de passer son chemin sans plus [...]. En effet le guerrier reçoit de son maître une rétribution proportionnée à son rang afin de le servir en cas de besoin ; s'il méconnaît cette obligation en compromettant sa vie pour une rancune personnelle, il n'est plus qu'un scélérat contrevenant à la loi naturelle. Se signalerait-il même alors par quelque action d'éclat, on ne pourrait lui en consentir le mérite¹⁴⁰⁰.

La merveilleuse épopée *The Tale of Heike* narrait la lutte à mort que se livrait le clan Taira et le clan Minamoto¹⁴⁰¹. Histoire d'ambitions politiques et de gloire guerrière à la fin de laquelle Rokudai, le petit-fils du grand Taiga no Shigemori, meurt assassiné, malgré les préventions du moine Mongaku. Ce monde relève désormais du passé. Saikaku raconte l'histoire du brave Kobayashi qui, affolé à la vue d'un serpent, dégaine son sabre, pour tout de suite s'excuser : « En effet, j'ai vu cet horrible animal, j'ai totalement perdu contenance, et j'étais si épouvanté que j'ai retourné mon sabre, mais je n'avais pas vraiment le désir de tuer. C'est que, voyez-vous, je ne déteste rien tant que les serpents¹⁴⁰² ». Dans les mêmes années que Saikaku, Yanamoto Tsunetomo écrit le traité *Hagakure*. Tsunetomo critique la faiblesse et la légèreté des mœurs de son époque, il vante les vertus martiales pour finalement arriver à la même conclusion : le guerrier doit se plier à la volonté de son maître et aux ordres, il ne peut combattre en son seul nom, c'est un soldat privé :

The battleground is not the place to be diffident: for instance, when someone says to you, "Climb over that moat! Take the advantage position on that attack route", you should not say something like, "Well now, I wonder about that". Instead, you should immediately answer: "Yes, I understand. I'll go across. I'll take the advance position. On your part, please weigh the situation carefully and judge the condition of the battle." This is true not only in this sort of situation.

¹⁴⁰⁰ Ihara Saikaku, *Du Devoir des guerriers. Récits.*, trad. de Jean Cholley, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 1992.

¹⁴⁰¹ *The Tale of the Heike*, trad. de Royall Tayler, Londres, Penguin, 2014. Grande épopée. Il y a une édition en français mais elle est chère et presque introuvable.

¹⁴⁰² Ihara Saikaiku, *op. cit.*, p. 100.

Whenever you are ordered to do anything at all, you should agree on the spot. For a *bushi*, to reflect this way and that before one does something is the root of cowardice¹⁴⁰³.

5.3 Éléments de barbarie (1). J'ai devant moi plusieurs autres exemples, mais je pense qu'on a compris. Alors qu'on associe la montée de la civilisation avec l'essor de l'individualité et l'État de droit, plusieurs ne verront que la cage de fer. D'où un des attrait de la barbarie. La barbarie, dans un premier temps, se veut un appel à la libération, un affranchissement. Affranchissement du refoulé, redécouverte de l'honneur, libération de l'agressivité et de tout ce que châtrait la discipline¹⁴⁰⁴. La barbarie est salvatrice parce qu'elle décrasse et qu'elle vivifie. Elle sauvera le monde¹⁴⁰⁵. Dans une série de comparaisons astucieuses entre le sauvage et le barbare, Foucault remarque que le barbare est un produit de la civilisation à laquelle il s'oppose : « Il n'y a pas de barbare sans une civilisation qu'il cherche à détruire et à s'approprier. Le barbare, à la différence du sauvage, ne repose pas sur un fond de nature auquel il appartient. Il ne surgit que sur un fond de civilisation, contre lequel il vient se heurter¹⁴⁰⁶ ». Yves Albert Dauge, dans son immense

¹⁴⁰³ Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure*, trad. de Barry D. Steben, New York, Shelter Harbor Press, 2008, p. 232.

¹⁴⁰⁴ Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1976, p. 203 : « Il y a une définition large de l'agressivité, qui la voit comme une énergie requise pour que l'individu puisse agir. En ce sens large, l'agressivité n'est évidemment pas une passion, elle s'identifie à l'énergie psychique pure et simple, et se retrouve spécifiée dans n'importe quelle passion. Au sens étroit, l'agressivité est un quantum d'énergie appliqué à vaincre les obstacles opposés par autrui à la poursuite de nos objectifs. L'agressivité ainsi définie peut se présenter sous les apparences de la violence, de l'émulation, du chantage, de la pression morale, etc. ».

¹⁴⁰⁵ Herman Rauschning, *Hitler m'a dit*, trad. d'Albert Lehman, Paris, Coopération, 1939, p. 100 : « “Eh bien, oui, poursuivit Hitler, nous sommes des barbares, et nous voulons être des barbares. C'est un titre d'honneur. Nous sommes ceux qui rajeuniront le monde. Le monde actuel est près de sa fin. Notre seule tâche est de le saccager”. Il parla d'abondance de la nécessité historique de lancer sur les civilisations abondantes des hordes de barbares, afin de faire jaillir de ce marécage et de cette pourriture une vie nouvelle ». Voir aussi *Bronze Age Mindset*, un autre classique (anonyme) de la nouvelle droite, p. 198 : « Here is my vision of the true justice, the justice nature: the zoos opened, predators unleashed by the dozens, hundreds... four thousand hungry wolves rampaging on streets of these hive cities, elephants and bison stampeding, the buildings smashed to pieces, the cries of the human bug shearing through the streets as the lord of beasts returns. Manhattan, Moscow, Peking reduced to ruins overgrown by vines and forest, the haunt of the lynx and coyote again. The great cesspool slums, Calcutta, Nairobi, all the fetid latrines of the world covered over by mudslides, overgrown with thick jungle, this is justice ».

¹⁴⁰⁶ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 174.

traité sur la barbarie pendant l'antiquité romaine, abonde dans le même sens : la civilisation produit parfois le barbare qui aspire à la détruire.

Le phénomène que nous appelons *barbarie* « tertiaire » ou néo-barbarie se manifeste au sein d'une civilisation avancée : il s'agit là, exactement, d'un processus de perversion interne de cette civilisation. On voit alors ressurgir la *feritas* et la *uanitas*, ces deux pôles de la réalité barbare, mais avec une force considérablement accrue par l'évolution de la société. Dans ce nouveau contexte, elles représentent deux puissants facteurs de destruction : l'hyperbarbarie et l'hypercivilisation. [...] [R]emarquons seulement ici que ce sont des individus, ou de petits groupes, qui plaident la barbarie ambiante et la portent à un degré extrême, et qu'ils utilisent, dans l'intention délibérée de détruire, tout ce que la civilisation a pu élaborer¹⁴⁰⁷.

Ibn Kalhdoun aurait fait des confrontations entre les tribus primitives nomades et le *limes* des empires sédentaires l'une des clés de voûte de sa grande fresque historique. Chaque groupe repose sur sa *asabiya*, sa cohésion. Les empires délèguent les fonctions guerrières à des tribus qu'ils considèrent « barbares », lesquelles en retour exigent des tributs extraordinaires (sur l'impôt de l'État)¹⁴⁰⁸. Le défi pour ces tribus est de préserver leur *asabiya*, de se protéger contre la mollesse et de résister à l'appel civilisateur. Les Mandchous s'empareront de la Chine mais refuseront d'assimiler la culture chinoise Han, qu'ils admiraient. De même, au Moyen-Orient, les Mamelouk. Ibn Kalhdoun, sans plaider, considérait la civilisation souhaitable mais, comme la plupart des Romains, il regardait avec suspicion l'oisiveté des plaisirs¹⁴⁰⁹. Une *asabiya* guerrière finalement

¹⁴⁰⁷ Yves Albert Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, Latomus, coll. « Revue d'études latines », vol. 176, 1981, p. 491.

¹⁴⁰⁸ Art de mener la politique perfectionné par Wang Yangming en Chine, qui restaurera le système Tusi (土司), système qui supposait souhaitable de battre les barbares par les barbares. Il y a quelques exemples dans l'épopée de Luo Guanzhong, *The Romance of the Three Kingdoms*, trad. de Martin Palmer, Londres, Penguin, 2018. Voir aussi Du Fu, *La Guerre civile (755-759)*, op. cit., p. 805 : « Quand ils sont attirés par la vertu civilisatrice, / On peut les tenir fermement en bride et en laisse. / Mais c'est tout leur peuple que les barbares ont amené, / Leurs allées et venues obscurcissant les tours du palais. / La plaine centrale devant être débarrassée et purgée, / Il faut bien se résigner à recourir à ces créatures ».

¹⁴⁰⁹ Gabriel Martinez-Gros, *Brève histoire des empires*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 2014, p. 182 : « La civilisation est désirable, nous dit Ibn Khaldûn, elle est la cible fascinante où se perdent toutes les énergies naturelles que l'humanité tire de sa brutalité primitive, mais elle avilit – et cet avilissement est d'autant moins évitable qu'on aspire à la civilisation dont il est la règle ». Voir *Sardanapalus* de Lord Byron dans *Selected Poems*, op. cit., p. 640 : « Salemenes : So thou art. Think'st thou there is no tyranny but that / Of blood and chains ? The despotism of vice – / The weakness and the wickedness of luxury – / The negligence – the apathy – the evils / Of sensual sloth – produce ten thousand tyrants, / Whose delegated cruelty surpasses / The worst acts of one energetic master, / However harsh and hard in his own bearing ».

intégrée au *limes* de l'empire perd la capacité de se maintenir au pouvoir et de nouveaux barbares s'imposent comme maîtres. Le barbare, en somme, est le socle à partir duquel une civilisation consent à s'ériger et répandre son influence, socle à la fois créé (c'est important : en soi la tribu primitive n'est pas plus violente que n'importe quelle autre entité, c'est la civilisation qui lui demande de l'être en endossant les armes) et dédaigné par elle¹⁴¹⁰. La barbarie est un principe dynamique.

Le barbare est une énergie qui renverse et détruit. En quoi est-il héroïque ? En ce que l'héroïsme sera défini en termes d'énergie et de volonté. Max Scheller écrit :

Le héros est un homme de volonté, ce qui signifie en même temps un homme d'énergie. Une âme héroïque peut très bien habiter un corps débile, mais elle est incompatible avec une faible vitalité. Vigueur, impétuosité, force, plénitude, maîtrise intérieure, devenue comme automatique, de la vie passionnelle : tout cela est de l'essence même du héros [...] ¹⁴¹¹.

L'association se fait d'elle-même. Mais quelle borne impose-t-on à l'énergie si, par définition, cette énergie se veut expansive ? Pour Max Scheller, le héros se sacrifie pour une communauté. Pour Nietzsche se sacrifier pour le faible troupeau serait un acte contre-nature. On dira donc rapidement : aucune. Le barbare transformé en héros ne connaît pas d'autre limite que sa propre volonté de puissance. Il se gaspille en gestes¹⁴¹². Il annonce le culte de l'action pour l'action, en reprenant

¹⁴¹⁰ James C. Scott, *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, trad. de Nicolas Guilhot, Frédéric Joly et Olivier Ruchet, Paris, Seuil, 2013, p. 170 : « Les barbares sont ainsi un “effet d'État” ; ils ne peuvent être conçus que comme “positionnés” vis-à-vis de l'État. La définition minimaliste de Bennet Bronson du barbare comme “tout simplement un membre d'une unité politique qui est en contact direct avec un État sans appartenir lui-même à un État” est très judicieuse ».

¹⁴¹¹ Max Scheller, *Le Saint, le génie, le héros*, trad. d'Émile Marmy, Paris, Emmanuel Vitte, 1958, p. 31.

¹⁴¹² Friedrich Nietzsche : « Le grand homme est une fin ; la grande époque, la Renaissance par exemple, est une fin. Le génie – en œuvre et en action – est nécessairement gaspilleur : qu'il se *gaspille* c'est là sa grandeur... L'instinct de conservation est en quelque sorte suspendu ; la pression suprême des forces rayonnantes leur défend toute espèce de précaution et de prudence. On appelle cela “sacrifice”, on vante son “héroïsme”, son indifférence à son propre bien, son abnégation pour une idée, une grande cause, une patrie : des malentendus, que tout cela... Il déborde, il se répand, il se gaspille, il ne se ménage pas, fatalement, irrévocablement, involontairement, tout comme l'irruption d'un fleuve par-dessus ses rives est involontaire. [...] Le type du criminel c'est le type de l'homme fort placé dans des conditions défavorables, l'homme fort rendu malade. Il lui manque de vivre dans une contrée sauvage, dans une nature et une forme d'existence plus libres et plus dangereuses, où subsiste de *droit* tout ce qui, dans l'instinct de l'homme fort, constitue son arme et sa défense. [...] Pour parler en symbole : Napoléon fut un exemple de ce “retour à la nature” comme je le comprends » (*Le Crépuscule des idoles*, p. 1110 et p. 1113).

Aron : « l'action pure s'enivrant elle-même de ses triomphes stériles¹⁴¹³ ». Avec un peu de ruse et de propagande, le fascisme et le nazisme n'auront qu'à exalter cette démesure et à la réduire en technique de puissance (ce qui aurait horrifié Nietzsche) :

L'exaltation de la force est cultivée systématiquement dans la jeunesse allemande par une élite qui y voit non plus un mode d'élévation morale, mais l'équivalent d'un dressage. L'élite hitlérienne s'est assurée une jeunesse à l'image de ses rêves, fanatique, sans aucun frein moral, apte à l'héroïsme et au sacrifice, mais prête aussi à jouir d'un lâche triomphe, celui du fort sur le faible, de la majorité sur une minorité impuissante¹⁴¹⁴.

5.4 Éléments de barbarie (2). La barbarie aura un deuxième attrait. Attrait qui ne va pas forcément de soi et qui laisse perplexe. Pour mieux le comprendre, il faut revenir en arrière. La civilisation, par la règle, met fin à l'orgueil des grands et à l'honneur. C'est vrai mais ce n'est pas complètement exact. C'est suggérer que l'honneur et la règle sont incompatibles, alors que l'honneur, par définition, consiste à se plier à une règle de conduite et à ne pas se dérober, même face au danger, même quand notre vie est en jeu. Pour reprendre la mère de Perceval : « Il est bien connu partout / que les malheurs surviennent / aux hommes de biens, à ceux qui persistent / dans l'honneur et la vaillance. / La lâcheté, la honte, la paresse / ne risquent pas la chute, elles ne le peuvent / Mais les bons, c'est leur destin que de tomber¹⁴¹⁵ ». Roland refuse d'abandonner son poste ; il perd sa vie, mais il préserve l'honneur, l'estime qu'il se doit à lui-même¹⁴¹⁶. Comme le

¹⁴¹³ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, op. cit., p. 134. Voir *The Marriage of Heaven and Hell* de William Blake dans *The Complete Poems*, éd. d'Alicia Ostriker, Londres, Penguin, 2004, p. 183 : « Proverbs of Hell. [...] Drive your car and your plow over the bones of the dead. / The road of excess leads to the palace of wisdom. / Prudence is a rich ugly old maid courted by Incapacity. / He who desires but acts not, breeds pestilence ».

¹⁴¹⁴ Raymond Aron, op. cit., p. 136.

¹⁴¹⁵ Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal* dans *Romans*, éd. de Michel Zink, Paris, La Pochothèque, 1994, p. 955.

¹⁴¹⁶ G. Le Bidois, *L'Honneur au miroir de nos lettres*, Paris, Garnier, 1921, p. 19 : « Si Roland meurt avec tant de fierté sereine, ce n'est pas seulement parce qu'avant de fermer les yeux il a vu l'ennemi en déroute. Vainqueur, il l'est avant tout de lui-même. On peut dire de son courage qu'il s'est, à la fin, conquis souverainement, et qu'il s'est surpassé. Magnifique dans sa volonté d'héroïsme, Roland atteint peut-être au plus haut degré de l'honneur par son abnégation ». Pour une scène plus émouvante, voir la mort de Kjartan qui refuse de tuer son parent dans *Sagas islandaises*, éd. de Régis Boyer, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987, p. 498 : « Alors, Bolli brandit Fótþítr et fut face à Kjartan. Celui-ci dit alors à Bolli : “Assurément, tu as l'intention, maintenant, parent, de commettre une infamie, mais j'aime beaucoup mieux recevoir la mort de toi, parent, que de te la donner.” Puis Kjartan jeta son arme et ne

remarque Micheline de Combarieu du Grès, « la fin du combat épique n'est pas de montrer où est là force et où est la faiblesse, mais où est le droit (ou la Vérité, ou le Bien) et où est l'injustice (l'Erreur, le Mal). La force, dans ce processus, n'est qu'un moyen et non pas fin ; à l'issue de l'affrontement c'est si peu elle qui triomphe et c'est souvent le champion ou le camp militairement et matériellement le moins fort qui l'emporte¹⁴¹⁷ ».

Dans la perte de l'honneur et le processus de civilisation, il faut moins voir une attaque contre l'énergie ou l'imposition d'une discipline qu'un traumatisme identitaire. Des groupes qui jusqu'à maintenant justifiaient leur existence par leur appartenance à des codes de conduites stricts sont obligés de s'inventer une individualité¹⁴¹⁸. À partir de certains concepts que j'ai présentés dans le chapitre précédent, on dira que la société civilisatrice remplace la communauté, que la sociétisation au cœur de la civilisation menace les communautisations, que la solidarité organique efface les relations mécaniques. La tragédie derrière la perte de l'honneur n'est pas dans l'obéissance, mais dans l'obéissance à une règle qui semble contre-nature, artificielle, et qui me laisse à moi-même :

The social location of a honour world of relatively intact, stable institutions, a world in which people can with subjective certainty attach their identities to the institutional roles that society assigns to them. The disintegration of this result of the forces of modernity has not only made honour an increasingly meaningless notion, but has served as the occasion for a redefinition identity and its intrinsic dignity apart from, and often against traditional roles through which the individual expresses himself in society. The reciprocity between individual and society, between subjective and objective identification through roles, now comes to be experienced as a sort of struggle. Institutions cease to be the "home" of the self, and instead become oppressive realities that distort and estrange the self. Roles no longer actualize the self, but serve as a "veil of Maya" hiding the self not only from others but from the individual's own consciousness. Only in the interstitial areas left, as it were, vacant by the institutions (such as the so-called "private sphere"

voulut pas se défendre, pourtant, il n'était guère blessé, mais excessivement fatigué par la lutte. Bolli ne fit aucune réponse aux propos de Kjartan, mais toutefois, il lui assena un coup mortel. Aussitôt, Bolli s'assit pour soutenir Kjartan sous les épaules, et Kjartan mourut sur les genoux de Bolli ; Bolli se repentait aussitôt de cette action et se proclama responsable du meurtre » (dans la *Saga des gens du Val-au-Saumon*).

¹⁴¹⁷ Micheline de Combarieu du Grès, *L'Idéal humain et l'expérience morale chez les héros des chansons de geste. Des origines à 1250*, Paris, Publications Université de Provence, 1979, p. 86.

¹⁴¹⁸ Alasdair Macintyre, *After Virtue*, op. cit., p. 129 : « What Nietzsche portrays is aristocratic self-assertion ; what Homer and the sagas show are forms of assertion proper to and required by a certain *role*. The self becomes what it is in heroic societies only through its role ; it is a social creation, not an individual one ».

of social life) can the individual hope to discover or define himself. Identity ceases to be an objectively and subjectively given fact, instead becomes the goal of an often devious and difficult quest. Modern man, almost inevitably it seems, is ever in search of himself¹⁴¹⁹.

Sur ce sujet, T. E. Lawrence est tragique. Incapable de se plier au jeu mondain de la civilité, il se lance dans l'aventure en quête de règle : « Quand je suis satisfait, au contraire, je désire me coucher à l'ombre pour l'éternité et devenir ombre moi-même¹⁴²⁰ ». L'obéissance est pour lui une libération, la liberté, une plaie : « Toujours, en travaillant, j'avais essayé de servir ; la surveillance du chef le met trop en relief. La sujétion à un ordre était pour moi une économie de pensée – de douloureuse pensée – et mettait en glacière ma Volonté centrale : ainsi je glissais sans douleur à l'oubli de toute activité » (vol. 2, p. 318) ; « Je me sentais honteux de les voir se vautrer dans le corporel qui ne pouvait être, à mon sens, qu'une glorification de la croix où l'homme est cloué. En vérité, je n'aimais pas le moi que je pouvais voir et entendre » (vol. 2, p. 320). D'où l'attrait de la carrière de soldat. L'armée reste le dernier refuge pour ceux à la recherche d'honneur. Dans ce sanctuaire avilissant, au mépris de la condamnation silencieuse des civils, le soldat retrouve le règne impersonnel de l'ordre :

Mais les autres, ceux de la foule, étaient de vrais soldats : étrange nouveauté après deux ans de guérilla. Il me vint à l'esprit que le secret de l'uniforme était précisément de créer cette foule massive, digne, impersonnelle ; de lui donner l'unité et la roideur d'un individu bien planté. La livrée de la mort, isolant de la vie ordinaire ceux qui la vêtent, témoigne qu'ils ont vendu à l'État leurs volontés et leurs corps, et accepté par contrat une servitude qui, pour être volontaire au début, n'en est pas moins abjecte. Quelques-uns de ces hommes avaient obéi à un instinct d'évasion ; d'autres avaient faim ; d'autres recherchaient la gloire et le pittoresque imaginé d'une vie militaire ; mais seuls recevaient satisfaction ceux qui avaient cherché à se dégrader eux-mêmes ; car, aux yeux de l'homme de paix, ils étaient au-dessous de l'humanité. [...] Un forçat a licence de détester la loi qui l'enchaîne, voire même l'humanité entière hors de sa geôle, s'il a faim de haïr. Mais le soldat qui boude est un mauvais soldat ; il n'est même pas soldat du tout. Ses sentiments ne doivent être que des pions mercenaires sur l'échiquier du roi (vol. 2, p. 408)¹⁴²¹.

¹⁴¹⁹ Peter Berger, « On the Obsolescence of the Concept of Honour », *European Journal of Sociology*, 1970, vol. 11, p. 346.

¹⁴²⁰ T. E. Lawrence, *Les Sept Piliers de la sagesse*, trad. de Charles Mauron, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969, vol. 1, p. 307. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

¹⁴²¹ Comparer avec Elias Canetti, *Masse et puissance*, trad. de Robert Rovini, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 330 : « Ce *négalisme* du soldat, comme on peut très bien l'appeler, est son épine dorsale. Il réprime toutes les envies courantes de faire quoi que ce soit, par plaisir, crainte, inquiétude, éléments essentiels de la vie de l'homme. [...] Le soldat a quelque chose d'*anguleux* qui est comme l'écho de son corps sur leur dureté lisse ; il lui vient quelque

De retour de sa mission au Moyen-Orient, s'obstinant à ne pas réintégrer la société, Lawrence décide de s'enrôler dans l'aviation, en tant que simple soldat. *La Matrice* est le récit de son expérience¹⁴²². Même délivrance dans la servilité :

Les soldats sont les rouages d'une machine, et leur vertu consiste à se subordonner à l'intérieur de ce grand corps (p. 95).

J'essayais de penser : suis-je heureux ? pourquoi suis-je heureux ? et quelle était sur moi cette écrasante impression d'être enfin arrivé chez moi, après une interminable traversée... cajolant des mots et descendant en moi au lieu d'oreiller debout dans le camion avec mes potes en brailant *rah ! rah !* en direction de tous ceux que nous rencontrons, dans un excès de vitalité. Avec mes camarades, oui ; et *parmi* mes camarades, oui ; mais un camarade, moi ? Uniquement lorsque de concert nous obéissons à ces rythmes-corporels, dont le schéma pouvait momentanément absorber mon esprit (p. 119).

J'ai un tel désir de percevoir des rues et de heurter mon épaule à une foule indifférente, car nul ne voit un homme en uniforme. Leurs yeux notent « aviateur » ou bien « soldat », enregistrant la classe, non point l'individu – et ils passent leur chemin. Si plein qu'on soit encore et de souffle, on est déjà un fantôme (p. 184).

Lawrence aspire à ne plus réfléchir. Il veut ne plus vouloir. Sa quête est spirituelle (sur fond de péché originel). Avant lui, on pouvait lire dans *Les Somnambules* : « Je salue le fait qu'il existe quelque chose comme un code de l'honneur pour nous mettre, dans cette vie tellement indifférente, à la trace de quelque idée plus haute sous laquelle il est permis de se ranger¹⁴²³ ». Le deuxième attrait de la barbarie, aussi invraisemblable que cela puisse paraître, sera de soumettre l'individu à une règle morale à laquelle il peut croire¹⁴²⁴. J'écris « invraisemblable » parce que nous voici en quelque sorte à renverser le premier modèle du barbare déchaîné que nous avons esquissé plus

chose d'une figure stéréométrique. C'est un prisonnier qui s'est adapté à ses murs ; un prisonnier qui en est content ; qui se défend si peu de sa situation que ces murs le modèlent. Alors que d'autres prisonniers n'ont qu'une idée, escalader ou percer leurs murs, il y a, lui, reconnu une seconde nature, un milieu naturel auquel on s'adapte, en lequel on se transforme soi-même ».

¹⁴²² T. E. Lawrence, *La Matrice*, trad. d'Etiemble (1955). Les références à ce livre seront entre parenthèses.

¹⁴²³ Hermann Broch, *Les Somnambules*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁴²⁴ Charles de Gaulle, *Le Fil de l'épée*, Paris, Perrin, 2015, p. 123 : « Du jour où il les prend, voilà donc le soldat soumis à la règle : elle ne le quitte plus. Maîtresse généreuse et jalouse, elle le guide, soutenant ses faiblesses et multipliant ses aptitudes, mais aussi elle le contraint, forçant ses doutes et réfrénant ses élans. Ce qu'elle exige le fait souffrir jusqu'au fond de sa nature d'homme : renoncer à la liberté, à l'argent, parfois à la vie, quel sacrifice est plus complet ? Mais, à ce prix, elle lui ouvre l'empire de la force ».

haut. Le paradoxe de la nouvelle barbarie consiste pourtant à associer ces deux éléments : rage de destruction et obéissance. Derrière l'éloge des barbares germaniques en proie à l'ivresse du pillage et du gaspillage se cache le désir de retrouver l'ordre romain que ces mêmes barbares auraient supposément détruits. Ces bardes de la discorde sont des disciples d'Eunomie. Leo Strauss a été attentif à ce fait, dans une conférence sur le nihilisme :

La réponse doit être la suivante : il s'agit là d'une protestation *morale*. Cette protestation vient de la conviction que l'internationalisme inhérent à la civilisation moderne, ou, plus précisément, que l'établissement d'une société parfaitement *ouverte* qui est, pour ainsi dire, le but de la civilisation moderne, et par conséquent toutes les aspirations liées à ce but sont inconciliables avec les exigences fondamentales de la vie *morale*. [...] Cette protestation vient de la conviction que la racine de toute vie morale est essentiellement, et par conséquent éternellement, la société *close* ; de la conviction que la société ouverte est vouée à être, sinon immorale, du moins a-morale : le lieu où de retrouvent ceux qui recherchent le plaisir, le profit, un profit irresponsable, où se retrouvent en fait toutes les irresponsabilités et l'absence de sérieux. La vie morale, affirme-t-on ici, implique une vie *sérieuse*. Le sérieux, et le cérémonial du sérieux – le drapeau et le serment au drapeau –, sont les caractères distinctifs de la société *close*, de la société qui, par sa nature même, et constamment confrontée au *Ernstfall*, à la situation extrême, grave, au jour décisif, à la *guerre*, et qui s'oriente fondamentalement dans ce sens. Seule est véritablement humaine une vie dans une telle atmosphère de *tension*, une vie fondée sur la conscience permanente des *sacrifices* auxquelles elle doit son existence, et de la nécessité, du *devoir*, du sacrifice de la vie et de tous les biens terrestres. La société ouverte ne connaît pas le sublime. Les sociétés occidentales, qui prétendent aspirer à la société ouverte, sont en fait des sociétés closes en état de désintégration : leur valeur morale, leur respectabilité dépendent *entièrement* du fait qu'elles sont encore des sociétés closes¹⁴²⁵.

5.5 Une odeur de mort. Il faut cependant plus que des théories ésotériques et des appels isolés à l'héroïsme pour qu'une société embrasse le mythe et la barbarie. Une certaine dose de frénésie malsaine pour la mort est indispensable. Moins le *spleen* de l'oisiveté et de la mélancolie que la nostalgie des grands sacrifices ; ce que Thomas Mann dénoncera, après l'avoir vécu, dans la passion de l'intériorité. Cerner ce sentiment vague n'est pas le plus aisé, mais la littérature peut nous venir en aide :

Le Loup des steppes :

Quand je reste un peu de temps sans peine et sans joie, à respirer la face et tiède abomination de ces bons jours, ou soi-disant tels, mon âme pleine d'enfantillage se sent prise d'une telle misère, d'un tourment si cuisant, que je saisis la lyre rouillée de la gratitude et que je la flanque à la figure

¹⁴²⁵ Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, trad. d'Olivier Sedeyn, Paris, Bibliothèque Rivages, 2001, p. 34-35.

béate du dieu engourdi de satisfaction, car je préfère une douleur franchement diabolique à cette confortable température moyenne ! Je sens me brûler une soif sauvage de sensations violentes, une fureur contre cette existence neutre, plate, réglée et stérilisée, un désir forcené de saccager quelque chose, un grand magasin, ou une cathédrale, ou moi-même, de faire des sottises enragées, d'arracher leur perruque quelques idoles respectées, d'aider des écoliers en révolte à s'embarquer sur un paquebot.

En tout cas, c'était clair : la guerre, une guerre violente, racée et infiniment sympathique, où il ne s'agissait plus de kaiser, de république, de frontières, de drapeaux, de couleurs et autres fichaises théâtrales et décoratives, mais où tous ceux qui n'avaient plus d'air pour respirer, qui n'avaient plus goût à la vie, extériorisaient violemment leur irritation et s'associaient à la destruction générale de ce monde verni et civilisé. Je voyais flamboyer dans tous les yeux la joie franche de détruire et d'assassiner, et je sentais s'épanouir en moi, en éclatant de rire, ces fleurs rouges, charnues et féroces. Joyeusement, je me jetai dans la lutte ¹⁴²⁶.

La Mort à Venise :

Le tableau de la ville frappée par le fléau et laissée à l'abandon, déroulant fiévreusement dans son imagination, allumait en lui des espérances débordant la raison, et d'une monstrueuse douceur. Qu'était pour lui le délicat bonheur dont il venait de rêver un moment auprès de cette attente ? Que pouvaient maintenant lui faire art et vertu, au regard des privilèges du chaos ?

Et le dormeur était avec eux, il était en eux, livré au Dieu étranger. Oui, il devait s'incarner en chacun de ceux qui avec des gestes de furie et de massacre se jetaient sur les bêtes et engloutissaient des lambeaux fumants de leur chair, lorsque pour la suprême offrande au dieu une mêlée sans nom finit par se produire sur la mousse saccagée. Et son âme connut la luxure et la frénésie de la déchéance.

L'abîme, nous le renierons volontiers pour nous rendre dignes. Mais où que nous nous tournions il nous attire ¹⁴²⁷.

Considérations d'un apolitique :

L'homme n'a pas le sentiment que la civilisation, le progrès, la sécurité, soient un idéal absolu. En lui existe, sans aucun doute, un élément primitif héroïque, une profonde aspiration au terrible, et tous les durs labeurs, les aventures individuelles, voulues et recherchées de certains en temps de paix (ascensions en haute montagne, expéditions polaires, chassés aux fauves, audaces d'aviateurs) ne sont que des pis-aller, pour assouvir ce désir ¹⁴²⁸.

La Montagne magique :

Mais ce qui était surtout commun à l'univers de Naphta et à celui de Joachim, c'était leur sentiment à l'égard du sang versé et leur axiome qu'il ne fallait pas s'en abstenir : c'est en cela surtout que comme mondes, comme ordres et comme états ils s'accordaient strictement, et pour un enfant de la paix il était très intéressant d'entendre Naphta parler des types de moines guerriers

¹⁴²⁶ Hermann Hesse, *Le Loup des steppes*, op. cit., p. 31 et p. 182.

¹⁴²⁷ Thomas Mann, *La Mort à Venise*, trad. de Félix Bertraux, Charles Sigwal et Axel Nesme, Paris, Fayard, 1997, p. 121, p. 126 et p. 133.

¹⁴²⁸ Idem, *Considérations d'un apolitique*, op. cit., p. 387.

du Moyen Âge, qui, ascètes jusqu'à l'épuisement et cependant avides de conquêtes spirituelles, n'avaient pas épargné le sang pour avancer l'avènement de l'État de Dieu, celui du règne du surnaturel sur la terre ; de familiers combattifs qui avaient jugé plus méritoire la mort dans la bataille contre les mécréants que la mort dans leur lit ; et qui avaient estimé qu'être tué ou tuer pour l'amour de Jésus-Christ n'était pas un crime, mais la gloire suprême¹⁴²⁹.

Le Docteur Faustus :

Voilà ce que j'entends dire : une non-vérité, de nature à provoquer un accroissement de force, peut se mesurer avec n'importe quelle vertueuse vérité stérile. Et m'est avis que la maladie, une maladie créatrice, génératrice de génie, une maladie qui saute les obstacles à cheval, bondit hardiment de rocher en rocher, est mille fois plus chère à la vie qu'une santé pédestre qui traîne la jambe. Seul le morbide peut sortir du morbide ? Quoi de plus sot ! La vie n'est pas si mesquine et n'a cure de morale. Elle s'empare de l'audacieux produit de la maladie, l'absorbe, le digère et du fait qu'elle se l'incorpore, il devient sain. Sous l'action de la vie, mon ami, toute distinction s'abolit entre la maladie et la santé. Toute une horde, toute une génération de garçons réceptifs et sains comme l'œil se précipite sur l'œuvre du génie souffrant, de l'être que la maladie a auréolé de génie, l'admire, le loue l'exalte, l'emporte avec elle, le transforme, le lègue à la culture, laquelle ne vit pas que du pain de ménage, mais tout autant de dons et de poisson issus de la pharmacopée des « Messagers Célestes » [...]. Ce serait là seulement le côté subjectif de l'affaire ; je sais que tu ne t'en contenterais pas, il te semblerait inconsistant. Sache-le donc : nous te garantissons l'action qu'exercera dans la vie ce que nous accomplirons avec ton aide. Tu seras un chef, tu scanderas la marche de l'avenir, les jeunes ne jureront que par toi, eux qui, parce que tu as été dément, n'auront plus besoin de l'être. Leur santé se réparaitra de ta démence et en eux tu seras sain. Comprends-tu ? Il ne suffit pas que tu crèves les obstacles paralysants de ce temps – le temps même, l'époque de culture, je veux dire l'époque de la culture et de son culte, tu la crèveras en passant au travers et tu auras l'audace d'une barbarie doublement barbare, puisqu'elle succédera à l'humanisme, à tous les traitements imaginables de racines dentaires et tous les raffinements bourgeois¹⁴³⁰.

La Mort de Virgile :

[C]ar la force poétique de la mort s'était bientôt avérée la plus puissante, elle s'était conquise pas à pas un droit de cité qui, dans l'*Énéide*, selon la volonté des dieux, s'était transformé en une complète souveraineté du destin, sanglante et exhortante, la souveraineté universellement dominatrice de la mort, qui pour cette raison se domine et s'abolit elle-même. Mais celui d'entre eux qui a obtenu la faveur de retenir un de ces instants, celui auquel il a été accordé de saisir dans sa fuite la forme fugitive de la mort, celui qui réussit, dans une écoute et une quête incessante, à donner une forme à la mort ; celui-là a découvert la forme authentique de soi-même en même temps que celle de la mort, il a formé sa propre mort ; se donnant ainsi une forme à soi-même, et il est assuré de ne pas retomber dans l'humus sans visage¹⁴³¹.

Le Désert des tartares :

C'était l'heure de l'espoir, et il se refusait les héroïques faits d'armes qui probablement ne se réaliseraient jamais, mais qui servaient pourtant à donner le courage de vivre. [...] Au fond, une

¹⁴²⁹ *Idem, La Montagne magique, op. cit., vol. 2, p. 143.*

¹⁴³⁰ *Idem, Le Docteur Faustus*, trad. de Louise Servicen, Paris, Albin Michel, 1950, p. 330. Dans ce roman, Mann revient sur ses anciennes idées. La mort qui émerveillait Joachim dans *La Montagne magique* devient délétère.

¹⁴³¹ Hermann Broch, *La Mort de Virgile*, trad. d'Albert Kohn, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1955, p. 79.

simple bataille lui eût suffi, une seule bataille, mais sérieuse, charger en grande tenue et pouvoir sourire en se précipitant vers les visages fermés des ennemis. Une bataille, et ensuite, peut-être, il eût été content toute sa vie¹⁴³².

En Allemagne, les auteurs se référeront au *Empédocle* de Hölderlin¹⁴³³. Hölderlin est le grand pédagogue du sublime de la mort volontaire. Empédocle, son héros, est une âme d'exception, un homme qui, dégoûté par ses contemporains et passionné d'universel, se jette dans l'Etna. Mort exemplaire qui servira de modèle aux générations du futur : « Le voilà / Qui est dans le deuil et tient mort cet esprit / Dont la nostalgie brûlera les jeunes hommes / D'un temps sans héros, alors qu'il ne sera *plus* » (p. 486) ; « Et moi, les baisant, promesses je pose / Sur tes lèvres, car puissant tu seras, / Flamme juvéniles, tu brilleras, en âme / Et flamme tu changeras ce qui est mortel / Pour l'élever avec toi dans l'Éther sacré » (p. 532).

On remarquera les appels à la jeunesse. La jeunesse est le champ de bataille que se disputent les idéologues et les chantres de l'héroïsme et du mythe¹⁴³⁴. Contre l'intellectualisme, après avoir

¹⁴³² Dino Buzzati, *Le Désert des Tartares*, trad. de Michel Arnaud, Paris, Robert Laffont, 1963, p. 90. Plusieurs passages des premiers livres de Kenzaburô Ôé évoquent la même frénésie désespérée. Voir notamment *Le faste des morts* et *Tribu bélante* dans *Œuvres*, éd. d'Antoine Bechler, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2016. Dans *L'Immoraliste* de Gide (Mercure de France, 1902), p. 76 : « Mais, l'avouerais-je, la figure du jeune roi Athalaric était ce qui m'y attirait le plus. J'imaginais cet enfant de quinze ans, sourdement excité par les Goths, se révolter contre sa mère Amalasoonthe, regimber contre son éducation latine, rejeter la culture comme une cheval entier fait un harnais gênant, et, préférant la société des Goths impolicés à celle du trop sage et vieux Cassiodore, goûter, quelques années, avec de rudes favoris de son âge, une vie violente, voluptueuse et débridée, pour mourir à dix-huit ans, tout gâté, soûlé de débauches ». Enfin, on notera que Stefan Zweig a cherché à décrire cette passion néfaste dans son essai *Le Combat avec le démon* (Le Livre de poche, 2004).

¹⁴³³ Hölderlin, *Œuvres*, éd. de Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1967. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses. Peter Gay, *Le Suicide d'une république*, *op. cit.*, p. 109 : « Leur argument général semblait assez évident : l'homme est jeté dans le monde, perdu et effrayé ; il doit apprendre à affronter le néant et la mort. La raison et l'intellect sont des guides désespérément impuissants à percer le secret de l'être ; Heidegger ne disait-il pas que la pensée est l'ennemie mortelle de la compréhension ? La situation dans laquelle les hommes se trouvaient à l'époque de la République était ce que Heidegger qualifiait d'*Umsturzsituation*, de situation révolutionnaire qui contraignait les individus à l'action ; qu'il s'ensuivît une destruction totale ou une reconstruction n'importait pas ».

¹⁴³⁴ C'est encore vrai aujourd'hui. Charles Taylor, *Les Sources du moi*, trad. de Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1989, p. 645. Voir l'essai de Hans Magnus Enzensberger, *Le Perdant radical*, trad. de Daniel Mirsky, Paris, Gallimard, 2006. Pour les sources japonaises, se référer au *Seventeen* de Kenzaburô Ôé dans *Œuvres*, *op. cit.*. Ôé s'inspire du radicalisme de Nissô Inoue et du recueil *Ces voix qui nous viennent de la mer* (difficile à trouver). Sur Nagayama Norio, lire Mita Munesuke, *L'Enfer du regard*, *op. cit.* Les parallèles avec la deuxième partie de *La Mer de la fertilité* de Mishima sautent aux yeux. Enfin, au Québec, Pierre Vallière, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, Typo, 1994, p. 267-271 et p. 283-284.

affirmé la nullité de la pensée, l'intelligentsia appelle les générations en soif d'action à se défaire des guenilles de la civilisation et à se révolter au nom de l'inconnaissable et de l'énergie vitale. Des auteurs comme William James, H. G. Wells et Harry Campbell, pressentant le désastre, se demandaient s'il n'y avait pas moyen de détourner cette dévotion à des fins pacifiques¹⁴³⁵. Malheureusement, ils ne seront pas écoutés. Les partis politiques n'auront qu'à exploiter ce qui flottait dans déjà l'air. Comme l'écrit Eco, « dans l'idéologie Ur-fasciste, le héros est la norme¹⁴³⁶ ». Le héros fasciste aspire à la mort, il en est impatient. Sa barbarie et son sacrifice sont promesses de bonheur spirituel. En s'offrant en holocauste, il remplit son destin, il accède au sacré auquel le vouait son organisme.

6. Lectures croisées et réécritures

6.1 Une observation intéressante. Arnold Toynbee, sur l'héroïsme et la barbarie :

La comparaison entre un évènement historique et sa transposition dans la poésie épique barbare montre que, même là où l'évènement prétendument historique consigné dans l'épopée se révèle authentique, il y a des chances pour qu'il n'existe aucune correspondance entre l'importance attribuée à cet évènement par la tradition héroïque et son importance réelle telle que l'attestent les documents historiques. [...] La postérité, qui n'a que faire du reste de l'héritage peu glorieux des barbares, va goûter cette perle précieuse et se l'approprier. Dans la vie littéraire posthume qui lui est ainsi conférée par la consécration de ses œuvres, le barde barbare venge donc subrepticement ses compagnons interlopes, le chef de guerre et le guerrier, en leur créant une réputation qu'ils ne méritaient guère, grâce à un tour de passe-passe artistique. La fascination exercée par la poésie « héroïque » sur ses admirateurs contemporains amène ceux-ci à prendre l'époque « héroïque » née de l'imagination d'un poète pour la réalité historique toute différente, qui a simplement excité l'imagination créatrice du poète. Sa magie crée une « lumière qui jamais ne fut, ni sur terre, ni sur mer », à partir des feux sinistres que les incendiaires barbares ont allumés dans un monde dévasté. Et cet éclairage de théâtre réussit à faire d'un bouge le Walhalla. C'est une mascarade, mais pleine d'éclat¹⁴³⁷.

¹⁴³⁵ William James, *The Moral Equivalent of War*, <http://www.uky.edu/~eushe2/Pajares/moral.html> ; Harry Campbell, « The Biological Aspects of Warfare », *The Lancet*, 1917, vol. 190 ; H. G. Wells, *The New World Order*, Londres, 1940. Les arguments présentés nous ramènent aux notions de dépenses, de fêtes et d'équilibre psychique que nous avons mentionnées auparavant dans le Chapitre 3. Des livres comme *The Lord of Flies* de William Golding (New York, Penguin, 2016) et *Le Marin rejeté par la mer* de Mishima (trad. de G. Renondeau, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1968) suggèrent que si ce problème n'est pas pris en main par quelqu'un, la jeunesse s'en occupera par elle-même. Voir aussi la fin des *Bienveillantes*.

¹⁴³⁶ Umberto Eco, *Reconnaître le fascisme*, trad. de Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 2017, p. 44.

¹⁴³⁷ Arnold Toynbee, *L'Histoire*, trad. de Jacques Potin et Pierre Buisseret, Elsevier Séquoia, 1978, p. 539 et p. 541.

La barbarie remet au goût du jour les splendeurs de l'héroïsme. Ces grands éclats lui permettent d'ajouter un peu de couleur au portrait triste et maussade de la vie moderne. Me voici, moi humble citoyen d'une ville terne et immonde, l'heureux continuateur du Hercule ancestral qui sommeille en moi, à abattre de nouvelles hydres de Lerne imaginaires et à participer au cosmos. À partir de Toynbee, on conçoit cela dit comment ces images et ces récits épiques, eux-mêmes d'élégantes distorsions, sont susceptibles d'être repris, modifiés et réécrits à nouveau. Dans cette section, j'aimerais rapporter certains glissements, certains des détournements ingénieux auxquels se prêtent les bardes de la nouvelle barbarie. Sans épuiser le sujet (qui mériterait de plus amples recherches), nous deviendrons à même de mieux mesurer l'écart entre l'héroïsme des textes classiques et la nouvelle grandeur au nom de laquelle militent les champions du mythe¹⁴³⁸.

¹⁴³⁸ Il n'y pas beaucoup d'études pour nous guider. Stéphane François, dans ses livres informatifs *La Nouvelle Droite et la « Tradition »* (Archè, 2011) et *Au-delà des vents du nord. L'extrême droite française, le pôle nord et les Indo-Européens* (Presses Universitaires de Lyon, 2014), mentionne et explique minutieusement comment des auteurs comme Julius Evola (tout naturellement) ou George Dumézil sont récupérés par certains groupes radicaux, mais l'analyse des récits mythiques est mise de côté. À l'inverse, on lit parfois dans des notes ou dans une préface comment tel ou tel récit a été récupéré par un mouvement politique, mais on ne comprend pas toujours pourquoi. Une part de la difficulté tient au vague du problème. Ce nouvel héroïsme et cette nouvelle barbarie on les retrouve où, finalement ? – Dans tous leurs traits ? Nulle part. Aucun texte ne peut servir de point de référence à partir duquel on tirerait toutes les observations pertinentes en la matière. D'autant plus que, comme je l'écrivais, il ne faut pas négliger le nombre bien plus grand de personnes qui se passionnent de mythes et de héros sans chercher pour autant à réintroduire les ordres de chevalerie dans la société (voir par exemple, David Graeber dans *The Utopia of Rules*, Londres, Melville House, 2016). La série de tropes que je m'appête à répertorier en vrac n'engage concrètement qu'un petit groupe d'auteurs et d'intellectuels qui prennent un peu trop au sérieux les « leçons » de la mythologie. Malheureusement, bien qu'en marge (je ne suis pas convaincu qu'il soit en marge), ce discours n'exerce pas moins son charme auprès de certains individus désespérés ou en quête de sens, pour la plupart des hommes. À plusieurs égards, l'univers symbolique que je vais essayer de partiellement reconstituer décrit ce qui pourrait passer pour un fantasme de virilité. Prises chacune en soi, ces sous-sections paraîtront ridicules ou bizarres ; parfois elles seront contradictoires. Il faut imaginer un discours sur l'héroïsme qui les combine au fil des siècles dans un nombre sans fin de permutations, au nom de Nietzsche, Eliade et Jung. Je regroupe des auteurs qui, sans toujours avoir étudié de près ce problème, fournissent des pistes qui me semblent précieuses. J'ajoute ces indications fastidieuses et un peu insipides parce qu'il n'est pas impossible, à la lecture de la pièce *Néron*, qu'on me soupçonne d'avoir des affinités avec certains groupes radicaux. Personnellement, je ne crois pas que ce soit vrai, mais si c'est effectivement le cas, ce sera parce que la pièce reprend certaines des topiques présentées ci-dessous. Je donne, en somme, quelques munitions à mes critiques. Comme je suis un rat de bibliothèque et que ce travail suppose une certaine culture qui n'est plus vraiment en vogue, je me suis convaincu aussi que j'étais un des rares à pouvoir le mener.

6.2 Épée et lettre. L'homme socratique pense ; l'aristocrate du vouloir agit (ou se laisse agir). La civilisation produit des citoyens faibles adeptes de théories qui se plient aux règles ; le nouvel héros prend plaisir à bafouer ces règles et s'abandonne à sa nature. C'est un esprit libre. D'un côté la raison, les ratiocinations, l'atermolement, l'indécision ; de l'autre l'instinct, la prise de décision, la vitesse de réaction. Ces oppositions, reportées par des auteurs comme Dostoïevski et Nietzsche, finissent inévitablement par opposer (malgré James Bond) le fonctionnaire aux hommes d'action. Avec un peu d'ingénuité, on ira plus loin qu'eux et on suggérera que le héros par excellence se doit de dédaigner la philosophie, les lettres et de ne pas réfléchir. Cette idée n'a rien de particulièrement original : elle flattait l'orgueil de la noblesse française par exemple, à une époque où l'Italie commençait à redécouvrir les raffinements de l'art de la Renaissance. Quelques siècles plus tard, cette croyance se traduit dans l'interdit ou le mépris qui entourera la parole. La société libérale produit des plaisantins qui se dépensent en mensonges et en paroles. Le détenteur de probité, en ce sens, le héros, sera celui qui se tait. Par stoïcisme et par noblesse, d'abord :

Gémir, pleurer, prier est également lâche.
 – Fais énergiquement ta longue et lourde tâche
 Dans la voie où le Sort a voulu t'appeler,
 Puis après, comme moi, souffre et meurs sans parler¹⁴³⁹.

Dans son traité sur l'héroïsme, Carlyle pousse la logique à l'absurde¹⁴⁴⁰. Le héros, par définition, est un homme, et un homme de peu de mots.

A man rather taciturn in speech; silent when there was nothing to be said; but pertinent, wise, sincere, when he did speak; always throwing light on the matter. This is the only sort of speech worth speaking! (p. 21).

Mahomet, Cromwell, Napoleon: all the Great Men I ever heard of have this as the primary material of them. Innumerable commonplace men are debating, are talking everywhere their commonplace doctrines, which they have learned by logic, by rote, at second-hand: to that kind of man all this is still nothing. He must have truth; truth which *he* feels to be true (p. 76).

¹⁴³⁹ Alfred de Vigny, *Poèmes antiques et modernes. Les Destinées*, Paris, coll. « Poésie /Gallimard », 1973, p. 185.

¹⁴⁴⁰ Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, *op. cit.* Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

We need forever, especially in these loud-shrieking days, to remind ourselves of that. A man who cannot *hold his peace* till the time come for speaking and acting, is no right man (p. 77).

[Sur Cromwell] He disregarded eloquence, nay despised it and disliked it; spoke always without premeditation of the worst he was to use (p. 92).

Most rude, chaotic, all these Speeches are; but most earnest-looking. You would say, it was a sincere helpless man; not used to *speak* the great inorganic thought of him, but to act it rather ! (p. 97).

Après Carlyle, Oswald Spengler :

Les grands hommes d'État ont coutume d'agir immédiatement, par un sens sûr des réalités. Action si évidente pour eux que la possibilité de réfléchir à ces concepts généraux fondamentaux ne leur vient pas du tout à l'esprit, à supposer que ces concepts en général existent. Ils savaient de tout temps ce qu'ils avaient à faire. Une théorie de cette action ne répondait ni à leur génie ni à leur tour. Mais les penseurs de profession, qui avaient le regard dirigé sur les réalités créées par les hommes, étaient intérieurement si éloignés de cette action qu'ils se perdaient en spéculations abstraites, de préférence sur des formes mythiques comme la Justice, la Vertu, la Liberté, fixant ainsi sa mesure à l'événement historique du passé et surtout de l'avenir. Ces spéculations leur faisaient oublier finalement le rang des purs concepts et ils en venaient à se convaincre que la politique avait pour but de former le cours du monde d'après une recette idéale. Comme une idéalisation pareille ne s'est jamais produite nulle part, l'action politique leur apparut si mince en regard de la pensée abstraite qu'ils se disputaient dans leurs livres pour savoir s'il existe en général un « génie de l'action¹⁴⁴¹ ».

Le héros, donc, ne parle pas et ne réfléchit pas, ce qui fait de lui l'homme d'action par excellence. Pour reprendre Charles de Gaulle (qui se voulait trappiste) : « En fait, aucun de ceux qui accomplirent de grandes actions ne les ont dirigées dans le bavardage¹⁴⁴² ». Le héros grogne, il hoche de la tête, il parle en monosyllabes¹⁴⁴³. Les formalités lui déplaisent et son autorité est toute silencieuse. Le plus souvent, il ne fait qu'un avec son arme, ce qui explique sa force exceptionnelle et son adresse au combat. En un mot : c'est une brute. Mais une brute altruiste. Contrairement aux philosophes, aux penseurs et aux artistes, le héros est né avec une forte prédisposition pour

¹⁴⁴¹ Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, trad. de M. Tazerout, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées », 1948, vol. 2, p. 404.

¹⁴⁴² Charles de Gaulle, *Le Fil de l'épée*, op. cit., p. 76.

¹⁴⁴³ On pense ici à Thorgal dans la bande dessinée du même nom, à Geralt dans la série de livres *The Witcher* d'Andrzej Sapkowski et (surtout) au Guts du manga *Berserk* de Kentaro Miura. Les références aux mangas et aux bandes dessinées ne figureront pas dans la bibliographie. Je n'ai pas les livres avec moi et certains titres font plusieurs dizaines de volumes. Pour leur ancêtre, voir *Conan le barbare* de Robert E. Howard.

l'honneur et la justice. Pour lui ce ne sont pas que des mots, justement, mais bien des forces de la nature. Par conséquent, il sera naturellement amené à combattre du bon côté. Il sauvera la demoiselle et la demoiselle se liera à lui sans qu'il ait besoin de dire quoique ce soit.

Magicien, guerrier, voleur ; intellect, vigueur, agilité. L'imaginaire populaire aime attacher des types aux facultés, quitte à suggérer que certaines d'entre elles sont incompatibles. Une équipe d'aventuriers sera naturellement composée d'individus qui se complètent et se fondent dans une parfaite unité (les Pandavas). Pour l'instant, contentons-nous de commenter l'idée qui veut que le guerrier ne sache pas manier la plume et que l'homme de lettres ne sache pas manier l'épée. Elle est étrange. Au Japon, par exemple, Miyamoto Musashi, le plus célèbre des samouraïs, la récuse dans son traité *The Book of Five Rings* : « It is said that the warrior's is the twofold Way of pen and sword, and he should have a taste for both Ways¹⁴⁴⁴ ». Ariwara no Narihira, le héros des *Tales of Ise* (qui influencera James Joyce), maniait la parole et les prouesses militaires¹⁴⁴⁵. Le Perceval de Chrétien de Troyes est puni pour avoir refusé de prendre la parole. Il est porté vers l'action, mais c'est aussi un idiot. Väinämöinen, le héros malheureux du *Kalevala*, est un vieux sage qui se prête à des joutes de chants incantatoires¹⁴⁴⁶. Enfin, comme dernier exemple, on songe à Egill de la *Saga d'Egill, fils de Grimr le Chauve* dans les *Sagas islandaises*. Comme l'écrit Régis Boyer, « Egill est un viking et correspond bien à l'idée que se fait du viking notre impénitente imagination romantique. Mais, il faut insister, il est tout autant un poète, et peut-être un poète avant tout, si, comme je l'ai suggéré plus haut, c'est à partir des œuvres d'Egill que s'est édifiée la saga¹⁴⁴⁷ ».

¹⁴⁴⁴ Miyamoto Musashi, *The Book of five rings*, trad. de Victor Harris, Londres, Acturus 2018, p. 44. Sur Musashi lire l'excellent manga *Vagabond* de Takehiko Inoue.

¹⁴⁴⁵ *Tales of Ise*, trad. de Peter McMullan, Londres, Penguin, 2016.

¹⁴⁴⁶ Elias Lönnrot, *Le Kalevala*, trad. de Gabriel Rebourcet, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 35-53 (chant 3).

¹⁴⁴⁷ *Sagas islandaises*, op. cit., p. 1513. Les écrits de Régis Boyer sont des boussoles. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

Egill, comme le berserker, est possédé par l'inspiration sacrée d'Ódinn, l'*ódr*, ce qui lui permet de déclamer des vers (des *drápa*) aux propriétés magiques. En tant que scalde, il connaît le langage des runes. Contre Bàdr qui cherche à l'empoisonner, le guerrier sort son couteau et grave sur la corne en déclamant : « Gravons des runes sur la corne, / Rougissons de sang les signes ; / Je choisis ces mots pour le bois / Des racines des oreilles de la bête sauvage ; / Buvons à loisir la liqueur / De la serve accorte ; / Voyons le bien que nous fera / La bière que Bàdr signa » (p. 58).

6.3 L'honneur et la chevalerie. Tous les auteurs conservateurs que j'ai cités se réfèrent au Moyen Âge pour décrire une société parfaite, c'est-à-dire une société bien ordonnée où l'argent n'a pas encore dénaturé les rapports entre les individus et où la justice n'est pas encore le produit de procédures abstraites mais s'accomplit naturellement et spontanément, en suivant le droit divin. Les portraits idylliques sont trop nombreux pour que je les rapporte. On citera Edmund Burke, à titre d'exemple :

This mix of opinion and sentiment had its origin in the ancient chivalry; and the principle, though varied in its appearance by the varying state of human affairs, subsisted and influenced through a long succession of generations, even to the time we live in. If it should ever be totally extinguished, the loss I fear will be great. It is this which has given its character to modern Europe. It is this which has distinguished it under all its forms of government, and distinguished it to its advantage, from the states of Asia, and possibly from those states which flourished in the most brilliant periods of the antique world. It was this, which, without confounding ranks, had produced a noble equality, and handed it down through all the gradations of social life. It was this opinion which mitigated kings into companions, and raised private men to be fellows with kings. Without force, or opposition, it subdued the fierceness of pride and power; it obliged sovereigns to submit to the soft collar of social esteem, compelled stern authority to submit to elegance, and gave a domination vanquisher of laws, to be subdued by manners¹⁴⁴⁸.

En reprenant une fois de plus Spengler, on dira que la société libérale est une civilisation en déclin, tandis que le Moyen Âge offre le témoignage d'une communauté culturelle en plein essor. Le Moyen Âge est l'époque de l'intériorité, de la culture ; la civilisation, celle des recherches

¹⁴⁴⁸ Edmond Burke, *Reflections on the Revolution in France and Other Writings*, éd. de Jesse Norman, Everyman's Library, 2015, p. 490-491.

dégradantes du gain : « Culture et Civilisation – c’est le corps vivant d’une psyché et sa momie. [...] L’homme de culture a sa vie dirigée vers le dedans, celle du civilisé se dirige vers le dehors, dans l’espace, parmi les corps et les “faits”. Ce que l’un sent comme destin, l’autre le comprend comme enchaînement de causes et d’effets¹⁴⁴⁹ ». La ville du Moyen Âge rayonne de piété et de dévotion pour Dieu, le roi ou l’empereur ; la ville de la civilisation est pleine de bourdonnements, de saletés et de crimes. Aleko dans *Les Tziganes* de Pouchkine :

Que regretter...? Si tu savais
 L’esclavage étouffant des villes !
 Derrière leurs murs élevés
 Languissant tant de gens serviles,
 Ignorant les senteurs des prés,
 Comme la fraîcheur matinale,
 Honteux d’aimer et toujours prêts
 À délaisser leur idéal,
 Trafiquant de leur liberté,
 S’inclinant devant les idoles ;
 Argent et chaînes les enjôlent.
 Qu’ai-je quitté ? Des vanités,
 Les tourments de la trahison,
 La persécution des masses,
 Des préjugés, le talion,
 Un déshonneur brillant ? J’en passe...¹⁴⁵⁰.

¹⁴⁴⁹ Oswald Spengler, *op. cit.*, vol. 1, p. 335. Voir aussi George Simmel, *Philosophie de l’argent*, trad. d’Alain Deneault, Paris, Allia, 2019, p. 43 : « Au Moyen Âge, l’homme se trouve dans une appartenance qui le soude à une communauté ou à une propriété terrienne, à une féodalité ou à une corporation ; sa personnalité se fondait dans les sphères d’intérêts sociales ou matérielles, et ces dernières tiraient en retour leur caractère des personnes qui en étaient directement les porteuses. Cette unité, les temps modernes l’ont détruite ». En fait, comme l’a écrit Weber, c’est à partir du Moyen Âge que naissent les villes « modernes ». Voir Max Weber, *La Ville*, trad. de Philippe Fritsch, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 58-59 : « C’est ainsi que la bourgeoisie urbaine usurpe la levée du droit féodal ; et ce fut la plus grande innovation révolutionnaire des villes occidentales du Moyen Âge par rapport à toutes les autres. C’est dans les villes d’Europe centrale et septentrionale qu’apparut la célèbre maxime : “L’air de la ville rend libre”, c’est-à-dire qu’après un certain délai, en général relativement court, le maître d’un esclave ou d’un serf perdait le droit d’avoir recours à lui comme individu subordonné à son pouvoir. Ce principe entra dans les mœurs à des degrés très divers. Par ailleurs, très souvent, les villes durent promettre de ne pas accueillir de serfs et, en cas de restriction alimentaire, elles en venaient à considérer cette contrainte comme bienvenue ». Voir aussi, p. 64-65, p. 88-89 et p. 195. D’où en quelque sorte, dans les auteurs de la révolution conservatrice allemande, moins le renvoi à la ville du Moyen Âge qu’au travail de la terre. Pour du Kafka au Moyen Âge, lire roman de Heinrich von Kleist *Michael Kohlhaas* dans *Romantiques Allemands*, éd. de Maxime Legendre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1. Comparer Walt Whitman avec *Cosmopolis* de Don DeLillo.

¹⁴⁵⁰ *Anthologie de la poésie russe*, éd. de Karnia Granoff, Paris, Gallimard, coll. « Poésie /Gallimard », 1993, p. 93. Voir aussi Émile Verhaeren, *Les Campagnes hallucinées. Les Villes tentaculaires*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie /Gallimard », 1982, p. 24 : « C’est la ville tentaculaire, / La pieuvre ardente et l’ossuaire / Et la carcasse solennelle. » ; « O les siècles et les siècles sur cette ville, / Grande de son passé / Sans cesse ardent – et traversé, / Comme à cette heure, de fantômes ! / O les siècles et les siècles sur elle, / Avec leur vie immense et criminelle / Battant – depuis quels temps ? – Chaque demeure et chaque pierre / De désirs fous ou de colères carnassières ! » (p. 92).

Le chevalier est le héros désintéressé du Moyen Âge. Loyauté, gloire, honneur et amour : il ne jure que par ces quatre mots¹⁴⁵¹. Il résiste au vice, il ignore les tentations. Cette confrérie d'armes transcende les frontières :

La chevalerie apparaît au contraire comme une communauté supraterritoriale et supranationale dont les membres, s'étant consacrés au sacerdoce militaire, n'avaient plus de patrie et devaient être fidèles, non à une personne, mais, d'une part, à une éthique ayant pour valeurs fondamentales l'honneur, la vérité, le courage et la loyauté et, d'autre part, à une autorité spirituelle de type universel, qui était essentiellement celle de l'Empire¹⁴⁵².

Dans le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach : « Be both poor and rich appropriately: if a lord squanders, that is not lord like; if he hoards treasure too much, that is dishonour also¹⁴⁵³ ». Le chevalier n'est pas un gueux franciscain qui se complaît dans sa misère. Le décorum exige qu'il puisse se procurer des armes et les entretenir. Mais en général ce qu'il acquiert dans ses campagnes l'intéresse moins que de ne pas avoir dérogé au code. Le Perceval de Chrétien de Troyes renvoie un à un les objets et les prisonniers de ses conquêtes à la cour du roi Arthur. Le butin n'a de valeur que parce qu'il accroît le prestige¹⁴⁵⁴.

¹⁴⁵¹ Max Weber, *La Domination*, trad. d'Isabelle Kalinowski, Paris, La Découverte, 2015, p. 259 : « Le féodalisme, en particulier sous la forme de la vassalité libre et surtout du système des fiefs, en appelle à l'«honneur» et à la «loyauté» personnelle, librement garantie et respectée, comme mobiles constitutifs de l'action ».

¹⁴⁵² Julius Evola, *Révolte contre le monde moderne*, *op. cit.*, p. 129.

¹⁴⁵³ Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, trad. de Helen M. Mustard et Charles E. Passage, New York, Vintage, 1961, p. 94.

¹⁴⁵⁴ Max Weber, *op. cit.*, p. 261 : « Au sein de la chevalerie occidentale et de la vassalité japonaise, la convention du statut aristocratique, avec son sentiment plus strict de sa distance et de sa dignité, a imposé des limites plus étroites à cette liberté que la démocratie (relative) des citoyens hoplites. Dans la vie de ces couches de chevaliers, le «jeu» jouait inévitablement le rôle d'une affaire extrêmement sérieuse et importante, aux antipodes de toute action économique rationnelle, laquelle représentait pour lui une entrave. La parenté avec la conduite de vie artistique qui en résultait se nourrissait directement de l'état d'esprit «aristocratique» de la couche dominante féodale. Le besoin d'«ostentation», d'éclat extérieur et de faste imposant, le besoin de se doter, dans son train de vie, d'objets de consommation qui ne trouvent pas leur raison d'être dans une «utilité» et sont inutiles au sens d'Oscar Wilde, autrement dit «beaux», naissent [...] en premier lieu du besoin de prestige lié au statut social, comme instrument de pouvoir éminent pour l'affirmation d'une position dominante, par la suggestion exercée sur les masses. Le «lux» au sens du refus d'une orientation à finalité rationnelle de la consommation ne représente pas, pour les couches féodales, du «superflu», mais un moyen d'auto-affirmation sociale ». Max Weber décrit un idéaltype.

Le chevalier se présente dans la tête des auteurs amateurs de Moyen Âge et de mythe comme le miroir inversé de l'avarice et de la bourgeoisie. Que disent les textes ? En général, les chroniqueurs et les historiens du Moyen Âge n'auront pas la même indulgence que les romanciers. La plupart des chevaliers sont des mercenaires qui offrent leurs services au meilleur débiteur. Comme le déplore Joinville : « [Q]uelques-uns de mes chevaliers me dirent savoir que, si je ne me procurais pas des fonds, ils me laisseraient¹⁴⁵⁵ ». L'émerveillement face à la richesse, le goût du pillage et de la conquête du butin ont toujours passionné le soldat, qu'il soit chevalier, templier, croisé, etc. On peut donner comme exemple Robert de Clari, sur les pèlerins des croisades qui arrivent à Venise : « Quant li pelerin furent tout assamblé en Venice, et ils virent la riche navie qui faite estoit, les riches nefes, les grands dromons et les uissiers à mener les chevaus, et les galies, si s'en merveillirent molt, et de la grant richesse qu'il trouverent en la ville¹⁴⁵⁶ ». On peut aussi rapporter ces lignes de Villehardouin sur les soldats chrétiens qui s'engagent dans la quatrième croisade, à la seule condition qu'ils reçoivent leur juste part :

Et tant ferons bos plus que nos mettrons cinquante galées armées por l'amor de Dieu, par tele convenance que, tant com nostre compaignie durra, de totes conquestes que nos ferons de terre ne d'avoir, par merre ou par terre, la moitié en aurons, et vos l'autre (p. 92).

Villehardouin encore, après la conquête, pendant le sac de Constantinople, fasciné à la vue de tant de richesses :

Lors parlèrent cil de l'ost ensemlle et pristrent conseil coment ils se contiendroient. Assez i ot parlè et avant et arrière ; mais la somme del conseil fut tele que, se Dieu donoit qu'il entrassent en la ville à force, aus toz li gaainz qui y seroit faiz, seroit apportez ensemble et departiz comunelment si com il devroit ; et se il estoient poesteif de la cité, six homes seroient pris de François et six de Veniciens ; et cil jureoient sor sains que il esliroient à empereor celui que il cuideroient qui fust plus à profit de la terre (p. 134-135).

Chascund garni le chastel qui li fu renduz de sa gent, et fist le trésor garder ; et les autres gens qui furent espandu parmi la ville, gaaignièrent assez ; et fu si granz li gaainz faiz que nus ne vos

¹⁴⁵⁵ Joinville, *Vie de saint Louis*, éd. de Jacques Monfrin, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 1995, p. 227.

¹⁴⁵⁶ Robert de Clari dans *Historiens et chroniqueurs du Moyen Age*, Paris, éd. d'Albert Pauphilet, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, p. 12. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

en sauroit dire la fin, d'or et d'argent, et de vaissellement et de pierres precieuses, et de samiz er de dras de soie, et de robes vaires et grises et hermines et toz les chiers avoirs qui onques furent trové en terre¹⁴⁵⁷ (p. 138).

Roger Caillois, en commentant les batailles livrées sur le continent européen pendant le Moyen Âge, remarque qu'elles se déroulaient le plus souvent comme un simulacre de violence : « En général, les batailles ne sont pas meurtrières : il arrive qu'on ne perde ni un homme ni un cheval. La guerre entreprise qu'on adjuge, qu'on afferme. Les mercenaires se battent mollement et désertent à la première occasion¹⁴⁵⁸ ». Derrière la formalité des règles et de l'honneur, se jouait le plus habituellement une lutte « qui, à côté d'une rivalité proprement chevaleresque, fai[sait] une large place à une surenchère d'astuce et de perfidie, quand ce n'est pas à la simple concurrence de fonds qui ne paraissent même pas avoir été secrets¹⁴⁵⁹ ». George Duby, dans son étude minutieuse de la *Philippide* et du Dimanche de bouvines, observe des faits analogues. Le tournoi est « une décharge gratuite de l'agressivité, comme sa nécessaire projection ludique¹⁴⁶⁰ ». Si, de fait, il permet à quelques braves de prouver leur prouesse et de se délivrer des liens contraignants du lignage et de l'amitié, il n'en reste pas moins que la guerre des chevaliers relève moins de l'exploit que de la recherche de la justice : « Non point "ostentation" et poursuite de vaine gloriole, mais usage nécessaire de la force contre une ennemi du bien qui se dérobe¹⁴⁶¹ ». Concrètement, le conflit a des allures d'affaires : « Toute action d'envergure risque donc à tout

¹⁴⁵⁷ Sur la première croisade, voir les portraits peu flatteurs de Robert Guiscard et Bohémond de Tarente dans *L'Alexiade* d'Anne Comnène, trad. de Bernard Leib, Paris, Les Belles Lettres, 2019. Godefroy de Bouillon est jugé moins sévèrement. Kleist, qui, dès son plus jeune âge, avait le don des grands projets, a écrit une tragédie sur Robert Guiscard qu'on peut retrouver dans *Théâtre complet*, trad. de Ruth Orthmann et Éloi Recoing, Arles, Actes Sud, 2001. Nous n'avons que des fragments. Insatisfait, Kleist aurait détruit le manuscrit. C'est dommage. La scène rappelle Alexandre le Grand et ses troupes avant la conquête de l'Inde.

¹⁴⁵⁸ Roger Caillois, *Bellone ou la pente de la guerre*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2012, p. 33.

¹⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 59.

¹⁴⁶⁰ Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1973, p. 113.

¹⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 137.

moment d'être interrompue par le déploiement du pillage, par l'irrésistible tentation de ne rien laisser saisir par autrui » ; « La guerre n'est pas un tournoi c'est une affaire. On n'y risque rien pour la gloire. Chacun se garde de démesure et, lorsque la cueillette a été bonne, se montre pressé surtout de rentrer¹⁴⁶² ».

Le Moyen Âge exalté par Edmund Burke et d'autres n'a jamais existé. C'est une création livresque qui repose sur la nostalgie d'une société bien ordonnée¹⁴⁶³. L'épopée occulte la réalité en faisant de la bataille une ordalie métaphysique susceptible de mettre fin à la croisade permanente des forces du bien contre le mal. Philippe roi de France arrive sur place déguisé en Énée. Le triomphe à Bouvines devient récit national¹⁴⁶⁴.

6.4 Le guerrier. Deux histoires de guerrier. La première dans *Anabase* de Xénophon, sur Cyrus : « Quand l'âge lui permit, il se montra passionné pour la chasse, passionné aussi, en face des bêtes sauvages, pour le danger. Un jour un ours se jeta sur lui : il n'eut pas peur, chargea la bête, fut désarçonné par elle, en reçut des blessures dont il portait des cicatrices, mais finalement il la tue¹⁴⁶⁵ ». La deuxième dans *La Geste des Danois* de Saxo Grammaticus, sur Gram : « Aux précepteurs qui l'élevaient très consciencieusement, il avait en effet demandé la permission

¹⁴⁶² *Ibid.*, p. 139 et p. 143. Voir dans *Raoul de Cambrai*, trad. de William W. Kisler, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 1996, p. 267 : « La vaillance chevaleresque et la bravoure ne valent pas un gant, à mon avis, si le bon sens manque. Nous aurons gagné un butin riche et important si seulement nous arrivons maintenant à nous échapper ».

¹⁴⁶³ Pour Burke, il va de soi que le Moyen Âge est une grande époque parce que le peuple, le tiers état, se tient tranquille. C'est comme si ce mirage du beau et lisse Moyen Âge un avec la chrétienté n'avait jamais connu de guerres paysannes, des mouvements millénaristes, etc.

¹⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 199.

¹⁴⁶⁵ Xénophon, *Anabase*, trad. Paul Masqueray, Paris, Lettres de Poche, coll. « Classiques en poche », 2011, p. 79. Une note de l'édition renvoie à Hérodote, *Enquêtes*, éd. d'Andrée Barguet Paris Gallimard, coll. « Folio », 1985, vol. 1, p. 114 : « Ils jugent du mérite d'un homme d'abord à sa valeur guerrière, puis au nombre de ses fils ; l'homme qui peut en montrer le plus reçoit chaque année des présents du roi, car le nombre, pour eux, fait la force ».

d'assister à une partie de chasse et s'était trouvé face à un ours d'une taille inhabituelle. Bien qu'il fût sans arme, il réussit à lier l'animal avec sa ceinture et le donna à tuer à ses compagnons¹⁴⁶⁶ ».

Le guerrier naît guerrier. La confrontation avec l'ours confirme sa vocation. Enfant, il est déjà d'une taille prodigieuse, d'un appétit monstre et d'un rire de géant. Dans *Le Shahnameh* d'Abolqasem Ferdowsi, sur le grand Rostam : « The child was like a lion, a noble son, / Tall and handsome, lovely to look upon; / And all who saw the mammoth baby gazed / In wonder at him, murmuring and amazed¹⁴⁶⁷ ». D'un coup de poing, il peut, comme Porthos, abattre un bœuf. Dans *Le Cycle de Guillaume d'Orange*, Guillaume tue le mauvais vassal Arnéis d'Orléans en levant le bras : « Il remet donc son épée au fourreau, / Et il s'avance, les manches retroussées, / Lui donne un coup de son poing gauche sur le crâne, / Lève le poing droit qu'il abat sur son cou : / Il lui fracasse ainsi l'os de la nuque, / Et l'étend raide mort à ses pieds¹⁴⁶⁸ ».

Le guerrier a pour fonction de protéger le royaume. Comme le dit Guillaume : « Ma présence est absolument indispensable, / Car mon rôle est de veiller sur la douce France, / Et de porter l'oriflamme dans la bataille » (p. 371). Plus tard, dans le même livre, Rainouart, lui aussi guerrier né, quo que d'abord cuisiner de profession, refuse la prêtrise. Toute sa personne est portée vers les armes et la défense du royaume :

Mais c'est pour moi une honte intolérable
S'il me faut passer tout mon temps dans le dortoir
Et être assis ou allongé à longueur de journée.
Faites-moi tout de suite apporter mon tinel,
Avec un haubert et un heaume vert,
Car je veux revêtir immédiatement mes armes.
J'irai protéger les terres environnantes,

¹⁴⁶⁶ Saxo Grammaticus, *La Geste des Danois*, trad. de Jean-Pierre Troadec, Paris, Gallimard, coll. « L'Aube des peuples » 1995, p. 35.

¹⁴⁶⁷ Abolqasem Ferdowsi, *Sahnameh. The Persian Book of Kings*, trad. de Dick Davis, Londres, Penguin, 2016, p. 105. Comme plusieurs autres récits épiques et mythologiques, presque impossible à trouver en français. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

¹⁴⁶⁸ *Le Cycle de Guillaume d'Orange*, éd. de Dominique Boutet, Paris, Le Livre de Poche, « Lettres gothiques », 1996, p. 85. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses. Comparer avec les héros Lu Zhi-shen, Wu Song et Li Kui du roman *Au bord de l'eau* de Shi Nai-an.

Et défendre le rivage et le port (p. 517).

Le guerrier, par définition, est fidèle à la cité et au souverain qu'il sert¹⁴⁶⁹. Contrairement à celle des autres vassaux ou des malicieux conseillers qui chercheront à abuser de la confiance du roi, contrairement parfois à celle du souverain lui-même (il y a des souverains médiocres), cette loyauté est absolue. Le jeune Rostam, à la vue de son parent Sam, le souverain, se précipite à ses pieds et prête serment :

Live happily, my lord, the study root
From which I, Rostam, am the newest shoot.
I'm Sam's devoted slave, and while I live
The pleasures feasting, sleep, and comfort give
Will not beguile me. Helmets, armour, bows
That I can draw against our country's foes,
My saddle and my horse, my mace and sword,
These will be all my life, my noble lord.
My face resembles ours, and when I fight
May I resemble you in dauntless might (p. 108-109).

Le guerrier n'est pas connu pour son sens de la retenue. Ne pas parler, rester silencieux, refuser de penser lui paraît absurde. Il n'ignore ni la peur ni les larmes ; en fait, d'une transparence absolue qui confine à la simplicité, il pleure à profusion. En général, comme la malice le répugne, il est l'objet des mauvais tours que s'amuse à lui jouer ses compagnons d'armes ou ses ennemis à ses dépens. Le plus souvent il est bouillonnant de colère¹⁴⁷⁰. C'est ce qui le rend susceptible aux débordements violents. Mais sa violence n'est jamais gratuite : « Car l'ivresse guerrière du héros ne trouve pas sa fin en elle-même. [...] Le héros épique n'est pas un solitaire ou un individualiste : il tire au contraire sa force ou, par-delà la mort, sa justification de la cohésion et de

¹⁴⁶⁹ Julius Evola, *Metaphysics of War*, trad. de John B. Morgan, Arktos, 2011, p. 116 : « Warrior spirit is characterized by direct, clear and loyal relations, based on fidelity and honour and a sound instinct for the various dignities, which it can well distinguish : it opposed everything which is impersonal and trivial ». Pour un cas très ancien, voir le *Conte de Sinué* dans James B. Pritchard, *The Ancient Near East*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 5-10. Voir le protagoniste du manga *Kingdom* de Yasuhisa Hara. (Ce manga est vraisemblablement la meilleure épopée de notre millénaire.)

¹⁴⁷⁰ Voir Thor dans *Grey-beard's Poem* (p. 67-76) et *Lokasenna : Loki's Home-Truths* (p. 94-96), *The Elder Edda : A Book of Viking Lore*, éd. d'Andy Orchard, Londres, Penguin Classic, 2011.

la solidarité du groupe¹⁴⁷¹ ». Dans les récits et les mythes, le guerrier terrasse les forces maléfiques (créatures, démons, etc.) du monde qui menacent l'ordre. Il protège comme il conquiert. Sa force est civilisatrice. Rostam, comme Hercule, accomplira plusieurs « travaux » : combat contre le lion, combat contre un dragon, combat contre une sorcière, combat contre Arzhang, un adorateur du Démon blanc, combat contre le Démon blanc (dont le sang soignera la cécité du grand roi Kavus), etc., et propagera la lumière souveraine de son royaume. De la même façon, dans *Le Chevalier de la charrette*, les gens de Logres acclameront la venue de Lancelot comme celle d'un libérateur : « Seigneurs, c'est lui / qui nous sortira d'exil, / nous arrachant au grand malheur / où nous avons longtemps vécu. / Nous devons l'honorer de notre mieux / quand, pour nous tirer de prison, / il a passé et devra encore passer / par tant de lieux si dangereux. / Beaucoup lui reste à faire et il a fait beaucoup¹⁴⁷² ».

En quoi diffère cet idéal du guerrier de celui de la nouvelle barbarie ? Premièrement, darwinisme oblige, en ce que l'agressivité inhérente du guerrier n'est plus le privilège d'une poignée de héros mythiques mais une donnée de la nature. Le guerrier intègre l'espèce¹⁴⁷³.

¹⁴⁷¹ « Aspects du héros dans *Aliscans* » de Jean-Claude Vallecalle dans Jean Dufournet (dir.), *Mourir aux Aliscans*, Paris, Honoré Champion, 1993, p. 190. Aussi, Douglas Gillette and Robert Moore, *King, Warrior, Magician, Lover*, New York, HarperCollins, 1990, p. 84 : « The Warrior energy also shows what we can call a transpersonal commitment. His loyalty is to something – a cause, a god, a people, a task, a nation – larger than individuals, through that transpersonal loyalty may be focused through some important person, like a king ». Livre qui se veut très proche de Jung. Les auteurs expliquent de la manière suivante la distinction entre le guerrier et le héros : « Here is a difference between the Warrior and the Hero. The Hero, as we've said, does not know his limitations; he is romantic about his invulnerability. The warrior, however, through clarity of thinking realistically assesses his capacities and his limitations in any given situation » (p. 80). Cette distinction me semble très fortuite. Voir aussi, Nicole Loraux, « Mourir devant Troie pour Athènes. De la gloire du héros à l'idée de la cité », *Social Science Information*, vol. 17, 1978, p. 808.

¹⁴⁷² Dans Chrétiens de Troyes, *Romans*, op. cit., p. 569.

¹⁴⁷³ Les auteurs partent du *thumos* de Platon. Harvey C. Mansfield, *Manliness*, New Haven, Yale University Press, 2006, p. 206 et p. 220 : « A dog defends itself, its master, and its turf ; and *thumos* is a part of the human soul that performs the similar function of defensiveness. As a dog defends its master, so the doggish part of the human soul defends the human ends higher than itself. [...] As animal bristling, *thumos* defends the body and its environs or territory. To do so, however, it risks the very body it defends. By risking the body it rises above the body, showing, willingness to sacrifice the body, to die, for the sake of its defense. In this animal quality we see the transcendence of oneself and one's sex that we have been looking for. *Thumos*, very much embedded in nature, is the means for transcending nature ». Mansfield est un conservateur en guerre contre le féminisme. Ses livres sont parfois cités dans

Deuxièmement, en ce que cette agressivité du guerrier est l'apanage du mâle. L'homme accompli se doit d'honorer le *thumos* en lui au risque de dépérir : « Masculinity is a lifelong struggle, a gauntlet run against nature and other men to demonstrate virility and prove one's worthiness as a man in the eyes of other men. Masculinity is a challenge to honour that ends only in death – a challenge to win coupled with a guarantee that, eventually, even the best men will lose » ; « Like Odin and Thor, we know we will die, but unless we fight, we are already as good as dead. [...] Better to live vigorously, better to fight, than to simply wait for the end... in peace¹⁴⁷⁴ ». Le guerrier des récits protégeait son royaume des monstres. Cette vue est rejetée du revers de la main :

To suggest that the violence of man is employed only to *protect* or defend (order is a charming philosophical pleasantry – a just-so story to shelter women and children from the brutal truth that masculine violence is offensive as well as defensive. For the order of man to expand beyond the light of a single campfire, it must be directed outward to impose that order on an ever greater territory. The creation of order is inherently aggressive. [...] Warriors may be champion of a particular order, but to do what they do, they must also become agents of chaos to other men and natural creatures. In battle, they take on the aspect of death and aim to incite terror in their enemies and all those who resist or oppose their order. They must transform themselves into fearsome creatures¹⁴⁷⁵.

La communauté à laquelle s'affilie le guerrier n'est pas un royaume ou une nation, mais la tribu et la meute. La tribu et la meute forment les groupes idéaux du guerrier mâle, comme l'écrit Jack Donovan, l'un des écrivains de la nouvelle droite américaine : « If you want to follow The Way of Men, if you want to advance a return to honour and manly virtue, if you want to steel yourself

les cercles de la nouvelle droite américaine. Pour une critique, consulter l'article de Martha C. Naussbaum, <https://newrepublic.com/article/64199/man-overboard>.

¹⁴⁷⁴ Jack Donovan, *Becoming a Barbarian*, op. cit., p. 19. Voir aussi du même auteur, *The Way of Men*, p. 60 : « Flamboyant dishonour is an openly expressed lack of concern for one's reputation for strength, courage and mastery within the context of an honour group comprised primarily of other men ».

¹⁴⁷⁵ *Idem*, *Fire in the Dark*, op. cit., p. 126. Donovan prend soin d'ajouter, p. 137 : « Too much rage, nurtured for too long, can become poisonous and destructive to the man himself, and often leads to pointless and unhinged recklessness ». Dans le milieu militaire, on trouve Steven Pressfield, *The Warrior Ethos*, New York, Black Irish Entertainment LLC, p. 77 : « But the Warrior Ethos commands that brut aggression be tempered by self-restraint and guided by moral principle ».

against an uncertain future – start a gang¹⁴⁷⁶ ». La chasse n'est plus un passe-temps mais un art de vivre. Pour qu'une tribu de mâles puisse survivre elle doit être prête à tuer ses ennemis. La justice et le bon droit sont des termes vides. Seule compte la meute : « However, becoming a barbarian means being willing to take ruthlessly from others when necessary or advantageous. A barbarian is ready to plunder for him and his. Unfairness and the feelings of outsiders can be of no more concern than the feelings of a slaughtered pig. What matters is the bacon¹⁴⁷⁷ ».

Dans d'autres cas, la meute est proscrite. Le guerrier ne défend alors que sa propre carcasse.

Il a pour loi la prédation :

The free man is a warrior, and only a man of war is a real man. [...] Only the warrior is a free man. The only right government is military government, and every other form is both hypocritical and destructive of true freedom. [...] And what is the pirate but the original form of the free man and of all ascending life! [...] The predator is always the more intelligent animal. In every decision to become a hunter or pirate, a man or a people is showing great daring and embarking on great freedom. Hero is not slave to the many, who sacrifices himself for them; the common man is awed by this kind of "sacrifice"; because they would never do this for themselves or others. But this is hero reduced to faithful dog. Wolf seeks not to "sacrifice" anything; but to discharge its powers over territory¹⁴⁷⁸.

Elias Canetti, dans des écrits sur un autre sujet, a qualifié ce nouvel *ethos* guerrier de « mythe du survivant ». Le survivant ne jure que par sa puissance. Il s'affirme en tuant ses ennemis : « Le sentiment de force qui vient d'être en vie contrairement à eux est plus fort que toute affliction.

¹⁴⁷⁶ Jack Donovan, *op. cit.*, p. 162. Dans *Becoming a Barbarian*, *op. cit.*, p. 152 : « By committing yourself completely to a tribal group, others will become outsiders to you, and you will become an outsider to them. To become a barbarian is to live outside the boundaries of the Empire's laws and morality. They will call you an outlaw, a criminal, a "bad guy". You will become a wolf to them. You must be willing to accept that, and wear the head of the wolf proudly and defiantly. You will be a wolf to them because you are a wolf for your people, your pack, your tribe ». Voir aussi Ryan Landry, *Masculinity Amidst Madness*, Sheridan, Terror House Press, 2020, un autre livre de la nouvelle droite : « A *Männerbund* is a group of men that is organized and aligned with male instincts and drives. The size of the group does not matter. What matter is commitment to each other and shared goals. A *Männerbund* can dream up ideas, effectively execute plans, and create civilized space for order to form. Only from order can freedom grow ». Landry, comme plusieurs autres, se réfèrent presque constamment à Donovan.

¹⁴⁷⁷ Jack Donovan, *Becoming a Barbarian*, *op. cit.*, p. 123.

¹⁴⁷⁸ *Bronze Age Mindset*, *op. cit.*, p. 112 et p. 122. Le livre est anonyme, comme je l'ai indiqué plus haut.

C'est un sentiment d'élection¹⁴⁷⁹ ». Cette jouissance se transforme en passion. Il se laisse alors entraîner dans la valse morbide du meurtre, dans l'effort répété de se prouver à soi qu'il a survécu.

6.5 Le roi. Après la bataille de Kurukshetra, Yudhishtira, l'aîné des Pandavas, approche l'immortel Bhishma, son grand-père, étendu sur le sol, proche de la fin, et lui demande des conseils sur l'art de régner. Inévitablement, les questions portent sur l'importance et la fonction du roi.

All goes ill in the with no king [...] the king prevents all that is evil and promotes all that is good; the king is a great deity in the form of a man, taking on different divine aspects as he performs his different duties. A wise man never opposes his king, who is the heart of his subjects, and who, after ruling well, earns an honoured place in Indra's heaven. [...] The king is not a product of time; he determines it. He creates a Kṛta Age if he enforces punishment in full, a Tetra Age if he abandons a quarter of it, Dvapara Age if he abandons a half, and a Kali Age if he abandons it completely; after death, he will gain rewards appropriate to the Age he brought into being¹⁴⁸⁰.

Le roi fonde un monde ; il crée l'ordre nécessaire à la vie. Le roi transmet et incarne la loi qu'il enseigne à ses sujets. Il est uni au territoire qu'il délimite et qu'il protège : « “World” is defined as that part of reality that is organized and ordered by the King. What is outside the boundaries of his influence is non-creation, chaos, the demonic, and non-world¹⁴⁸¹ ». Un roi malade équivaut à une terre malade ; un roi faible ou lâche menace la vie de tous ses sujets¹⁴⁸². Un roi

¹⁴⁷⁹ Elias Canetti, *Masse et puissance*, op. cit., p. 242.

¹⁴⁸⁰ Vyasa, *The Mahābhārata*, op. cit., p. 608-609. On lit dans un commentaire du *Bhagavad-Gita*, éd. d'A.C Bhaktivedanta Swami Pabhapada, Bhaktivedanta Book Trust International, 1983, p. 378-379 : « Amongst the human beings, the king is the representative of Kṛṣṇa because Kṛṣṇa is the maintainer of the universe, and the kings, who are appointed on account of their godly qualifications, are maintainers of their kingdoms, Kings like Mahārāja Yudhishtira, Mahārāja Parīkṣit and Lord Rāma were all righteous kings who always thought of the citizen welfare. In Vedic literature, the king is considered to be representative of God. In this age, however, with the corruption of the principles of religion, monarchy decayed and is now finally abolished ». Lire aussi « Le pays sans roi » dans le *Rāmāyaṇa*.

¹⁴⁸¹ Douglas Gillette and Robert Moore, *King, Warrior, Magician, Lover*, op. cit., p. 52. Bien entendu, pour ces auteurs, ce « hors monde », ce chaos est d'essence « féminine ».

¹⁴⁸² Voir les analyses érudites et brillantes de Dominique Boutet dans *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, Paris, Honoré Champion, 1992. Le bon guerrier, en général, tance son roi et le ramène au droit chemin. Lire Starcatherus dans *La Geste des Danois*, op. cit., de Saxo Grammaticus, p. 262-277. Un commentaire de Georges Dumézil, *Mythe et Épopée*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1995, p. 717 : « Cette défense passionnée, agressive, de la dignité royale est vraiment fondamentale dans le personnage ».

assassiné signe la fin non d'une dynastie mais d'une époque et d'une culture. Le *Shahnameh* de Ferdowsi se conclut par la mort ignoble d'Yazdegerd, lâchement assassiné par un meunier.

A man who understands the world soon says
There is no sense or wisdom in its ways:
If thus is how imperial blood is spilled
And innocents like Yazdegerd are killed,
The seven spheres grow weary of their roles –
No longer do they cherish mortal souls.
The heavens mingle their malevolence
With kindness in ways which makes no sense,
And it is best if you can watch them move
Untouched by indignation and by love (p. 957).

L'infâme usurpateur Mahuy ordonne qu'on jette la dépouille dans la rivière. Le corps est recueilli par deux ascètes :

He saw the naked body floating there, and ran horrified back to the monastery door, where he told the other monks what he had seen. "The king is lying naked and drowned in the Zarq mill pond", he said, and monks and priests came running from the monastery doors, crying out in grief for the king. One of them said, "No one has ever seen such an event, or heard of it, not from before the time of Jesus, that a wretched slave, a man of no account, should give a king hospitality and then murder him. May Mahuy be cursed for this! Alas for this scion of Ardeshir, for this young warlike knight! You were alive, healthy, and wise, and now you have taken new to Nushin-Ravan that you who ruled the world and sought out its crowns have been killed with a dagger plunged into your liver, and have been thrown naked into a mill pond" (p. 958).

Yazdegerd est le dernier de sa lignée. L'Empire Perse succombe à l'envahisseur musulman. *Le Shahnameh* est le récit épique d'un monde qui n'existe plus.

Un monde sans roi est un monde sans centre, voué au vide. Les traditionalistes comme René Guenon et Julius Evola le déplorent et feront de la subordination au roi la panacée aux maux de la société moderne. Le roi n'est pas seulement au haut de l'échelle sociale ; en fait, il ne se rapporte pas à une figure historique ou à un héros de légende, mais à « un principe, l'intelligence cosmique qui réfléchit la Lumière spirituelle [...] et formule la Loi (Dharma) propre aux conditions de notre monde ou de notre cycle d'existence¹⁴⁸³ ». Julius Evola, lecteur de Dante, milite au nom d'une

¹⁴⁸³ René Guenon, *Le Roi du monde*, Paris, Gallimard, coll. « Tradition », 1958, en introduction. Voir aussi, p. 70 : « En Europe, tout lien établi consciemment avec le centre par le moyen d'organisations régulières est actuellement rompu, et il en est ainsi depuis déjà plusieurs siècles ; d'ailleurs, cette rupture ne s'est pas accomplie d'un seul coup, mais en plusieurs phases successives ». Comme l'explique Stéphane François, *La Nouvelle Droite et la « Tradition »*,

idéologie « gibeline ». En restaurant l'Empire romain germanique contre l'Église, l'humanité retrouverait le principe transcendantal universel auquel il doit naturellement se soumettre¹⁴⁸⁴.

L'idée des traditionalistes est que cette loi spirituelle et royale a surgi dans le monde, avant de se disséminer et d'être oubliée. Il y aurait eu, en somme, un roi, une source (une hiérophanie, dirait Eliade, qui a lu Evola et Guenon de près) à partir de laquelle une première et authentique civilisation aurait été construite. Non pas une société primitive, mais une civilisation riche, voire plus avancée que la nôtre, une sorte de paradis où la valeur de la race n'était pas encore contaminée par des éléments étrangers et où cette aristocratie active vivait gaiment dans l'hébertude du monisme primordial. D'où les interminables hypothèses sur les Indo-Européens, les Hyperboréens, le pôle polaire¹⁴⁸⁵, les Aryens, les Aliens, etc. J'écris « interminables » parce que personne ne fait vraiment autorité, les idées les plus abracadabrantes se multiplient de livres en livres dans une foire de termes et de « preuves » archéologiques censées corroborer la secrète vérité¹⁴⁸⁶.

op. cit., p. 20 : « Le thème de la royauté sacrée est récurrent chez les traditionalistes, néo-droitiens ou non. Selon les traditionalistes donc, la royauté est universellement sacrée et la France révolutionnaire a commis un crime en exécutant son roi. Ils insistent aussi sur le fait que cette forme de royauté ne se confond pas avec la monarchie absolue, autocratique ou despotique. Cette royauté aussi se caractérise par le fait que le roi reconnaît tenir son pouvoir d'un principe divin. [...] Ce pouvoir serait conféré par un rite : l'onction, sur la tête du roi, du Saint-Chrême ».

¹⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 93. Voir Julius Evola, *Révolte contre le monde moderne*, *op. cit.*, p. 121 : « L'idéal gibelin du Saint-Empire Romain impliqua, de la façon la plus nette, d'une part, l'idée que le *Regnum* a une origine surnaturelle et une nature supra politique et universelle d'autre part, que l'empereur, en tant que *lex, animât in terris* et sommet de *l'ordinatio ad unum* [...] représente un pouvoir qui transcende la communauté dont il a la direction, de même que l'empire ne doit être confondu avec l'un des royaumes et des nations qui le composent, car il est quelque chose de qualitativement différent, antérieure et supérieure, dans son principe, à chacun d'eux ». Pour plus de détails, plonger dans les longues et élégantes descriptions d'Ernst Kantorowicz dans *Œuvres*, trad. de Jean-Philippe et Nicole Genet et Albert Kohn, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2000, p. 204, p. 219, p. 962-986. Noter que pour Evola (et pour Guenon, mais de manière moins sévère) le christianisme a abâtardi la culture occidentale. Evola et Guenon vantaient les mérites de la culture islamique, observant avec nostalgie qu'elle est l'un des derniers bastions de cette tradition immémoriale dont ils se faisaient les chantres. L'Islam, dernière religion de l'ordre et dernier vestige d'une moralité virile. Nietzsche, dans *Ecce Homo* : « Entre nous, ce ne sont même pas des hommes... Si l'islam méprise le christianisme, il a mille fois raisons : l'islam a pour condition de *vrais hommes*... » (p. 1196). Rapprocher avec Abul Hasan Ali Hasani Nadwi.

¹⁴⁸⁵ Eschyle dans *Les Choéphores*, *Tragédies complètes*, trad. de Paul Mazon, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1982, p. 343 : « Enfant, tu veux plus que l'or, plus que le bonheur suprême, le lot des Hyperboréens ».

¹⁴⁸⁶ Stéphane François, *Au-delà des vents du nord. L'extrême droite française, le pôle nord et les Indo-Européens*, *op. cit.*, p. 194 : « Evola développa l'idée d'un foyer originel, la "contrée primordiale" depuis laquelle a rayonné la Tradition primordiale. Située à proximité du pôle Nord [...], foyer de l'"initiation solaire", elle prend selon les récits qui s'y rapportent le nom de Thulé, Hyperborée, Avalon ou Asgard, et le peuple primordial, celui de l'Hyperboréen ou d'Atlante, les deux termes étant synonymes dans son esprit ». C'est dans ce cadre que Dumézil sera repris : « Si

Dumézil refusait d'avoir des disciples, il n'en fut pas moins récupéré par l'extrême droite, d'abord pour justifier l'inégalitarisme, puis comme référence pour penser à la fois la réactivation d'une religion native européenne structurée par la partition trifonctionnelle. Il le fut enfin en tant que référent pour les tentatives de définitions de la nature profonde de la civilisation européenne » (p. 141). Sur les allégeances politique de Dumézil, on peut lire la critique de Carlo Ginzburg dans *Mythes, emblèmes, traces*, trad. de Martin Rueff, Paris, Verdier, 1989. p. 332-333 : « [L]a continuité inconsciente entre mythes germaniques et aspects de l'Allemagne nazie apparaissait dans *Mythes et dieux des Germains*, comme une donnée, qui ne renvoyait ni à la race ni à l'inconscient collectif ». Attaque contre laquelle s'est défendu Dumézil dans Georges Dumézil, « Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1985, p. 987-988 : « Le lecteur de *Mythes et dieux des Germains* ne doit pas perdre de vue qu'il déchiffre la première expression, encore mal nettoyée, d'une analyse qui s'est développé ensuite à travers maints changements, pendant presque un demi-siècle. Les malformations qu'il peut déceler dans cette esquisse ne viennent pas de l'extérieur, du nazisme ou d'ailleurs, mais d'un traitement encore insuffisant de la matière ». On trouve encore plusieurs indications utiles dans le livre de Camille Tarot. J'hésite à écrire davantage sur ce sujet pour quatre raisons. La première est que je ne maîtrise pas (et ne tiens pas à maîtriser) assez les documents. Cf. *Les Mystères du nazisme : aux sources d'un fantasme contemporain* (PUF, 2015) de Stéphane François. La deuxième est que les auteurs scientifiques récusent les théories les plus enthousiastes. Voir par exemple Jared Diamond, *Le Troisième Chimpanzé*, trad. de Marcel Blanc, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 422 : « En fait, il n'y a jamais eu de population indo-européenne homogène depuis l'expansion des locuteurs du PIE, il y a cinq mille ans, et il est probable que ces derniers devaient eux-mêmes appartenir à des cultures variées, bien qu'apparentées. [...] Les locuteurs du proto indo-européen se sont simplement, par hasard, trouvés au bon endroit, au bon moment, pour acquérir tout un ensemble de techniques qui leur ont bénéficié. Grâce à ce coup de chance, leur langue maternelle a été la langue souche dont sont provenues les langues parlées par la moitié du monde aujourd'hui ». (Pour d'autres livres à ce sujet, consulter *Des Hommes, des Dieux et des Extraterrestres* (Flammarion, 1999) de W. Stockowski et *Archaeological Fantasies : How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public* (Routledge, 2006) de G. G. Fagan.) La troisième est que celles et ceux qui se portent à la défense de la thèse de la supériorité indo-européenne, aujourd'hui, ne semblent plus prendre pour point de référence Dumézil, Evola, etc. Le Canadien Ricardo Duchesne, à qui on doit le très volumineux et érudit *The Uniqueness of Western Civilization*, Londres, Brill, 2011 (interminable étude sur la prétendue supériorité aristocratique de l'ingéniosité et de l'esprit créatif européen contre les dangers du multiculturalisme et de la culture chinoise) cite Dumézil quatre fois, pour la forme, préférant de loin se ranger sous la tutelle de Hegel. Dans son deuxième livre, *Faustian Man* (abrégé du premier), Londres, Arktos, 2017, Dumézil n'est jamais mentionné. Enfin, la quatrième raison est que le traditionalisme, s'il semble avoir servi de modèle pour certains groupes radicaux en Europe, ne convaincra pas toujours les auteurs de la nouvelle droite américaine. Voir Jack Donovan, *A More Complete Beast*, op. cit., p. 75 : « There are also members of opposing "Traditionalist" groups who suffer from the very same problem. Having read some Julius Evola, they have convinced themselves that they are noble "aristocrats of the soul" by virtue of believing this alone. They believe that they are superior in some spiritual sense to the multitude simply because they recognize problems in modernity and have identified themselves with a particular set of "Traditional" solutions. This absolves the "woe-is-modernity" set from having to demonstrate their nobility, and lends itself to the petulant, priestly snobbishness of the pale and baby-armed bookworm ». Voir aussi dans *Fire in the Dark*, op. cit., p. 19 : « The threats to the survival of any manly idealism and even individual sovereignty itself – the threats to freedom – are so significant and pressing that any man who wants to waste hours and energy playing "whose ancestors were better ?" is a fool who serious men no longer have time to entertain ». Donovan, comme plusieurs autres, préfère parler du Père de famille que du Roi du monde (voir Adrian Vermeule, cela dit). Dans les mouvances racistes en Amérique du Nord, *Le Grand Remplacement* de Renaud Camus est plus cité que *Ride the Tiger* de Julius Evola, par exemple, pour qui la race est une caste spirituelle. Sinon, on se réfère clandestinement au *Turner Diaries*, etc. En général, la valeur des *memes* est jugée plus efficace que celle des essais (le groupe Groypers). Depuis Charlottesville (2017) le conglomérat *alt-right* s'est démultiplié en plusieurs groupes aux allégeances et aux intérêts multiples. « Nouvelle droite » est l'expression plus ou moins adroite utilisée sous laquelle on les regroupe. L'application mobile et plateforme Telegram est l'un de leur site préféré. Comme certaines des idées ont droit de cité dans le parti républicain, on peine à définir avec précision ce qui relève de l'hors-norme et de l'extrême. Les complots de Q-Anon et le bellicisme des Proud Boys sont beaucoup plus influents qu'on ne le croit, ce qui donne à un trumpiste (Steven Crowder, Tim Pool, etc.), pour plusieurs, des allures de modérés, et à des conservateurs religieux (Ben Shapiro, Jordan Peterson) un visage centriste, voire libéral ! Cf. *Géopolitique des extrêmes droites* (Le Cavalier Bleu, 2022) de Stéphane François.

Le roi fondateur est entre tous celui qui se rapproche le plus de Dieu¹⁴⁸⁷. Il peut prendre la forme du héros solaire. Comme le rapporte Eliade : « Les ténèbres ne sont plus valorisées comme une phase nécessaire à la Vie cosmique ; dans la perspective de la religion solaire, les ténèbres s’opposent à la Vie, aux formes et à l’intelligence. Les épiphanies lumineuses des dieux solaires deviennent, dans certaines cultures, le signe de l’intelligence¹⁴⁸⁸ ». Le héros solaire développe une relation consubstantielle avec le Soleil, source de vie et de sacré, énergie salutaire et durable. Il plonge dans la nuit des temps et ressuscite, triomphe de la mort. Il devient alors l’incarnation de l’intelligence divine.

Sénèque dans *Hercule furieux*¹⁴⁸⁹ :

Au pays où le Soleil redescend chaque soir
 Sur les rivages d’où il ramène le jour chaque matin
 Des hommes vivent dans sa lumière
 Des hommes au visage sombre
 Les Indiens du Levant
 Les Marocains du Couchant
 Célèbrent le grand courage d’Hercule
 Toute la terre raconte qu’il est un dieu (p. 496).

La paix règne
 Hercule a imposé sa civilisation
 À toutes les terres qu’entoure l’Océan
 Il a traversé les fleuves du Tartare
 Il a pacifié les Enfers
 Avant d’en repartir
 Il n’y a plus de monstre
 Plus rien à craindre nulle part
 Hercule est descendu au fond du monde
 Au-delà il n’y avait plus que le vide (p. 564).

Dans *Hercule sur L’Œta* :

Il était la beauté de notre monde
 Il était notre sauveur
 Il était l’unique

¹⁴⁸⁷ Douglas Gillette and Robert Moore, *op. cit.*, p. 49 : « The King archetype comes close to being God in his masculine form within every man ».

¹⁴⁸⁸ Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, *op. cit.*, p. 136. Voir les indications sur la Révolution d’Amarna dans James B. Pritchard (dir.), *The Ancient Near East*, *op. cit.*

¹⁴⁸⁹ Sénèque, *Théâtre complet*, éd. de Florence Dupont, Arles, Actes Sud, 2012. Désormais, toutes les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

L'histoire nous l'avait donné
Pour qu'il tienne sur terre la place de Jupiter (p. 665).

Il gît semblable à tous les autres hommes
Lui qui était semblable au dieu Tonnant
Mais il était né sur la terre (p. 723).

Soleil
Annonce à l'orient aux royaumes de Saba
Annonce à l'occident aux peuples de l'Espagne
Aux hommes de l'Arctique
Aux hommes du Midi brûlant
Annonce qu'il est parti pour toujours (p. 722).

Dans la théologie heracléenne, Hercule n'est pas seulement le guerrier à qui il incombe de purifier le monde du mal ; fils de Jupiter, il sauve le genre humain et vit l'apothéose, pour avoir pris soin du germe divin en lui. Julien, après Sénèque, dans sa guerre contre le christianisme, cherchera à fondre le mythe de Hercule au mythe impérial : « L'empereur, nouvel Hercule, incarne en quelque sorte la puissance bienfaisante de l'astre, comme l'incarnait Hercule lui-même, ancêtre des dynasties terrestres en tant que héros et, en tant qu'hypostase divine, avatar de Sol¹⁴⁹⁰ ».

Plusieurs exégètes feront la même lecture de l'*Énéide*¹⁴⁹¹. Le récit des Pénates coïnciderait avec celui de l'auto-transfiguration du protagoniste en divinité vivante. Énée n'est pas seulement un héros, mais un fondateur qui aurait su transcender la part de barbarie en lui et accepter la piété divine comme loi. C'est à titre de dieu vivant que sa quête prend son sens, qu'il peut bâtir la future cité d'Auguste et faire revivre la souche de Teucer :

Naturellement, c'est l'*Énéide* qui contient l'essentiel du message de Virgile, cette *Énéide* qui est conçue comme un poème initiatique pour le peuple élu, un miroir dans lequel le Romain puisse contempler l'archétype de son être et de « son destin ». Il s'agit là, de la part du poète, d'un immense effort pour tenter d'arracher à la barbarie de la discorde et du matérialisme cette élite héroïque, cette minorité créatrice qui constitue la seule raison d'être de Rome. Il s'agit aussi,

¹⁴⁹⁰ Marcel Simon, *Hercule et le christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 155. Comme le titre l'indique les parallèles avec Jésus sont tentants. L'auteur les réfute, dans le dernier chapitre. De Julien, le héros de Voltaire, on lira *Misopogon*, trad. de Tristan Lacombrade, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2010.

¹⁴⁹¹ Virgile, *L'Énéide*, Paris, Albin Michel/Les Belles Lettres, 2012. Dans cette traduction de Paul Veyne, l'historien prend soin de réfuter les indications de la prochaine note : « Virgile, lui ne conteste ni ne prêche : dans son poème, du moins, il n'a que faire de la vérité sur l'au-delà » (p. 573) ; « Pas un vers de *L'Énéide* ne contient la moindre touche de haute spiritualité » (p. 90). Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

dessein non moins remarquable, de mettre en lumière le caractère impératif et périlleux à la fois des buts proposés à l'énergie romaine : conquête de la puissance intégrale, déification par la valeur personnelle et par les services rendus à l'humanité, direction et unification du monde. Énée, dans ce poème, représente « l'être élu qui, à l'appel des dieux et au travers d'innombrables épreuves, devient l'Homme exemplaire, en l'occurrence le Romain en soi, et le fondateur d'une race artificielle supérieure – c'est-à-dire constituée sur les plans psychiques et spirituel – destinée à jouer dans l'histoire un rôle créateur ». D'origine troyenne, donc barbare, il devient progressivement, par nécessité et par volonté, le Romain archétype : s'étant vaincu et connu lui-même (livres 1 à 5), il obtient d'Anchise, qui fait fonction de maître spirituel, la révélation de la *gnose* et du sens de l'histoire (livre 6), puis, en possession de sa véritable personnalité, il se met en devoir de vaincre le monde pour le transformer (livres 7 à 12)¹⁴⁹².

Turnus incarne la fureur, sa colère rappelle celle d'Achille : « Hors de lui, il réclame ses armes à grands cris, il cherche ses armes à son chevet, dans toute sa maison. L'amour du fer se déchaîne en lui, la folie scélérate de la guerre et, de surcroît, la rancune » (p. 306) ; « Exaspéré, sa colère n'ayant plus de bornes, le loup se déchaîne contre des proies absentes ; une faim furieuse qui s'accumule depuis longtemps, un gosier sec de sang le pousse à bout. De même, la colère enflamme le Rutule à la vue des remparts et du camps » (p. 372). Sa personnalité est celle du barbare : encouragé par Allecto, il succombe à la rage du pillage et de la guerre, il ne jure que par la force. En comparaison, l'excellence d'Énée (son *arete*) ne tient pas seulement à sa vertu guerrière mais aussi à son humanité et à sa piété : « Je suis le pieux Énée qui emporte avec moi sur ma flotte

¹⁴⁹² Yves Albert Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, op. cit., p. 153. Brooks Otis, *Virgil. A Study in Civilized Poetry*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 222 : « Essentially the real "plot" of the *Aeneid* is that of the formation and victory of the Augustan hero. Virgil selected Aeneas as his hero because he happened to be the one *theios-amer* (the man who achieved divine status) of Roman tradition who actually belonged to the Homeric saga itself [...]. His fate is to sacrifice every present enjoyment or satisfaction to an end he cannot hope to witness himself ». Francis A Sullivan., « The Spiritual of Virgil's Aeneas », *The American Journal of Philology*, vol. 80, 1959, p. 150 et p. 152 : « But what is a religious hero ? He is a man who senses, earthly things, a Being or Power on whom he depends, to whom he is bound, and without whom he feels lonely and afraid of the world. He is a man who desires to enter into intimate contact with this Being. He is devout (pious), for devotion is the will to do promptly and lovingly the will of God. [...] Aeneas is then a religious hero ». Pour Sullivan *L'Énéide* est un texte pré-chrétien. Quelques années après lui, E Vanderlinden dira la même chose : « [L]a Grâce est là, qui pousse l'Élu l'épée dans les reins, et le détache, malgré lui, des biens matériels, des pièges de l'amour, de ceux de la gloire littéraire et de la science même, pour faire atteindre, par-delà les mots et les images, à la lumière du Père. À ce moment, le sage sait qu'il n'appartient plus au monde vulgaire, mais à celui des élus. Il a cru longtemps que les dieux étaient des êtres distincts, en lutte entre eux, puisqu'ils étaient des inventions humaines, produits de la terreur. Il sait maintenant que ce ne sont que des formes diverses de la Toute-Puissance du Père, et que, sous des formes hostiles ou bienveillantes, c'est toujours la Providence qui intervient ». Pour Adelaide E Hahn, « Pietas versus Violentia in the *Aeneid* », *The Classical Weekly*, vol. 25, 1931, l'*Énéide* était un texte stoïque : « [W]ithout wishing to stir up an old controversy, I express my belief that the morals of the *Aeneid* and of Aeneas are Stoic » (p. 10).

mes pénates sous-traits à l'ennemi » (p.49) ; « Nous avons un roi, Énée, personne n'était plus juste que lui, plus pieux, meilleur combattant, meilleur guerrier » (p. 57). Aux émissaires qui lui demandent de remettre les dépouilles des premières victimes, il déclare : « Quelle fortune imméritée vous a donc mêlés, Latins, à une guerre qui est telle que vous fuyez notre amitié ! Vous me demandez d'être pacifique pour des morts frappés par le hasard des combats ; je voudrais, moi, l'être pour des vivants » (p. 466). Pendant le combat final, n'eût été du médaillon de défunt Pallas que Turnus porte orgueilleusement comme un trophée de guerre, sans doute Énée aurait-il apaisé sa colère : « [Après le plaidoyer de Turnus.] L'impétueux Énée s'est immobilisé sous ses armes, roulant des yeux incertains, et a retenu son bras. Il hésitait de plus en plus, ces paroles commençaient bel et bien à le fléchir » (p. 556). Énée n'est donc pas un simple héros d'épopée pour les analystes influencés par le traditionalisme, mais l'exemple vivant du juste *imperium*. Il est le digne descendant de cette minorité créatrice (indo-européenne, aryenne, etc.) au service de la loi divine¹⁴⁹³. Aux phrases « ce n'est pas pour cela qu'elle reprend deux fois aux armes grecques, mais pour qu'il devienne celui qui gouvernerait une Italie grosse d'empire et de bruit de guerre ; celui qui propagerait la descendance du noble sang de Teucer et mettrait le monde entier sous ses lois » (p. 160) et « les arrière-neveux issus de cette souche verront tourner leurs pieds, soumis à leur loi, l'univers tout entier, tout ce que peut voir le soleil dans sa course d'une rive de l'océan à l'autre »

¹⁴⁹³ Yves Albert Dauge, *op. cit.*, p. 666 : « Il faut d'abord préciser que cette puissance, poursuivie par l'élite, par la "minorité créatrice", comporte deux niveaux : l'un peut être qualifié d'élémentaire ou d'humain, l'autre, de supérieur ou de divin. Le premier correspond au développement normal des qualités proprement humaines, celles qui sont indispensables à l'équilibre de la personnalité et au bon fonctionnement de la vie sociale. Le second – qui prolonge et dépasse le premier – est celui du plein accomplissement, de la totale réalisation des virtualités divines de l'homme : se façonnant à l'image d'un dieu, il obtient alors la perfection de l'être, la possession du *Soi* ». *Ibid.*, p. 779 : « D'une manière générale, Rome considère que le terme le plus noble pour qualifier l'homme est celui d'*artifex* : ce terme, en effet, s'applique éminemment à Dieu – ou à la Nature –, et l'homme ne mérite vraiment cette appellation que s'il agit en accord avec Dieu en participant à son œuvre créatrice. Tout peut être l'objet d'un art, mais celui qui est le plus élevé de tous, celui qui fait du Romain un émule de la Divinité, a pour fin l'unification et la transformation du monde, l'instauration d'un ordre supérieur qui n'est autre que la paix véritable ». Le livre de Dauge est fortement influencé par le traditionalisme de Guénon et Evola.

(p. 287) plusieurs ne voient pas seulement du style, mais les principes intemporels d'une politique divine, les promesses du règne parfait d'un roi solaire¹⁴⁹⁴.

6.6 Héros, fertilité et femelle. Pline le Jeune : « Combien elle est simple dans sa toilette, discrète dans son escorte, modeste dans son allure ! C'est l'œuvre de son époux, qui l'a ainsi façonnée, ainsi formée ; car à une épouse suffit la gloire de l'obéissance¹⁴⁹⁵ ». *Le Roman de la Rose* : « Vous êtes toutes, vous serez ou vous fûtes, en acte ou en intention, des putes¹⁴⁹⁶ ». Les citations s'enchaînent les unes après les autres et frappent par leur monotonie. Sur l'amour courtois, George Duby écrivait : « L'amour courtois est une joute. Mais à la différence de ces duels qui s'engageaient entre guerriers [...] la joute amoureuse oppose deux partenaires inégaux dont l'un est, par nature, destiné à tomber. Par nature. Physique. Par les lois naturelles de la sexualité. Car il s'agit bien de cela et que ne parviennent pas à dissimuler le voile des sublimations, tous les transferts du corps au cœur. Ne nous méprenons pas¹⁴⁹⁷ ». Dans un court paragraphe, Micheline du Grès de Combarieu a résumé ce qui figure dans l'ensemble de la tradition épique :

On constate donc que le héros, même maladroit, est toujours dépeint comme irrésistible : prié d'amour, il garde sa liberté de choix. Un refus de sa part, volontaire ou dicté par les circonstances,

¹⁴⁹⁴ Sur l'*imperium*, tout le monde cite la quatrième églogue de Virgile. On pourrait facilement compiler une anthologie. Pour la forme, je ne citerai que ces paroles de Romulus, dans Tite-Live, *Les Origines de Rome*, trad. de Dominique Briquel, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2007, p. 99 : « Va annoncer aux Romains que les Dieux du ciel désirent que ma Rome devienne la capitale du monde ; qu'ils pratiquent donc le métier des armes ; qu'ils sachent et apprennent à leurs enfants que nulle puissance humaine ne peut résister aux armes romaines ». De manière un peu surprenante, Jules César, dans la bouche de Critognatos, avait indiqué ce que l'empire cachait de servitude : « Si vous ignorez ce qui se passe pour les nations lointaines, regardez, tout près de vous, cette partie de la Faune qui, réduite, en province, ayant reçu des lois, des institutions nouvelles, soumise aux haches des licteurs, ploie sous une servitude éternelle » (*Guerre des Gaules*, trad. de L.-A. Constans, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1981, p. 315). Pour un aperçu redevable à Spengler, voir *Imperium* de Francis Parker Yockey, ancienne figure du fascisme américain.

¹⁴⁹⁵ Pline le Jeune, *Panegyrique de Trajan*, trad. de Marcel Durr, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2019, p. 187-189.

¹⁴⁹⁶ Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. d'Armand Strubel, Paris, Le Livre de Poche, « Lettres gothiques », 1992, p. 497.

¹⁴⁹⁷ Georges Duby, « À propos de l'amour que l'on dit courtois », dans *Féodalité*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1996, p. 1416. Voir aussi dans le même volume, « L'Amour en France au XII^e siècle », p. 1410 : « J'ai dit aussi que c'était un jeu d'homme, spécifiquement masculin, comme est d'ailleurs masculine toute la littérature qui en expose les règles et qui n'exalte guère que des valeurs viriles. Dans ce jeu, la femme est un leurre ».

est concevable ; il en sort même de quelque façon grandi si le désespoir de la repoussée se traduit par quelque geste extrême. Il demeure en tout état de cause que c'est à lui que la demande a été adressée. Requéran d'amour, il est par contre inconcevable qu'il se heurte à un refus. Dans ce dernier cas, lui-même ne se pose guère la question ; l'amour prend alors chez lui une allure de conquête et c'est un autre moyen de montrer qu'il est, là comme au combat, le meilleur. Enfin sa mort prématurée, ou son refus, est parfois envisagé par la jeune fille comme le terme même de sa vie, qu'elle meure ou entre au couvent. C'est assez dire qu'elle ne vit que pour et par lui. Une attitude identique est impensable chez un personnage masculin : sa vie est changée, enrichie autant qu'on voudra par la rencontre de la jeune fille qui sera sa femme ; elle n'y est pas limitée et ne se définit pas par là¹⁴⁹⁸.

Une part non négligeable de l'attrait de la nouvelle barbarie tient à cette volonté de perpétuer et reproduire ce qu'elle croit être un fait de nature. En renouant avec le temps mythique et en embrassant l'héroïsme en lui, le jeune homme peut à nouveau multiplier les conquêtes, baiser des femelles et (s'il ne se marie pas) poursuivre son chemin. C'est vulgaire mais c'est comme ça. Et ici le barde de la nouvelle barbarie n'a rien à inventer. Des millénaires de littérature et de légendes semblent lui donner raison. Ce qui suscite l'indignation chez nos amateurs de chevalerie, c'est que notre société moderne, au lieu de se conformer à la sagesse antique du mythe, au lieu de suivre les précieuses leçons de la psychologie évolutionniste, ait pu laisser une horde d'amazones féministes (et d'homosexuels, de transgenres, etc.) bâtir une gynocratie au nom d'une idéologie misanthropique, et qu'en conséquence l'homme (le mâle, et avec lui la force) doive battre en retraite ou se plier à un ordre contre-nature (efféminé, pacifique) et se transformer en sous-homme (voir *soy boy*). Plainte misogyne (ce n'est plus le commerce de la société libérale mais l'émancipation de la femme le problème) qui, en soi, n'a rien d'original, mais qu'on se surprend à trouver dans plusieurs textes radicaux et qui semble constituer, avec le racisme, la xénophobie et l'antisémitisme, le fil d'Ariane de la nouvelle barbarie¹⁴⁹⁹. Je cite en longueur ces extraits

¹⁴⁹⁸ Micheline du Grès de Combarieu, *L'Idéal humain et l'expérience morale chez les héros des chansons de geste. Des origines à 1250*, op. cit., p. 367-368. Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p. 440 : « Pour la sensibilité sans nuances des guerriers, la possession des femmes et la lutte pour les obtenir étaient placées à peu près sur le même plan que la lutte pour acquérir des trésors ou conquérir le pouvoir ».

¹⁴⁹⁹ Pour une analyse de cas plus ancienne, Geneviève Boucher, « Louis Sébastien Mercier et l'esthétique de la force », *Eighteenth-Century Fiction*, vol. 29, Automne 2016.

choquants et ennuyants parce que ce discours (qui se trouve partout en ligne) a son public et ses auteurs (chaînes Youtube, *podcast*, etc.).

The Way of Men :

Another problem with the complete intellectualization of masculinity is that intellectualized masculinity is pretty much equally accessible to women. [...] The introduction of women into a field of competing short-circuits its viability as a substitute for male gang activity.

In times of peace and plenty, when their bellies are full and they feel safe, women have always advised men to abandon manly pursuits and the way of the gang, to enjoy the safe pleasures of vicariousness and to join women in domestic life. When no threat is imminent, it has always been in the best interest of women to calm men down and enlist their help at home, raising children, and fixing up the grass hut. This is The Way of women.

No woman can take the place of men in a man's life¹⁵⁰⁰.

Becoming a Barbarian :

The second unusual factor that facilitates commercial universalism in the present is the unprecedented political and cultural influence of women, which has transformed their talents for nurturing and peacemaking into a pathological form of universal altruism.

Female sympathy for victims of disease or circumstance has elevated victimhood to heroic levels, actually making victimhood so desirable that even the most spoiled of white women degrade themselves by publicizing maudlin, mundane and often made-up tales of private trauma or personal struggle¹⁵⁰¹.

Fire in the Dark :

Feminism did a great disservice to women by demanding equality of apples and oranges and encouraging women to adopt the values and mimic the behaviours of men. It's absurd to suggest a woman isn't good enough unless she does the same work or makes as much money as a man. This presupposes that she has both separate and distinct value, which is its own kind of internalized misogyny¹⁵⁰².

The Unplugged Alpha :

Ultimately, men live in a difficult time today as we are living in a "feminine first" primary social order. Men must embrace their masculinity and completely surrender to the notion that by employing masculine virtues there is a place for men to become the best version of themselves in today's world.

¹⁵⁰⁰ Jack Donovan, *The Way of Men*, op. cit., p. 104, p. 137 et p. 161.

¹⁵⁰¹ *Idem*, *Becoming a Barbarian*, p. 56 et p. 57.

¹⁵⁰² *Idem*, *Fire in the dark*, op. cit., p. 240.

In actuality, *none* of these narratives bear any close resemblance to the facts. This outrage is manufactured by a “female first” primary social order, with it originating from a toxic version of feminism that is no longer about equality. But rather, female dominance and male submission.

Feminism teaches women they don’t need men, that we men are disposable. How men have oppressed women, why men are the privileged sex, and that women are better than men. You simply cannot expect a woman to stick around when they subscribe to a belief system that indoctrinates women into simultaneously being a victim and supremacist, all *while* hating the opposite sex¹⁵⁰³.

Barking Back at the Herd :

Women are not discriminated against!? The only discrimination comes from the feminists against men, and the traditional women that are glad to be loving mothers¹⁵⁰⁴.

The Rational Male :

The Feminine Imperative couldn’t argue with the extensive, provable validity of the tenets of Game, so it sought (seeks) to re-engineer Game from within and modify it to its own purpose. The Feminine Imperative wants just enough male empowerment to return to an improved (really an older) state of usefulness to its own ends, but not so much that true male emancipation from the imperative would threaten its dominance. In co-opting Game and conceding to the truths it finds less threatening, the imperative hopes to build better Betas – men who believe they are empowered by Game, but are still beholden to the Feminine Imperative.

Make no mistake, the Feminine Imperative needs men to be necessitous of it, and it will always be hostile to the Men attempting to free other men from that necessity. In this respect, any Game, even the co-opted Game the imperative will use itself, is by definition sexist. Anything that may benefit Men, even when it associatively benefits women, is sexist. Freeing men from the Matrix, breaking their conditioning and encouraging them to re-imagine themselves and their personalities for their own betterment is, by feminine definition, sexist. In girl-world, encouraging men to be better Men is sexist.

For one gender to realize their sexual imperative the other must sacrifice their own. This is the root source of power the feminine imperative uses to establish its own reality as the normative one. [...] From this is derived men’s default status as the “disposable’ sex”, while women are the protected sex. It’s this root that the imperative uses to excuse (not apologize for) the most blatant inconsistencies and atrocities of women¹⁵⁰⁵.

Bronze Age Mindset :

The defeated male that is turned into a peon and a neutered beast for women and hidden masters is a terrible thing to see.

¹⁵⁰³ Richard Cooper, *The Unplugged Alpha*, 2020, p. 22, p. 25, p. 195.

¹⁵⁰⁴ DOONVORCANNON, *Barking at the Herd: A Mythic Manifesto of the Heroic*, Ontario, Amazon, 2018, p. 156.

¹⁵⁰⁵ Rollo Tomassi, *The Rational Male*, Nevada, 2013, p. 115, p. 116 et p. 266. Idéologue qui a inspiré les Andrew Tate et les *podcasts* comme *Fresh and Fit* de ce monde. Le féminisme et le wokisme ici sont, bien entendu, des avatars du communisme et du socialisme (donc, pour ces gens : de Mao, de Staline, etc.). L’idéologue Jordan Peterson est devenu célèbre pour avoir suggéré que les militants et militantes transgenres étaient des maoïstes en puissance...

Should the tyranny that has descended on our age ever gain the power it seeks and then be challenged enough to feel itself in danger, the mass annihilations that will be carried out by homosexual, transsexual, and especially lesbian commissars will exceed in scale and cruelty anything that has yet happened in known history.

Liberation of women means freedom and power for financiers, lawyers, purveyors of comfort in and outside government, employers who whore out your wife and daughters. It has been the greatest weakening and self-own a civilization has ever visited on itself¹⁵⁰⁶.

The Feminist Lie :

With that in mind, no study of feminist history can be complete without an objective consideration of how the American eugenics movement inspired both feminist ideology and the Nazi Jewish genocide which ultimately murdered tens of thousands of Germans and millions of Jews.

By destroying institution of marriage and the family values associated with it, feminists are destroying our communities.

Interestingly, while feminists loudly proclaim from the highest parapet that their goal is to end gender inequality, when it comes to male homelessness, their silence is deafening. It's clear their silence is just another demonstration that their goal isn't gender equality, but rather gynocentric superiority.

Feminism controls all Western governments and influences all court systems. Many feminists aren't only attorneys, they're also judges presiding over cases. In the medical fields, feminists make up the vast majority of nurses and female doctors. Feminists entirely control the educational system. Feminism won¹⁵⁰⁷.

Il ne s'agit, malheureusement, que d'un petit échantillon. À cette première contre-offensive, il faut ajouter les arguments tendancieux de la psychologie évolutionniste qui, après avoir « mesuré quantitativement » les différences sexuelles en matière de comportement à travers les siècles, conclue que ces différences sont fonctionnelles (contribuent à l'ordre, ne provoquent pas la mort des gens ? les critères à partir desquels on mesure si quelque chose est fonctionnel sont terriblement vagues), donc souhaitables, biologiquement naturelles et nécessaires¹⁵⁰⁸. D'où ces listes prescriptives un peu farfelues de traits afférents des rôles masculins et féminins. On dira, « preuves

¹⁵⁰⁶ *Bronze Age Mindset*, op. cit., p. 64, p. 71, p. 163.

¹⁵⁰⁷ Bob Lewis, *The Feminist Lie*, 2017, p. 18, p. 45, p. 48 et p. 179.

¹⁵⁰⁸ Pour des réfutations intelligentes, lire l'article « The Spandrel of San Marco and the Panglossian Paradigm : A Critique of the Adaptationist Programme » dans *Proceedings of the Royal Society of London*, 1979, vol. 205, de S. J. Gould et R. C. Lewontin et l'article « The Evolution of Cognition : Questions We will Never Answer » de R. C. Lewontin dans D. Scarborough et S. Sternberg (dir.), *Methods, Modes, and Conceptual Issues*, 1998, vol. 4, pp. 106-132.

historiques et mythologiques » à l'appui (le mythe reflétant la vérité de l'organisme et le caractère des sexes, apparemment¹⁵⁰⁹), que la masculinité relève de : la ténacité, la curiosité, l'aventure, l'agressivité, l'ambition, la capacité de faire des plans, le sens des responsabilités, l'originalité, l'esprit de compétition, la prise de décision et la confiance en soi. La féminité, elle, encore une fois à partir du mythe, sera définie cela dit par : l'intempérance, la colère, le caractère querelleur, l'esprit vindicatif, l'esprit sarcastique, la sévérité excessive, la jalousie excessive, l'absence d'esprit de coopération, le caractère affectueux, l'obéissance, l'incapacité à triompher de l'adversité, la sympathie, la gaité, la frivolité, la gentillesse, l'amabilité à l'égard des adultes et des enfants et la tendance au commérage¹⁵¹⁰. L'amateur de psychologie évolutionniste, sans jamais partager la véhémence des auteurs précédemment cités, dira sensiblement la même chose : la femme gagne à embrasser sa féminité, soit les traits « féminins » légués par « la nature », au risque d'être malheureuse et d'emporter la société avec elle dans une impasse (baisse de reproduction, perturbation dans le milieu du travail, etc.) ; l'homme, pour devenir un « vrai homme », ne doit pas avoir honte de son patrimoine (génétique et culturel) et doit cultiver sa virilité pour s'épanouir dans

¹⁵⁰⁹ Jack Donovan, *op. cit.*, vraisemblablement influencé par sa lecture de Dumézil et de Jung, p. 83 : « Men keep seeing the same patterns, the same roles, the same ideals, the same key features of the masculine psyche over and over again. There's something consistent – something eternally true about this tripartite division. It's been around for a long time and it's bigger than all or any of us ».

¹⁵¹⁰ Je cite la liste de Seymour Martin Lipsett, critiquée par Kate Millet dans *Sexual Politics. La politique du mâle*, trad. d'Élisabeth Gille, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 2007, p. 283. C'est à partir de listes du genre qu'on peut affirmer sans sourciller que le « chaos » est « féminin », comme le font Jung et ses disciples, en général. Comme Millet l'a écrit : « Ainsi, lorsqu'il mesure les différences sexuelles, le fonctionnalisme [...] n'accorde que peu d'attention à la causalité de ces phénomènes : il ne s'inquiète guère de savoir s'il s'agit d'un comportement acquis, ou spécifiquement approprié à la société patriarcale » (p. 271). Commentaire éclairant qui rappelle Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1976, vol. 1, p. 78 : « Enfin une société n'est pas une espèce : en elle l'espèce se réalise comme existence ; elle se transcende vers le monde et vers l'avenir, ses mœurs ne se déduisent pas de la biologie ; les individus ne sont jamais abandonnés à leur nature, ils obéissent à cette seconde nature qu'est la coutume et dans laquelle se reflètent des désirs et des craintes qui traduisent leur attitude ontologique. [...] Ce n'est pas en tant que corps, c'est en tant que corps assujéti à des tabous, à des lois, que le sujet prend conscience de lui-même et s'accomplit : c'est au nom de certaines valeurs qu'il se valorise. Et encore une fois ce n'est pas la physiologie qui saurait fonder des valeurs : plutôt, les données biologiques revêtent celles que l'existant leur confère ». Voir aussi Monique Wittig, *La Pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018, p. 56, p. 75 et p. 92-95. Étrangement, plusieurs de ces arguments misogynes rappellent le *Modern Woman* de F. Lundberg, livre sévèrement critiqué par B. Friedan dans son classique *The Feminine Mystique*. Ce mode de pensée a été décrié dans une panoplie de livres. Cf. Mariama Bâ, *Une si longue lettre*, Le Rocher, coll. « Motif », 2005.

sa masculinité, au risque de devenir un pleutre (tyrannisé par les femmes) ou un danger public (loup solitaire plein de dépit amoureux). Entre les deux sexes, un fossé irréconciliable¹⁵¹¹. Seul le sublime de l'union fortuite et le miracle de la monogamie hétérosexuelle apportent le bonheur. Le garçon qui était bambin peut alors devenir père à son tour, ce que prescrit toute bonne morale, du reste.

Concrètement, les auteurs de la nouvelle barbarie transposeront l'ethos du guerrier et le langage de la lutte dans l'amour¹⁵¹². Avec les mêmes effets pervers¹⁵¹³. La femme n'est plus une partenaire mais une conquête qu'il faut soumettre et combattre. Elle-même ne serait qu'un animal « hypergame » qui chercherait à abuser le mâle et à sécuriser son bien-être dans la hiérarchie du vivant : mélange inné de dévotion masochiste (de passivité et de narcissisme, en suivant les écrits de Freud) et de trahison. La séduction redevient un jeu et un tournoi où l'homme a l'avantage de la force (la transparente et honnête force) et la femme celui de la ruse (la maligne et perfide ruse). Persévérance et ténacité sont de règle. Dans l'amour courtois, la femme, avant de se rendre,

¹⁵¹¹ Sur la guerre des sexe, Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, op. cit., vol. 2, p. 299 : « La femelle est plus proche du cosmique. Elle est plus profondément attachée au sol et son entrée dans les grands courants circulatoire est plus immédiate. Le mâle a plus de liberté, d'animalité de mouvement aussi, dans ses sentiments et son intelligence ; il est plus éveillé et plus tendu. [...] Il y a ici, dans l'homme et la femme, un combat de puissance entre les *deux* espèces d'*histoire*. La femme est vigoureuse et entièrement ce qu'elle est, elle ne vit l'homme et les enfants que par rapport à elle et à sa vocation. [...] La lutte entre l'homme et la femme a toujours lieu à cause du sang, à cause de la femme. C'est pour la femme, comme temps, qu'il existe une *histoire politique* ».

¹⁵¹² *Bronze Age Mindset*, p. 168 : « Women never loved the shopkeeper, the timid merchant with the nasal voice, and no, not even the clockmaker or craftsman. They have always loved the knight, the sailor in love with wild ideas of the sea, the adventurer and pirate. [...] You won't be able to make women "see reason" and love a "beta civilization" [...]. Women will love you if you are a warrior ». On notera aussi ce paragraphe de Proudhon, *La Guerre et la paix*, 1869, [https://fr.wikisource.org/wiki/La_Guerre_et_la_Paix_\(Proudhon\)/Texte_entier](https://fr.wikisource.org/wiki/La_Guerre_et_la_Paix_(Proudhon)/Texte_entier), p. 77 : « Le juge naturel de l'homme est la femme. Or, qu'estime surtout la femme dans son compagnon ? Le travailleur ? non ; l'homme de guerre. La femme peut aimer l'homme de travail et d'industrie comme un serviteur, le poêle ou l'artiste comme un bijou, le savant comme une rareté. Le juste elle le respecte ; le riche obtiendra sa préférence : son cœur est au militaire. Aux yeux de la femme, le guerrier est l'idéal de la dignité virile. C'est quand elle le voit armé pour le combat qu'elle l'appelle son seigneur, son baron, son chevalier, son vainqueur. Et comme l'amour se témoigne par l'imitation, elle aussi veut devenir guerrière, héroïne ; elle se fait amazone ».

¹⁵¹³ Roger Caillois, *Bellone ou la pente de la guerre*, op. cit., p. 218-219 : « De même, dans l'amour, le guerrier ne s'attarde guère en préambule. Sa rudesse s'accommode mal de galants détours et sa brutalité exige une satisfaction immédiate. Il n'a ni le temps ni le goût des manières délicates. La fréquentation de la mort semble le persuader de ne pas souffrir qu'on fasse trop attendre son désir ».

éduquait l'aspirant. Cette mince concession à la bienséance lui est désormais niée. La femelle est pure confrontation ou assouvissement. Comme le héros guerrier est un irrésistible séducteur, la confrontation devient promesse d'assouvissement, du moment qu'on s'entête à pousser plus loin le jeu. Dans cette logique, le viol est comme un aveu de consentement. Le compagnonnage ne dépasse pas les bornes imposées par la nature. *Blitzkrieg* et retraite russe servent de stratagèmes. La réconciliation des sexes et la diplomatie sont impossibles.

À partir de Canetti, nous avons décrit le mythe du survivant pour désigner la volonté de se prouver à soi-même sa valeur par la violence du meurtre. On pourrait cette fois-ci parler du mythe du mâle alpha¹⁵¹⁴. Ce n'est pas du donjuanisme, car le plaisir de l'étreinte des personnes impliquées est rarement pris en compte. Le mâle alpha suit la pente de son énergie vitale (énergie virile) en épuisant tout sur son passage. Il bande et il baise presque malgré lui, pour la dignité de l'espèce¹⁵¹⁵. Parfois, la bestialité sauvage de la femme dans l'orgasme le dégoûte. Car il n'a pas seulement pour lui l'autorité de la force mais le bon goût de la mesure. Il découche à toutes les occasions, sans jamais perdre de vue le sens de sa mission. Son destin est de se hisser et s'imposer en tant que chef en monopolisant les femelles de son entourage. Une fois l'objet de son attention consommé, il le

¹⁵¹⁴ Saxo Grammaticus, *La Geste des Danois*, op. cit., p. 164 : « Quand ils parvinrent à l'adolescence et jetèrent leur gourme, les fils de Westmarus et Colo changèrent en présomption leur juste confiance en eux-mêmes et compromirent leurs dispositions naturelles, qu'ils gâchèrent scandaleusement par des pratiques abjectes, inqualifiables. Ils eurent en effet un comportement si outrageant, si infâme qu'on les vit violenter les femmes et les filles des autres comme si pour eux la vertu était frappée d'anathème et avait sa place au bordeau. Ils abusaient des femmes mariées et profanaient aussi le lit des jeunes filles. Aucune chambre à coucher n'était à l'abri de leur ignominie, et c'est à peine si on trouvait dans le pays un endroit où leur dévergondage n'eût pas laissé quelque trace. [...] La raison de ces choses était qu'en période de paix, à force de vivre sans activité physique, les hommes désœuvrés cédaient à l'appel du vice ». L'indignation de l'auteur ne doit pas nous confondre. Ce qui choque Grammaticus est le désordre social.

¹⁵¹⁵ Filippo Tommaso Marinetti, « Contre le luxe féminin », dans Giovanni Lista (dir.), *Le Futurisme. Textes et manifestes*, Champ Vallon, 2015, p. 1196 : « Nous autres futuristes, barbares très raffinés mais très virils, vivons dans tous les milieux, sommes sinon toujours aimés, du moins jamais dédaignés. Nous avons interrogé les mâles à succès : ils sont de notre avis. Nous ne parlons guère au nom de l'enfer des prêtres ni au nom de la morale. Nous parlons au nom de la race qui exige des mâles puissants et des femmes fécondées. La fécondité, pour une race comme la nôtre, est, en cas de guerre, sa défense indispensable, et, en temps de paix, sa richesse de bras travailleurs et de cerveaux créateurs ».

délaisse dans la rue (ou le renvoi dans son harem) et change de proie. En général, la compagnie des hommes lui semble plus agréable, car moins avilissante¹⁵¹⁶.

La riposte sera double. La critique érudite remettra en question l'idée que les textes de la tradition épique véhiculent vraiment un idéal machiste. Nicole Loraux, dans son article « Le Lit, la guerre », après une fine analyse de l'*Illiade*, demande : « [L]orsque, dans un poème consacré aux souffrances des guerriers, le roi des rois, blessé au combat, souffre les douleurs d'une femme anonyme, convient-il de s'accrocher au mot de "misogynie" pour désigner la pensée grecque en matière de féminité¹⁵¹⁷ ? ». Dans des analyses qui sont devenues classiques, Froma I. Zeitlin fait du féminin le pôle inclusif à partir duquel le masculin est contraint de se penser lui-même¹⁵¹⁸.

¹⁵¹⁶ L'amitié serait l'apanage des hommes. D'où souvent la part non négligeable d'androphilie dans certains textes. Voir par exemple dans *Barking Back at the Herd op. cit.*, : « It is no small coincidence that evil came from Eve in the Bible, and from Pandora in Greek mythology. Women syphon the masculine and will not stop until the blood of heroes is sucked dry, and only soyboys and skeletons will be left to clatter about. The current path is leading to this castrated future ; as heroic men we must tyrannize the sissy fits and femboys. We must display our strength. As crazy as the modern woman has become, she cannot resist the purely masculine. After all, Aphrodite came from Heaven's penis, and Eve from Adam's rib. True and powerful beauty is masculine » (p. 154). Pour un exemple plus ancien, lire *Les Argonautiques* (trad. d'Émile Delage et Francis Vian, Paris, Les Belles Lettres, 2019) d'Appolonios. Dans sa biographie de Himmler, Peter Longerich rapporte la parution en 1922 d'un livre de Hans Blüher sur l'érotisme dans les sociétés masculines. *Himmler*, trad. de Raymond Clarinard, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2013, vol. 1, p. 78 : « L'auteur émettait l'hypothèse que l'on ne pouvait expliquer la cohésion des organisations masculines comme le mouvement de jeunes ou l'armée que par des liens homoérotiques forts. C'étaient précisément ces liens, sur lesquels il fallait du reste jeter un regard absolument positif, qui permettaient aux membres de ces organisations d'accomplir les plus grands exploits ». Le livre aurait troublé Himmler, qui peinait à concilier son puritanisme chrétien avec un certain goût coupable de la camaraderie militaire. Sur l'amitié virile qui figure dans les récits d'aventure, consulter les notes de Weber sur le communisme domestique des guerriers dans *La Domination* et dans *Les Communautés*, trad. d'Élizabeth Kauffmann et Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2019, p. 228-229. Descriptions qui nous rapprochent de « l'économie alcoolique des Mousquetaires », l'heureuse expression qui figure dans Maxime Prévost, *Alexandre Dumas mythographe et mythologue, op. cit.* Pour un bel exemple d'amitié féminine, lire *The Color Purple* d'Alice Walker (Penguin, 1992), p. 165, parmi une multitude de livres.

¹⁵¹⁷ Nicole Loraux, « Le Lit, la guerre », *L'Homme*, 1981, p. 56.

¹⁵¹⁸ Sophie Klimis, *Archéologie du sujet tragique, op. cit.*, p.194 : « Ceci permet à Zeitlin de formuler l'une de ses thèses centrales : le rapport du féminin et du masculin au sein de la cité ne doit pas tant être formulé en termes d'exclusion que d'inclusion. Si l'exclusion concerne bien les femmes athéniennes, l'inclusion renvoie à cet ensemble de principes/valeurs qui peuvent être désignés au moyen du genre féminin. Ainsi, toutes les représentations tragiques d'affrontement, de tractations, de négociations, de compromis concédés par des personnages masculins aux aspirations et demandes émanant de personnages féminins. Par ce biais, le féminin est ce qui force le masculin et la cité à se mettre en question, à évoluer, à s'adapter. Le féminin, hypostasié par les représentations symboliques grecques du côté de la nature, est ainsi paradoxalement le facteur actif qui contribue à la construction de l'identité masculine : "la masculinité est une construction sociale : elle n'est pas donnée par nature, pas plus que les coutumes sociales et les lois données par une société particulières" ». Voir, Froma I. Zeitlin, « The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia », *Arethusa*, vol. 11, 1978.

Karen Hagemann, cette fois-ci dans le contexte révolutionnaire des guerres napoléoniennes, décrit les vies de Nadezhda Durova, d'Eleonore Prochaska et de Reine Chappuy, des soldates appréciées pour leur courage et leur valeur guerrière¹⁵¹⁹.

Ces derniers exemples incitaient déjà à croire ce qui est devenu manifeste aujourd'hui, à savoir que les vertus héroïques (dans lesquelles on peut inclure les valeurs guerrières) ne sont pas le seul fait des hommes¹⁵²⁰.

Dans les récits épiques la femme est le plus souvent une mère ou une épouse bien intentionnée ou une dangereuse tentation : Pénélope contre Circé (Armide), le Lys et la Rose, etc. La femme aux charmes séduisants (sirène, sorcière, divinité, courtisane, les filles fleurs dans le *Parsifal* de Wagner) est un obstacle (la passion) que se doit de surmonter le héros. Pour ne citer que l'*Énéide* : « Elle [la rumeur] se plaisait présentement à inonder les peuples de rumeurs multiples et à claironner ce qui avait eu lieu où n'avait pas eu lieu : qu'Énée est arrivé, descendance

¹⁵¹⁹ Karen Hagemann, « 'Heroic Virgins' and 'Bellicose Amazons': Armed Women, the Gender Order and the German Public during and after the Anti-Napoleonic Wars », *European History Quarterly*, vol. 37, 2007. Hagemann précise cependant qu'il ne faut pas confondre cette relative tolérance pour des cas isolés (à la Jeanne d'Arc) avec l'indignation que provoqueront les corps d'Amazones : « If cross-dressed women soldiers faced a complex and ambivalent public response, particularly vehement opposition was reserved for "amazons". During the French Revolution women publicly claimed for the first time the right to carry weapons and fight collectively. This demand for an "army of amazons" responded to the introduction of universal conscription, which arose in the course of mobilization for the people's war against the counter-revolutionary coalition troops. [...] As early as March 1792, one month before France officially declared war on Austria, the French National Convention received a petition from 304 women. This petition demanded that women be allowed to fight for the cause of Revolution, including armed combat, in case of war. They wished to be allowed to become full citizens and defend the liberty of the country with a full complement of arms. The legislative assembly politely refused the request of the female revolutionaries. In the years that followed all demands by women to join the French army were strictly rejected. Male revolutionaries clearly had other tasks in mind for women in times of war. The law on general mobilization, the levée en masse, of August 1793 stipulated that women were responsible for equipping the "warriors" with tents and uniforms, caring for sick and wounded soldiers, and bolstering the revolutionary fighting spirit of their menfolk. It called for "republican mothers", not revolutionary amazons. Accordingly, the state rejected not only calls to arm women but also, with increasing vehemence, women's public involvement in politics. In late October 1793, just two months after the introduction of the levée en masse, all of the revolutionary women's clubs that had been founded in Paris and elsewhere since 1790 were banned. Women were even forbidden to wear the republican national cockade » (p. 520). On observe un phénomène similaire après la montée au pouvoir de Mussolini. De la même auteure voir « Of "Manly valour" and "German Honour" : Nation, War, and Masculinity in the Age of the Prussian Uprising against Napoleon », *Central European History*, vol. 30, n° 2, 1997. Voir aussi les vies de Beatriz de Palacios, Juana Mansilla, Beatriz Gonzalez, Beatriz Bermudez de Velasco, Isabel Roriguez, Maria de Estrada, Ines Suarez, Catalinia de Erauso. En Inde : Lakshmî Bâi.

¹⁵²⁰ Audre Lorde dans Elsa Dorlin (dir.), *Black Feminism* (L'Harmattan, 2008), p. 76-77 : « Pendant ces semaines de peur intense, j'ai soudain compris [...] que je ne suis pas seulement une victime, je suis aussi une guerrière ».

troyenne, que la belle Didon daigne s'unir à ce mari et qu'à présent, durant le long hiver, ils ne font que se choyer l'un l'autre, tout au plaisir, oublieux de leur royaume et prisonnier d'une passion honteuse¹⁵²¹ » (p. 158). Dans les *Sagas islandaises*, la femme est souvent mauvaise conseillère ; elle pousse l'homme à l'inutile vengeance¹⁵²². Dans *Idylls of the King* d'Alfred Tennyson, les sexualités subversives de Guenièvre et de Viviane précipitent la chute de l'utopie de la Table Ronde¹⁵²³.

On trouve plusieurs femmes guerrières dans les récits épiques, mais les auteurs de la tradition épique assimilaient leur agressivité et leur bravoure à une profanation de la nature¹⁵²⁴.

¹⁵²¹ Comparer avec *Érec et Énide* de Chrétien de Troyes, dans *Romans*, op. cit., p. 141 : « Seigneur, puisque vous me harcelez tant, / je vous en dirai la vérité, / sans la dissimuler plus longuement, / mais je crains fort qu'elle ne vous afflige. / Dans ce pays, tous affirment, / les noirs, les blonds et les roux, / que c'est un grand dommage / de vous délaisser vos armes. / Votre renom en est diminué. / L'an dernier, tous avaient coutume de dire / qu'on ne connaissait au monde / de chevalier plus accompli ni plus vaillant / et vous n'aviez nulle part votre égal. / Mais aujourd'hui, tous vous tournent en dérision / jeunes et vieux, petits et grands. / Tous vous traitent de lâche. / Croyez-vous donc que cela ne m'afflige pas, / de vous entendre ainsi mépriser ? / Ces discours me plongent dans une grande tristesse, / et ce qui m'attriste encore davantage, / c'est qu'on en rejette le blâme sur moi. / On m'en blâme et cela me chagrine. / Et voici la raison qu'ils en donnent : / je vous ai si bien pris dans mes rets / que vous perdez toute votre valeur / et ne voulez plus vous préoccuper de rien d'autre ».

¹⁵²² Dans la *Saga de Hrafnkell Godi-de-Freyr* : « On disait autrefois qu'on devient lâche en vieillissant, et c'est bien vrai. L'honneur acquis trop tôt est bien petit, si on se laisse aller ensuite au déshonneur, et qu'on n'a pas le courage de redresser ça une fois ou l'autre ; et voilà bien de grandes merveilles pour un homme qui a été brave... À présent, voici une autre façon de vivre : c'est de grandir avec son père, de vous considérer comme des riens du tout en regard de soi-même, et puis, quand on est tout juste adulte, on s'en va à l'étranger loin de ses compatriotes, on s'y fait passer pour très important quand on y arrive, on rentre sans ces opinions-à de l'étranger et on se croit alors plus que les chefs... Eyvindr Bjarnason vient de passer la rivière, ici, au gué de Skáli avec un bouclier si beau qu'il en brillait. Il est si bien élevé ! Que la vengeance soit sur lui ! » (p. 1196). Voir aussi Bergthótha dans la *Saga de Njáll le Brûlé* et (surtout) Guðrún dans la *Saga des gens du Val-au-Saumon*. Johanna Katrin Friðriksdóttir, *Les Femmes vikings, des femmes puissantes*, trad. de Laurent Cantagrel, Paris, Autrement, 2020, p. 273-274 : « En lisant ces épisodes de sagas dans cette perspective, on peut y voir la colère, le désir de vengeance et de destruction représenté par les femmes, tandis que les hommes sont les porte-parole d'une version "civilisée" et idéalisée du moi, qui refuse de laisser les pulsions les plus élémentaires prendre le dessus et cherche des solutions pacifiques aux conflits ».

¹⁵²³ Alfred Tennyson, *Idylls of the King*, Londres, Penguin, 2004. Parmi les plus beaux poèmes en anglais, pour moi. Pour une version médiocre, Gabriele d'Annunzio, *Pleasure*, trad. de Gochin Raffaelli Londres, Penguin, 2013. On trouve plusieurs (drôles) tentatrices dans *The Journey to the West* (trad. d'Anthony C. Yu, The University of Chicago Press, 2012) la grande épopée chinoise. Voir, notamment, dans le troisième volume, le démon scorpion qui, comme la femme de Putiphar, cherche à débaucher le vénérable moine Tripitaka. Consulter aussi, juste avant, les chapitres sur l'État des femmes et la Rivière des avortements. Enfin, notons au passage que tout ce qui a été écrit sur le guerrier s'applique aussi au grand Sun Wukong, le « héros » bienveillant de l'épopée, lui-même assez similaire au Hanumān du *Rāmāyaṇa*.

¹⁵²⁴ Julius Evola, *Révolution contre le monde moderne*, op. cit., p. 309 : « On peut donc négliger le problème de l'existence effective de femmes guerrières au cours de l'histoire ou de la préhistoire, et concevoir, d'une façon générale, l'amazonisme, comme le symbole de la réaction d'une spiritualité "lunaire" ou sacerdotale (aspect féminin de l'esprit),

Elles suscitent l'étonnement et l'émerveillement mais elles se battent toujours dans le mauvais camp. Sur la farouche Camille : « C'est une guerrière ; ce n'est pas elle qui aurait habitué ses mains féminines à la quenouille ni aux corbeilles de Minerve : cette vierge a appris à endurer les rudes combats et à courir plus vite que le vent » ; « Les hommes quittent tous leur maison ou leur champ, une foule de femmes la [Camille] regardent passer avec admiration et la suivent des yeux, stupéfaites et ébahies » (*Énéide*, p. 325)¹⁵²⁵. Le récit, en général, les condamne à la mort.

Sans chercher à déterminer si la tendance a été complètement renversée, il suffit de chercher un peu pour trouver à gauche et à droite (dans le monde des superhéros, dans les bandes dessinées et les *graphic novels*, dans certains mangas, dans les séries télévisées, etc.) des héroïnes capables de susciter l'admiration. Le portrait, en général, (qu'on peut encore critiquer : hypersexualisation, le *male gaze* de L. Mulvey etc.,) n'est plus le même. Je pense au roman *Je suis une viking* du canadien Andrew David McDonald¹⁵²⁶. La protagoniste, Zelda, a un léger retard mental. Elle vit avec son frère (qu'elle admire), qui fréquente certains milieux criminels mais qui peut aussi se transformer « en Berserker ». Zelda est une passionnée de mythologie nordique. En apprenant que la tombe archéologique Bj. 581, pleine d'armes, contient des ossements de femmes, elle se met en tête de devenir l'héroïne de sa vie et de ne plus être dépendante des autres¹⁵²⁷ : « Ma légende à moi,

incapable de s'opposer à un pouvoir matériel ou même temporel (aspect matériel de la virilité) qui ne reconnaît plus son autorité (mythe titanique), sinon en s'opposant à lui sur un plan également matériel et temporel, c'est-à-dire en assumant le mode d'être de son opposé (aspect et force virile de l'"amazone") ».

¹⁵²⁵ Voir Chlorinde dans *La Jérusalem délivrée* du Tasse, Marfisa dans *Roland furieux*, etc. On regrette que personne ne mentionne la reine grecque et chrétienne Abriza, fille du roi Hardobios qui s'allie avec Scharkân ibn-Omar Al-Némân contre la perfide Mère-des-Calamités dans *L'Histoire du roi Omar Al-Némân des Mille et Une Nuits*, trad. de Charles Mardrus, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1983, vol. 1, p. 292-313. Histoire d'autant plus tragique qu'Abriza finit par être violée par le père de Scharkân et être tuée lâchement pendant sa fuite par l'esclave abject Morose (qui a une peau d'un noir éclatant, bien entendu), avant de donner naissance à un monstre, ce qui pousse le noble Scharkân à se dissocier de son père. Enfin, encore et toujours dans Kleist, lire la grande pièce *Penthesilée*.

¹⁵²⁶ Andrew David McDonald, *Je suis une viking*, trad. de Valentine Lejys, Paris, NiL, 2020. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

¹⁵²⁷ Sur cette tombe, qui existe, consulter Johanna Katrin Fridriksdotti, *op. cit.*, p. 108 : « Cette sépulture découverte en 1878 est célèbre depuis bien longtemps parmi les spécialistes des Vikings, mais l'article de 2017 présente une découverte sensationnelle : la personne occupant cette tombe était biologiquement une femme. Complété par une étude

c'était de prouver aux gens que je n'étais pas une débile ni un sac à merde, et que je pouvais être utile à la tribu » (p. 223) ; « Je me suis promis que si quelqu'un passait cette porte, je redeviendrais une héroïne au lieu d'être une victime » (p. 333). Peu à peu, toujours en imitant ses modèles vikings, Zelda évite les faux-fuyants et défend la vérité : « C'est le courage qui fait de quelqu'un un héros. Moi, je n'étais pas grande mais ce qui était grand chez moi, c'était mon courage pour protéger ceux que j'aimais » (p. 400). À la fin du roman, après avoir battu le mafieux Tulac avec l'aide de Kalash, elle s'affranchit de l'influence néfaste de son frère et décide de vivre de manière indépendante. Elle accède ainsi à la légende qu'elle souhaitait imiter : « L'important, c'est que tu sois prête à essayer. C'est ça qui fait que tu es légendaire » (p. 437) ; « [En conclusion.] Les gens croient qu'il n'y a que les hommes qui peuvent être des Vikings puissants, mais ils se trompent. Nous les femmes, on peut aussi être puissantes » (p. 439).

6.7 Le cas Siegfried. « La figure de Siegfried, de cet homme très libre qui, de fait, est sans doute largement trop libre, trop dur, trop joyeux, trop sain, trop anti catholique pour le goût de vieux peuples de culture trop mûre » (*Par-delà le bien et le mal*, p. 804). Nietzsche se réfère, bien entendu, au Siegfried de Wagner¹⁵²⁸. Je lui consacre une section moins pour rappeler la passion antisémite de l'auteur que pour montrer comment l'opéra se détourne des sources pour reconstruire un nouvel héroïsme¹⁵²⁹. Dans sa gigantesque fresque épique, Wagner annonce l'avènement d'une race nouvelle (le clan des Wälsung : « The Wälsung are / the gifted race / that Wotan fathered / and tenderly loved, / but treated with disfavour », p. 381). Wotan, après avoir sacrifié un de ses yeux

publiée en 2019, il affirme qu'au vu des armes retrouvées dans la tombe, on peut supposer que la défunte était une guerrière et que ses vêtements exotiques et les pièces de jeu indiquent qu'elle était même "officier de rang supérieur" ».

¹⁵²⁸ Richard Wagner, *The Ring of the Nibelung*, trad. de John Dethridge, Londres, Penguin, 2018. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

¹⁵²⁹ On trouve un bon dossier dans l'introduction de *La Chanson des Nibelungen. La Plainte*, trad. de Danielle Buschinger et Jean-Marc Pastré, Paris, Gallimard, coll. « L'Aube des peuples », 2001.

pour boire à la source de la sagesse, profane le règne de la nature en créant une lance à partir du frêne du monde. Il espérait fonder un ordre où les traités auraient force de lois, mais comme il a inauguré cette époque par un crime, son univers (et celui des dieux) est destiné à périr. Le nain Alberich est l'un des enfants de cette époque. Comme Wotan, il outrage la nature en volant l'or du Rhin, qui procurait à tous un plaisir esthétique. Ce n'est qu'après avoir vu son amour dédaigné qu'Alberich a choisi de dominer le monde. Les dieux, par la ruse, capturent Alberich et le contraignent à rendre ses richesses. Avant de donner son anneau, le nain jette la malédiction qui pèsera sur les dieux :

Really free?
Then let my freedom's
First greeting to you be this!
Just as a curse handed it to me,
so let this ring in turn be cursed!
To me, the gift of its gold
was power without precedent.
To all who wear it, its magic
now shall bring death!
No blithe spirit shall
rejoice in it,
no glad soul bask
in its lucid brilliance!
Let those who own it
be plagued by sorrow,
and those who don't
by festering envy!
Let everyone ache
to own it,
but let no one enjoy
what it brings!
Its protectors shall amass no riches;
but attract his exterminator, it will!
A slave to death,
let his faint heart freeze with fear:
as long as he lives,
let the ring's lord,
as the ring's slave,
rot with longing: –
until I hold what's been stolen
again in my hand!
With no way out now remotely in sight,
the Nibelung thus
consecrates his ring: –
just keep it
laughing
take good care of it ! (p. 119-120)

Les dieux se retirent dans le Walhalla. Wotan, lié par ses lois, ne peut briser la malédiction. Il revient à un héros libre d'accomplir le geste libérateur¹⁵³⁰. Siegfried est ce héros. Grâce à la désobéissance de Brynhildr (écrit « Brünnhilde » dans Wagner, sans le « e » de Brunehilde), il voit le jour ; il naît, pour ainsi dire, dans la révolte, contre les lois de Wotan¹⁵³¹. Siegfried reforge de ses propres mains (sans l'aide de Mime, comme le veut la tradition, pour qu'il ne soit l'instrument de personne) l'épée de son père et abat le dragon Fafnir. Il saisit l'anneau d'Alberich. Peu de temps après, il brise d'un coup la lance de Wotan. C'est le début d'un renouveau, où l'amour et la puissance rayonnent ensemble. Siegfried donne l'anneau en cadeau à Brynhildr, après avoir levé le sortilège qui la gardait endormie. Les deux se jurent un amour éternel. Wotan envoie les Walkyries saisir l'anneau mais Brynhildr refuse de livrer ce qui pourrait sauver le monde¹⁵³². Après une série de péripéties, Hagen, le fils de Alberich, trahit et tue Siegfried. Pendant les funérailles, Brynhildr redonne l'anneau aux nymphes du Rhin et se jette dans le feu qui consomme la dépouille de son amant. Les flammes emportent avec elle la demeure des dieux. L'avenir est incertain, mais les anciennes valeurs n'existent plus et il faut en créer de nouvelles.

¹⁵³⁰ « This impasse requires a hero, / who, freed from the god's protection, / is independent of their laws ; / only he is capable / of taking action / that the gods need, [...] / but which this god is forbidden to take » (p. 209) ; « men whose freedom of action / we would have curbed, / bound to us, / made blindly obedient / through the treacherous bonds / of spurious contracts » (p. 225) ; « Only one man could do what I cannot : a hero I've never / been inclined to help, / a stranger to the god, free of his influence, / instinctive, / unprompted, / taking action / with his own weapons / to escape his own crises, / action I have to shun, / action I never told him to take, / yet enacting the only thing I wish » (p. 229).

¹⁵³¹ Danielle Buschinger, *Le Moyen Âge de Richard Wagner*, Amiens, Presses du « Centre d'Études Médiévales », 2003, p. 88.

¹⁵³² « Pass away, radiant / world of Valhalla! / May your proud fortress / crumble to dust! / Farewell, glorious / grandeur of the gods! / May your eternal race / end in happiness! / Tear asunder, you Norns, / the rope of the runes / Twilight of the gods, / let darkness arise! / Night of annihilation, / let the fog in / I'm instantly lit / by Siegfried's star: / for me he's for ever / my proper heir / eternal mine, / one and all: / radiant love / laughing death! » (p. 538) ; « Go along to the gods' / holy council! / Moan to them / about my ring: / tell them I'll never stop loving, / that they'll never deprive me of love, / even if the lustrous swagger / of Valhalla collapses in ruins! » (p. 601).

Wagner, avec la figure de Siegfried, donnera aux Allemands un héros national. À deux reprises au moins, Wagner change le récit et magnifie la légende. Une première fois pendant le combat contre Fafnir. Dans Wagner, la scène est décrite de la manière suivante :

Siegfried. Take care, bellowing beast!
The braggart's closing in!

He draws his sword, springing towards Fafner and standing defiantly. Fafner waddles further up onto the plateau and sprays Siegfried out of his nostrils. – Siegfried dodges the venomous sputum, jumps closer and moves to one side. Fafner tries to swipe him with his tail. Siegfried, whom Fafner has now almost reached, springs over him at a single bound and wounds him in the tail. Fafner bellows, pulls his tail violently back and heaves the front of his body up so he can throw his full weight on Siegfried; but in doing so he exposes his breast to the latter. Siegfried quickly sees where the dragon's heart is and plunges his sword into it right up to the hilt. Fafner heaves himself up still higher in pain, collapsing onto his wound as Siegfried lets go of the sword and doges out of the way.

Lie there, murderous wretch!

You're carrying Nothing in your heart (p. 451)

Comparer maintenant avec le récit de Snorri Sturlusson dans l'*Edda*¹⁵³³ :

Sigurd était le plus éminent de tous les princes guerriers tant sous le rapport du lignage que sous celui de la force et de la bravoure. Regin (le Mime de Wagner) indiqua à Sigurd l'endroit où Fafnir était couché sur l'or et l'exhorta à aller conquérir ce trésor. Puis Regin forgea l'épée appelée Gram ; elle était si acérée que, quand Sigurd la plongea dans un cours d'eau, elle trancha en deux une bourre de laine, qui poussée par le courant, venait de dériver sur son fil [...]. Après cela, Sigurd et Regin allèrent sur les hauts plateaux de la Gnitaheld. Là, Sigurd creusa une fosse sur le chemin qu'empruntait Fafnir et il y prit position. Quand Fafnir, rampant en direction du lac, passa au-dessus de la fosse, Sigurd le transperça de son épée, et ce coup lui fut mortel (p. 121).

Une deuxième fois, avant de réveiller Brynhildr :

Siegfried. [...] Ha! My darling fire! / The radiance of your glow! My road now lies open / in glorious light / To bathe in fire! / In fire to find the bride! [...]

[Siegfried] raises his horn to his lips and dives hell for leather into the billowing fire as it surges downwards from the heights and even spreads into the foreground (p. 507-509).

Dans Sturlusson :

Sigurd et les fils de Giuki, qui sont également appelés les Niflungar, chevauchèrent jusqu'au sommet de la montagne, et, là, Gunnar se mit en devoir de franchir à cheval la muraille de flammes. Il possédait le cheval appelé Goti, mais celui-ci n'osait pas s'élancer dans le feu. Alors Sigurd et Gunnar échangèrent leurs formes, ainsi que leurs noms, car Grani [le cheval de Sigurd] ne voulait pas porter d'autre cavalier que Sigurd. Ce dernier sauta donc sur Grani et franchit avec lui la muraille de flamme (p. 123).

¹⁵³³ Snorri Sturlusson, *L'Edda*, trad. de François-Xavier Dillman, Paris, Gallimard, coll. « L'Aube des peuples », 1991. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

Dans le premier cas, la démarche de Sigurd n'a rien de particulièrement héroïque. Dans le deuxième, l'exploit revient au cheval Grani. Et pourtant, insiste Régis Boyer, Sigurd, avant que Wagner en fasse un guerrier rieur et bagarreur qui affirme sa supériorité en abattant les monstres, était bel et bien un authentique héros. Sigurd n'est pas le plus grand des conquérants mais il a honoré ses serments¹⁵³⁴. Sa gloire consiste à ne pas s'être enfui de son destin. Dans la *Grípissá*, Sigurd apprend du devin Grípir comment se déroulera sa vie. Ce dernier hésite à dévoiler au héros qu'il mourra d'une manière peu honorable (dans son sommeil, une lance dans le dos, etc.¹⁵³⁵) mais Sigurd insiste. Face à la nouvelle sordide, il ne fléchit pas, il ne proteste pas : « Let's part in peace: one can't fight one's fate; / now, Grípir, you've done well what I asked; / you'd soon have said it, if you could, / if my lie would prove prettier¹⁵³⁶ ! ». On observe aussi ce stoïcisme face à la mort (qui deviendra le romantisme de la fatalité) dans *Beowulf* :

He was sad at heart,
unsettled yet ready, sensing his death.
His fate hovered near, unknowable but certain:
it would soon claim his coffered soul,
part life from limb. Before long
the prince's spirit would spin free from his body.

I won't shift a foot

¹⁵³⁴ Régis Boyer, *Idées reçues sur les Vikings*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2018, p. 112 : « Il n'a pas dérogé envers l'esprit de ses ancêtres, il est demeuré fidèle aux seules vraies valeurs qui comptent dans cet univers : le souci de réputation, le sens de l'honneur, notamment de l'honneur familial, le respect de soi, en somme, ou plus exactement de la plus haute idée que l'on peut se faire de soi-même ». Comparer avec Wagner : « Oaths were never taken / by a man more honest ; / contracts never honoured / by a man more loyal; / no man ever loved / more innocently than he! / And yet, no one dishonoured / all oaths, all contracts, / the most faithful love – / as this man did – » (p. 681). Dans le *Sigrdrífa's lay*, Brynhildr (ici Sigrdrífa), pour remercier Sigurd, l'éduque et lui conseille de ne pas légèrement donner sa parole : « I advise you second, that you don't swear an oath, / unless that swearing turns out true; / terrible threads bind the breaker of faith, pitiful is the violator of vows » (*The Elder Edda: A Book of Viking Lore, op. cit.*, p. 173). Le Sigurd dans *La Chanson des Nibelungen. La Plainte, op. cit.*, est déjà plus belliqueux : « Je suis, moi aussi, un guerrier et je devrais déjà porter couronne. J'ai cœur de faire en sorte qu'on dise de moi que c'est à bon droit que je règne sur un peuple et sur un royaume. J'en veux donner pour gage mon honneur et ma tête. Si vous êtes si vaillant qu'on me l'a dit, je veux, sans me soucier de savoir si cela plaît ou déplaît à qui que ce soit, vous arracher par la force tout ce que vous pouvez avoir ; pays et villes fortes, tout doit m'appartenir » (p. 145).

¹⁵³⁵ *Ibid.*, p. 248-249 : « Vils couards que vous êtes, à quoi bon vous avoir servis, puisque maintenant vous m'avez frappé à mort. Toujours j'ai été loyal envers vous. Et voilà comment vous me récompensez ! Vous avez, hélas, bien mal agi envers votre parentèle. Tous ceux qui naîtront à l'avenir en porteront la flétrissure. C'est bien cruellement que vous avez vengé sur moi votre colère. Vous serez exclus honteusement des rangs des guerriers valeureux ».

¹⁵³⁶ *The Elder Edda : A Book of Viking Lore, op. cit.*, p. 154.

when I meet the cave-guard: what occurs on the wall
between the two of us will turn out as fate,
overseer of men, decides. I am resolved.
I scorn further words against this sky-borne foe.

For fifty years
I ruled this nation. No king of any neighbouring clan would dare
face me with troops, none had had the power
to intimidate me. I took what came,
cares for and stood by things in my keeping,
never fomented quarrels, never
swore to a lie. All this consoles me,
doomed as I am and sickening for death;
because of my right ways, the Ruler of mankind
need never blame me when the breath leaves my body
for murder of kinsmen¹⁵³⁷.

Ces détails sembleront anodins, mais ils permettent de relier mythe et politique. Après la parution de *L'Anneau du Nibelung*, les idéologues pangermanistes du deuxième Reich recourront à *La Chanson des Nibelungen* pour cimenter les prétentions de l'Empire. Dans l'idéologie nazie, elle exemplifiera le destin de l'Allemagne. La fidélité et l'obéissance des héros reflètent, pour reprendre Alfred Rosenberg, la capacité d'affronter consciemment la mort¹⁵³⁸. On s'attend du soldat qu'il puisse se sacrifier à la grandeur nationale, comme ses épiques ancêtres¹⁵³⁹. Dégoûté, le dramaturge Heiner Müller parodiera ces emprunts grotesques et ces envolées martiales dans sa pièce *Germania. Mort à Berlin*¹⁵⁴⁰.

¹⁵³⁷ *Beowulf*, trad. de Seamus Heaney, Londres, Norton, 2000, p. 165, p. 172 et p. 185. Les deux légendes s'entrecroisent. On retrouve des idées similaires dans la poésie jâhilit. Voir notamment les poètes-brigands (*as-sa'âlik*) du *Dîwân de la poésie arabe classique*, trad. de Houria Abdelouahed et Adonis, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 2008, p. 64, p. 72, p. 89 et p. 102. Voir aussi la mort de Bali dans le *Rāmāyaṇa*.

¹⁵³⁸ Rosenberg a pour le margrave Rüdiger, notamment, une admiration sans borne. Voir Alfred Rosenberg, *Le Mythe du XX^e siècle*, trad. d'Alder von Scholle, Paris, Avalon, 1986, p. 291-292. C'est un personnage plutôt secondaire. Il a donné sa parole à Kriemhild qu'il la défendrait. Au lieu de renier son serment, il affronte la mort, sachant qu'il ne se bat plus pour une juste cause. Exemple typique et un peu idiot d'obéissance aveugle.

¹⁵³⁹ Plusieurs explications dans Danielle Buschinger, *L'Épopée dans les pays de langue allemande*, Paris, Honoré Champion, 2020, p. 227, p. 259-260.

¹⁵⁴⁰ Heiner Müller, *Germania Mort à Berlin*, trad. de Jean Jourdheuil et Heinz Scharzinger, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 63-64 : « Les trois Nibelungen mettent en pièces le quatrième au cours d'un assez long combat. Puis ils se masturbent en chœur. [...] Se mettent en pièces l'un l'autre. Un temps. Le bruit de la bataille a cessé. Puis les morceaux de cadavres se rassemblent en rampant et, dans un bruit de métal, de cris, de bribes de chants, forment un monstre de ferraille et de matière humaine ». Pour un portait plus honnête de l'honneur inné des Germains et des

6.8 Le viking et la vaine gloire. Nietzsche : « Jeter un regard furtif sur la morale de Maîtres, la morale *noble* (– la Saga islandaise en est presque le document le plus important –) et, en même temps, avoir à la bouche la doctrine contraire, celle de l’“évangile des humbles”, du besoin de rédemption !... » (*Le Cas Wagner*, p. 1014). Dans des extraits que j’ai déjà rapportés, le philosophe invitait ses contemporains à imiter les brutes blondes, à explorer le monde et à répondre à l’appel de la mer. Éloge de l’indépendance : le viking est son propre maître, loin du troupeau. Éloge de la force : il ne s’effarouche devant rien et ne craint pas le combat et la cruauté, il n’est pas contaminé par la morale des esclaves. Éloge de sa noblesse : c’est un explorateur, il vogue vers l’infini de l’horizon, porté par une inépuisable volonté, comme Odin, premier ancêtre de son espèce. Le viking incarnait donc, avec Napoléon, César Borgia et Goethe, selon Nietzsche, l’un des nombreux avatars du surhomme. Oswald Spengler, avec son don des boursoufflures, reprendra et élaborera le thème. Le viking, ce païen nordique en quête d’aventures, est l’un des premiers types de l’homme faustien qui marquera la culture gothique : mélange de solitude, passion de l’infini, culte de l’intériorité, discipline de la volonté¹⁵⁴¹.

francs, lire les portraits de Chilpéric I^{er} et de Frédégonde dans Grégoire de Tours, *L’Histoire des rois francs*, trad. de J. J. E. Roy, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2011.

¹⁵⁴¹ Oswald Spengler, *Le Déclin de l’Occident*, op. cit., vol. 1, p. 182 et p. 294 : « Qu’est-ce que le Walhall ? Inconnu des Germains des invasions et même encore des Mérovingiens, c’est l’âme faustienne naissante qui l’imagina, assurément sous l’impression du mythe pagano-antique et christiano-arabe des deux cultures méridionales plus anciennes surgissant partout dans la vie nouvelle avec leurs livres classique ou sacrés, leurs ruines, mosaïques et miniatures, leurs cultures, rites et dogmes. Il plane nonobstant, par-delà toutes les réalités sensibles, en des régions lointaines, brumeuses, faustiennes. [L]e Walhall n’est nulle part. Perdu dans l’infini, il apparaît avec ses dieux et ses héros insociables comme le symbole de l’effrayante solitude. Siegfried, Parsifal, Tristan, Hamlet, Faust sont les héros les plus solitaires de toutes les cultures. [...] La volonté rattache l’avenir au présent, la pensée l’illimité à l’endroit où l’on est. L’avenir historique est le lointain en devenir, l’horizon de l’univers infini est le lointain devenu : voilà ce que signifie l’expérience de la profondeur faustienne. On se représente ontologiquement, presque mystiquement, le sentiment de la direction comme une “volonté”, le sentiment de l’espace comme une “intelligence”, et ainsi naît l’image abstraite que nos psychologues tirent nécessairement de leur vie intérieure. [...] La culture faustienne est une *culture de la volonté* : voilà qui n’est autre chose qu’une expression de la vocation éminemment historique de son âme. [...] C’est ce “Je” qui surgit dans l’architecture gothique; les sommets des tours et les contreforts sont des “moi”, et l’éthique faustienne tout entière est donc une “ascension” : perfectionnement du moi, action morale sur le moi, justification du moi par la foi et les œuvres, respect du toi dans le prochain à cause du moi propre et de sa félicité, depuis Thomas d’Aquin jusqu’à Kant, et enfin ascension suprême : l’immortalité du moi ».

Ces images sont amusantes mais elles sont affabulatoires, comme le dénonce avec une certaine exaspération Régis Boyer : « L'image romantique du Viking dressé à la proue de son bateau, épée brandie et partant défier le monde est à la fois absurde et dangereuse. Le surhomme, ici, n'existe simplement pas¹⁵⁴² ». L'erreur serait philologique : la plupart des documents qui nous ont été transmis ont été écrits par des clercs, à la fois témoins et victimes des pillages¹⁵⁴³. De là aux *fornaldarsögur* (sagas légendaires), aux éloges de Montesquieu, aux théories raciales, la figure de celui qui n'était le plus souvent qu'un prudent pillard et, avant tout, un marchand (excellent d'ailleurs), se transforma en noble aristocrate farouche et indépendant habité par le goût sacré des armes. Des *Krakumal* de Ragnarr aux envolées des poètes les plus enthousiastes, les textes évoquent la même image : le brave héros qui répond à l'appel de la mer, qui se consacre exclusivement à la guerre (ou à la vengeance), qui terrorise ses ennemis et qui se moque de mourir, du moment qu'il succombe dans le combat. Dans Saxo Grammaticus :

Qu'ai-je à m'attarder dans des refuges obscurs, enveloppé de collines rocailleuses, sans obéir comme autrefois à l'appel de la mer ? Ils arrachent le sommeil de mes yeux, le cri poussé jusqu'au ciel des meutes de loup, et le hurlement des bêtes nuisibles, et le rugissement des lions terribles ! Tristes sont ces sommets, ces déserts, et plus cruels encore pour des cœurs hardis ! Ces rocs abrupts et ces paysages ingrats heurtent les esprits accoutumés à l'amour des flots. Car éprouver la mer à la rame, y triompher, garnir son coffre, rechercher avidement les profits maritimes, cela vaudrait mieux que d'emprunter des chemins raboteux, et d'habiter les replis des bois et leurs pauvres pacages (p. 56).

Certains prétendent que Haraldus n'était pas mû par le ressentiment et qu'il n'avait pas de vues sur le royaume de Ringo, mais qu'il recherchait secrètement, d'une façon délibérée et méthodique, le moyen de mourir. [...] Haraldus préféra être occis plutôt que passer par les tourments de la maladie, et il souhaita rendre l'âme sur le champ de bataille plutôt que dans son lit puisque, de cette manière, sa mort serait en accord avec les actions de sa vie passée. Pour sortir de l'existence en beauté et gagner les nombreux lutteurs affrontent avec lui le destin, et, en créant les conditions de la guerre, il prépara sa fin. Ainsi donc, il se prit à désirer sa mort et celle des autres, et, pour équilibrer les pertes de chaque côté, il veilla à ce que les troupes fussent en nombre

¹⁵⁴² Régis Boyer, *Les Vikings. Histoires, mythes, dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2008, p. 56. Ce dictionnaire est précédé d'un long essai érudit dans lequel Boyer commente tous les auteurs francophones qui, avant et après Nietzsche, feront du viking une sorte de guerrier sans peur et sans reproche. Boyer aussi critique les thèses de Dumézil sur la jeunesse et la révolte des *berserker*. Je suis de près, en général.

¹⁵⁴³ *Idem*, *Idées reçues sur les vikings*, op. cit., p. 28. Les observations des voyageurs arabes seraient plus précises et plus exactes, loin de toute forme d'héroïsme grandiose. Il y a une édition en Pléiade qui dépasse mon humble budget. On trouve les mêmes textes dans des éditions anglophones, à bien meilleur prix.

égal de part et d'autre, bien qu'il permît que le camp de Ringo fût un peu plus puissant, car il souhaitait que son adversaire fût vainqueur et lui survécût (p. 328)¹⁵⁴⁴.

Les bardes de la nouvelle barbarie lisent ces extraits, les compilent et les érigent en exemple, en brûlant des cierges à la prédation ; le Viking serait le grand hors la loi, l'esprit libre qui ne suit que son suprême égoïsme¹⁵⁴⁵. Lectures étranges qui, comme avec Siegfried, nous éloignent des sources¹⁵⁴⁶. S'il y a une morale dans les *Sagas islandaises* et les autres récits, elle suggère l'inverse de ce que certains exégètes enthousiastes et médiocres philologues ont bien voulu y voir. Cette strophe du *Hávamál* (*The Lay of the High One*), peut nous servir d'amorce :

The fir-tree fades that stands in the grove ;
its bark and needles give no shelter :
so it is for a man whom nobody loves,
how shall he live for long¹⁵⁴⁷?

La personne qui aurait accompli les plus grands exploits mais qui serait dédaignée par ses pairs ou par son clan, ne mérite pas le qualificatif d'héros. Au contraire : le passionné de solitude et d'aventures a toutes les chances de perdre de vue son destin, il devient *skógarmadr*, l'homme des forêts, un contre-modèle voué à l'amertume et au malheur. Dans la *Saga de Glúmr le Meurtrier*, Glúmr, ostracisé, après une jeunesse héroïque, s'exclame : « Je me suis frayé un chemin avec mes hommes, / Comme les héros d'autrefois. / Mon renom a grandi ; / Maintenant, à la longue, par le meurtre, / J'ai perdu la grande terre / Avec toute ses frontières, ô guerriers ! » (*Saga islandaises*,

¹⁵⁴⁴ Pour d'autres exemples consulter Régis Boyer, *Les Vikings. Histoires, mythes, dictionnaire*, op. cit., p. 142.

¹⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 253-257 : « [C]ompromission avec l'animal, l'instinctif, le tellurique. [...] Non encore soumis à la loi à l'ordre et à la lettre. [...] Le Viking, c'est la Mer, la mer, c'est la Nature sauvage, indomptée, mystérieuse, source de toute vie, péril de toute vie, mesure de toute audace. Ajoutez-y d'inavouable admiration pour le rapt et le viol, toute une animalité mal refoulée par les tabous religieux, moraux et sociaux, et voici à quelle aune se mesure l'estime pour le "grand barbare blanc". [...] Il est la mesure, la compensation inconsciente peut-être aussi, de notre ère de nivellement, d'uniformité et de conformisme ».

¹⁵⁴⁶ Régis Boyer, après avoir analysé les figures légendaires de Týr, Helgi, Völundr et de Sigurd dans son *Essai sur le héros germanique*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 116 : « S'ils sont exemplaires (ou paradigmatiques) ce n'est pas en tant que guerriers, au contraire, et les documents dont nous disposons, qui peuvent parfois être nombreux, nous l'avons vu, ne nous les dépeignent pas comme chefs de guerre. Les valeurs qui les marquent sont autres ».

¹⁵⁴⁷ *The Elder Edda : A Book of Viking Lore*, op. cit., p. 22.

p. 1109). Dans la *Saga de Grettir*, Grettir, dès son enfance, est arrogant, brutal et sournois ; il manque de mesure, sa confiance en lui-même est déplacée ; malchanceux (dès son plus jeune âge « [i]l ne couchait pas dans la salle et restait d'ordinaire taciturne », p. 791) il vivra à l'écart des autres, d'abord avec morgue, ensuite avec désespoir. Après un combat victorieux contre la Mort, celle-ci le maudit :

Jusqu'ici, tu as acquis du renom par tes œuvres, mais désormais, pénalités et meurtres vont t'échoir, et la plupart de tes actions tourneront à ta malchance et à ton malheur. Tu seras fait hors-la-loi et il te reviendra de vivre constamment loin des hommes et tout seul. Et je te jette ce sort : tu auras toujours mes yeux devant toi, il te sera pénible de demeurer seul et cela te mènera à la mort (p. 845).

Peu de temps après, Grettir commence à avoir peur du noir : « Ce sur quoi il trouva une grande différence, c'est qu'il avait pris une telle peur de l'obscurité qu'il n'osait pas aller tout seul dès qu'il se mettait à faire noir ; il lui semblait voir alors toutes sortes de monstres et l'on en a fait » (p. 846) ; « mais j'ai pris une telle peur de l'obscurité que je ne peux rien faire pour garder la vie si je reste seul » (p. 910). Il cherche la compagnie des hommes qu'il dédaignait, mais « il y eut toujours quelque chose qui fit que personne ne le reçut » (p. 880). Sa malchance « voulut qu'il ne trouve nulle part séjour ou refuge » (p. 898). Ultimement, il perd le goût de vivre : « Je ne veux pas vivre davantage, s'il me faut rester seul » (p. 913).

L'écrivain et récipiendaire du prix Nobel de littérature Halldor Kiljan Laxness a écrit un roman à partir de la *Saga des frères jurés* intitulé *La Saga des Fiers-à-bras*¹⁵⁴⁸. Dans la saga, Thorgeirr

¹⁵⁴⁸ Halldor Kiljan Laxness, *La Saga des Fiers-à-bras*, trad. de Régis Boyer, Toulouse, Anacharsis, 2011. Désormais toutes les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses. Je n'ai pas le temps de commenter la *Saga de Njáll le Brûlé* (une sinon la meilleure du volume des *Sagas islandaises*), dans laquelle le sage Njáll ne parvient pas à empêcher le cycle de vengeance qui poussera sa famille à sa perte. « Ce n'est pas rompre des accords, dit Njáll, que chacun obtienne son droit vis-à-vis les autres, car c'est par les lois qu'on édifiera notre pays, mais c'est par l'illégalité qu'on le détruira » (p. 1312). Sagesse qui ne sert à rien, comme le suggère le titre. Pour reprendre le commentaire de Régis Boyer : « Le philosophe, observateur objectif et l'homme de bonne volonté n'ont plus de place au sein de ce mouvement frénétique qui cause le déclin des anciens, la montée des ambitieux, les tiraillements entre des devoirs contradictoires d'égale exigence, les combats sans merci entre rivaux et jusqu'aux grinçantes pitreries [...]. Le triomphe des forts est insolent, les faibles sont écrasés, et peu importe qu'il s'agisse là de la peinture immorale ou pessimiste d'un monde sauvage, car ce n'est pas en termes de bien et de mal, de bonheur et de malheur, ni même de

demande à Thormódr : « Sais-tu où il y a deux autres hommes, égaux à nous en énergie et en virilité, qui aient autant leurs preuves dans maintes tribulations, comme nous ? » (p. 655). Thorgeirr est un grand guerrier ; Thormódr, un grand poète. Les deux pillent, se battent et sèment la peur autour d'eux. Laxness raconte la misère de leur vie. Le livre rappelle *Don Quichotte*. C'est à force d'entendre les histoires de sa mère Thorelf que Thorgeirr décide de devenir guerrier. Histoires qui gommant la prosaïque vérité : « Jamais maîtresse Thorelf ne mentionnait comment Havar Klepsson, viking du Hordaland, était tombé près de la barrière du clos sans avoir levé la main pour se défendre ; elle le présentait toujours comme un inépuisable fier-à-bras qui avait tout mis à feu et à sang, combattant en première lignes dans les batailles des grands rois » (p. 19). Un à un les personnages secondaires démentent les grandes aspirations des deux aspirants héros : « Et il ne nous plaît pas de tuer les gens ; le temps n'est plus où l'on survenait à ses besoins par la guerre » (p. 22) ; « [L'esclave Kolbak.] Je ne pleure pas, jeune femme, dit-il après avoir posé les poissons dans l'herbe pour parler à la jeune fille, je ne pleure pas parce que les héros et les poètes ont brûlé ma maison, ils ont abattu mon père dans son champ et ont transpercé d'une lance mon grand-père, un vieillard débile » (p. 31) ; « Sans aucun doute, dit Thorgils ; au demeurant, l'humeur viking et la bravacherie fleurissent plus chez les vieilles [...] ; on tient à piètre honneur, en notre siècle, d'endosser les défroques des rois de mer norvégiens qui sont morts depuis longtemps et il vaut bien mieux suivre le Seigneur de Rome qui promet aux braves gens profit et paix » (p. 42) ; « Méfaits et malheur, voilà ce qui a toujours résulté de l'association de poètes et de meurtriers, et pour des gens sans domicile et sans fortune, il est plus urgent d'être habile pêcheurs de flétan et chasseurs de phoque que de s'entendre à brandir des armes ou à faire cliqueter les mots » (p. 46) ; « On se gaude à présent par toute l'Islande qu'un fier-à-bras se laisse mener par le bout du nez par un

justice et d'injustice que l'auteur juge cette société, mais bien en termes d'accomplissement » (p. 1892-1893). Voir aussi l'excellent manga *Vinland saga* de Makoto Yukimura.

misérable. Et tu es assurément un fieffé crétin » (p. 111) ; « Au diable votre honorabilité et vos mœurs guerrières, dit la vieille. Il n'y a que les imbéciles que vous menez en lisière et que vous appelez vos scaldes pour louer vos œuvres de mort » (p. 204) ; « La différence de chance entre lui et moi, c'est que je me suis bien plus enrichi en faisant l'inverse, en ne tuant personne. [...] Je te conseille, brave homme, de faire à mon exemple : va-t'en chez toi et enrichis-toi sans tuer personne » (p. 252) ; « Il y a eu toutes sortes de rois en Norvège, mais les seuls qui nous aient été profitables ont été ceux que nous avons sacrifiés pour avoir de bonnes récoltes et la paix » (p. 363).

Les deux comparses, bien entendu, feront sourde oreille aux précieux conseils et s'engageront à vivre l'aventure : « La vie semblait indigne d'être vécue s'ils n'étaient cause d'aucun de ces événements que l'on tient pour mémorables par les générations à venir » (p. 46).

Dans un premier élan de bravoure, ils assassinent lâchement Ingolf et son fils :

Quand Ingolf et son fils cherchèrent à sortir, ils trouvèrent les frères jurés devant la porte, qui leur donnèrent l'assaut dans le passage. Saisis de frénésie, Thorgeir et Thormod frappèrent de toutes leurs forces jusqu'à ce qu'ils sentent du sang chaud leur éclabousser le visage. Le père et le fils s'affaissèrent bientôt contre le mur et l'on pouvait entendre le sifflement que font les blessures profondes ; les frères donnèrent du glaive sur les carcasses de ces gens jusqu'à ce que l'on n'entende plus ni gémir ni tousser (p. 88).

Butraldi Brusason, le célèbre tueur que Thorgeirr jure de terrasser, s'avère un lâche qui craint la vue du sang. Thorgeirr n'est pas sans noblesse par contre, car il refusera de participer au massacre d'un enfant et d'un vieillard sourd et aveugle, à Rouen. La foule le raille : « Et plus il est saisi de frénésie guerrière, plus les paysans de Rouen se gaussent de lui. Un grand concours de peuple, femmes et enfants compris, s'attroupe autour de lui pour s'amuser. Thorgeir Havarson a l'impression de vivre un mauvais rêve » (p.196). Mordu par une vipère, il devient malade. Il refuse qu'on le soigne et s'en va, en lambeaux : « Voilà un lépreux qui s'en va, et qui va un de ces jours, subir une mort ignominieuse, haï et abandonné de tous » (p. 204).

Le sort du scalde Thormódr n'est guère plus enviable. Il joint la troupe du prétendu grand Olaf, une ambitieuse fripouille entourée de voleurs et d'incendiaires. Vieillard devenu sénile, après

avoir quitté une femme superbe et des enfants qui l'aimaient, Thormódr débite des légendes qui indiffèrent tout le monde, jusqu'au jour où il oublie ses propres poèmes : « “Voilà que je ne parviens plus à me souvenir de ce poème”, dit-il. Puis il se lève lentement et s'en va en boitant sur son bâton. Le voilà disparu derrière le tertre » (p. 381). Laxenness, fidèle à l'esprit des *Sagas islandaises*, avait vécu la folie de son siècle. Son message ne saurait être plus clair : la nouvelle barbarie est un mensonge¹⁵⁴⁹.

7. Conclusions partielles

7.1 Clarifications. Était-il vraiment indispensable d'écrire ce chapitre ? Il peut sembler incongru de mettre côte à côte Tolstoï et Mishima pour ensuite plonger dans Jung et remonter à Snorri Sturlusson. En relisant ce que j'ai écrit, je remarque que Nietzsche occupe une place qu'il ne méritait sans doute pas. Je crois que le détour par le mythe m'a paru nécessaire après avoir lu plusieurs dizaines de livres qui jonglaient un peu trop librement avec les termes vagues de « surhomme », « force », « violence », « anti-structure », « énergie salvatrice », « retour à la liberté », « origine » et « mythe » sans jamais soupçonner qu'on puisse détourner ces mots du sens

¹⁵⁴⁹ Si on se risquait à mener une analyse similaire avec les textes de la Grèce antique, on comparerait avec le *Ajax* de Sophocle (trad. de Robert Davreux, Actes Sud, 2012) : « Ajax, dès son départ, s'est montré insensé, quand son père lui donnait de sages conseils : “Mon fils, lui disait en effet ce dernier, à la guerre veuille la victoire, mais toujours la victoire avec l'aide d'un dieu.” Et lui de répondre avec une folle arrogance : “Père, avec l'aide des dieux, même un homme de rien peut être victorieux ; mais moi c'est sans eux, j'en suis sûr, que me viendra la gloire.” » (p. 27). La faute n'est pas de la même nature mais la conclusion est sensiblement la même : un héros ne fait jamais chemin seul. Comme l'écrit Sophie Klimis dans *Archéologie du sujet tragique*, op. cit., p. 234 : « Son obsession de la gloire aura donc en quelque sorte eu raison de l'héroïsme d'Ajax. Car une telle unilatéralité n'est plus héroïque, lorsqu'elle mène à l'isolement, et empêche toute communication véritable avec ses semblables. La facette la plus grave de l'hybris d'Ajax, en parallèle à son refus de l'aide des dieux, aura ainsi été de s'abstraire de la communauté des hommes, d'avoir voulu poser son individualité dans un splendide isolement, sans reconnaître la préséance du “nous” ». Lire les analyses sur le dernier chant de l'*Illiade*. Voir aussi le *Philoctète* de Sophocle (trad. de Paul Mazon et Jean Irigoin, Les Belles Lettres coll. « Classiques en poche », 2012) qui fascinera Simone Weil, p. XXI : « Une fois de plus, comme dans les *Euménides* et dans *Ajax*, c'est la raison juridique moderne, la cité civique, la raison d'État, qui l'emportent ». Quant aux amateurs de la Sparte guerrière, ils oublient les poèmes d'Alcman. Voir l'anthologie traduite par Marguerite Yourcenar, *La Couronne et la Lyre*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1979. Sans chercher à faire de l'esprit, on dira qu'il y a un Archiloque pour chaque Tyrtée. Enfin, sur l'idéal de la masculinité pendant l'antiquité grecque, Thomas K. Hubbard (dir.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Wiley-Blackwell, 2014.

qu'on leur a donné (ou les reprendre comme tel). Ces idées ont servi de prémisses à des sectes philosophiques qui se veulent profondes en contournant la cage de la modernité, pâles ersatz métaphysiques ou non métaphysiques d'un savoir religieux prétendu immémorial, enfoui, caché. Ces lignes d'argumentation figurent dans des centaines de livres. J'ai suggéré que ces appels au mythe coïncidaient avec le triomphe de la modernité et la lente disparition de l'idée de grandeur. L'héroïsation du quotidien par la réintégration du monde au temps mythique, au vouloir dionysiaque ou par le déchiffrement des archétypes, procède d'une tentative de dépasser l'inconfortable sensation de nullité et de finitude caractéristique des sociétés démocratiques et libérales. L'intention, dans tous les cas, n'est pas de « réformer le système » comme le souhaitait un Durkheim, par exemple, mais de tourner la page en réintroduisant le premier chapitre de l'histoire de l'humanité. Ces allusions aux fidèles chevaliers, aux farouches vikings, au chaos « féminin » originel et aux dragons semblent innocentes (et le plus souvent, pour le grand public, elles le sont), mais les auteurs qui les remettent au goût du jour comme mode de savoir et manière d'être communiquent (malgré eux parfois, mais beaucoup moins rarement qu'on le croit) une vision politique du monde à rebours des valeurs qu'on associe à la modernité. Pour celle ou celui qui étudie d'un peu plus près ces thérapeutiques de l'âme, le problème est double : elles exigent un acte de foi, un certain goût aveugle de la forme (c'est ma manière polie de dire que derrière leur profondeur alléguée, elles sont pétries d'observations infalsifiables, de contradictions inavouées, de *non sequitur*, d'approximations douteuses et d'envolées bancales), quand elles ne falsifient pas les textes (la culture, etc.) qu'elles prétendent exhumer et honorer¹⁵⁵⁰. Entre des mains habiles et militantes, elles sont susceptibles de promouvoir une révolte passéiste qui n'a rien de particulièrement enviable. À la fin du chapitre, j'ai essayé de tracer les contours d'une nouvelle

¹⁵⁵⁰ Pour une ancienne réfutation de tous ces grands visionnaires, voir Lucien de Samosate, *Alexandre ou le faux prophète*, trad. de Marcel Caster, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2012.

révolte, la qualifiant de nouvelle barbarie, conglomérat d'histoires, de personnages et d'idées en l'honneur du devoir de la force. Il ne s'agissait, évidemment, que d'un cas de figure¹⁵⁵¹.

Une part de la difficulté tient à ce que ces allusions épiques ne sont le plus souvent que des allusions. Elles colorent l'argumentation sans jamais constituer de programme. George Sorel se réfère aux héros de Homère. Alfred Rosenberg aussi. Qui a raison ? Qui a tort ? « Il faut imiter Achille et Ulysse. » Bon. D'accord. Mais encore ? Je ne compte plus les livres qui parlent avec enthousiasme de « sagesse dionysiaque » et d' « archétype jungien » sans jamais préciser ce que ces concepts veulent dire, sans jamais même soupçonner qu'ils ne veulent peut-être rien dire. Le recours au mythe semble donc, en général, quand il dépasse le simple plaisir d'esthète, moins la délimitation d'une maxime d'action (faites X et Y pour avoir Z), qu'un simple appel à l'action (prenez les armes !, affranchissez-vous !, rêvez plus grand !, dépassez vos limites !). Je suis tenté d'écrire qu'il est, comme le *self-help*, purement publicitaire. Comme la révolte est elle-même recours à l'action, elle a toutes les chances de symboliser ses prétentions en faisant allusion à ces grandes figures. J'ai écrit en introduction de chapitre qu'on ne pouvait pas analyser les conditions de réussite ou d'échec de cette révolte. Dans la mesure où elle se contente de colporter des généralités, cela va de soi. Comment évaluer une philosophie qui prétendrait ressusciter la pensée d'Enkidu à partir de sibyllines allégories et de concepts inintelligibles ? « Réconciliez-vous avec le sage Enkidu pour vaincre le Humbaba qui vous empêche de dépasser l'Interdit de Ereshkigal » ; « Imitez Parménide et les présocratiques ! » Ces phrases sont tellement vagues qu'elles seront toujours vraies, du moment qu'on veuille bien le croire, alors qu'elles ne veulent rien dire.

Je pense qu'à partir de la dernière section, nous sommes naturellement portés à nous interroger sur d'autres enjeux. J'ai devant moi *Langueur* de Paul Verlaine, poème dans lequel,

¹⁵⁵¹ Ces mythes et ces héros s'offrent à tous les écrivains. Un auteur comme G.R.R. Martin puise dans les mythes pour créer le contre-modèle de la nouvelle barbarie. Voir aussi Ursula K. Le Guin, Madeline Miller, etc.

comme l'a noté Régis Boyer dans un extrait que j'ai cité, il est mention des « grands Barbares blancs ». L'expression, on s'en doute, ferait les délices des bardes de la nouvelle barbarie. Doit-on en déduire que Verlaine annonce les idéaux machistes de la nouvelle droite américaine et des cercles traditionalistes ? J'ai répondu une première fois à cette question en critiquant une certaine façon d'écrire l'histoire des idées (voir 7.4.1 et 7.4.2 du Chapitre 2). Je suis plus intéressé ici par une réflexion adjacente : ce poème est-il politique ? Question qui annonce le prochain chapitre et qui nous mène enfin vers la conclusion de cette première partie de thèse.

CHAPITRE 5 : RÉVOLTE, ART ET ENGAGEMENT

Introduction. Les conclusions de ce chapitre sont malheureuses. Comme mes idées sur le sujet ne sont pas encore claires et comme je n'ai pas encore fait toutes les lectures que je souhaitais, j'avance un peu à l'aveugle. J'aurais préféré ne rien écrire, mais ce chapitre forme la conclusion logique de cette longue réflexion sur la révolte¹⁵⁵². En bref, j'explore deux pistes contradictoires. Dans un premier temps, je suggère que la révolte politique au nom de l'art n'est pas en mesure de dicter le champ politique, voire que l'art, dans la révolte politique, sera toujours à la merci du politique. Dans un deuxième temps, j'essaye de comprendre comment l'art reste susceptible de préparer une révolte politique en dehors du politique (quitte à rendre tout politique).

1. Illusions

1.1 Repères. Je n'ai pas les moyens de mener une démonstration historique. Je me contente de fournir les grandes lignes qui me semblent pertinentes. D'un côté, le romantisme, d'abord retrait dédaigneux et aristocratie, renoncement et marginalisation assumée, en devenant social, reconduira à sa façon le messianisme du mythe platonicien selon lequel le savant philosophe (ici le poète), après un heureux séjour dans le monde des sphères idéelles (spirituelles, religieuses, etc.), revient éclairer les masses de la cité infernale, armé de la vérité sacrée¹⁵⁵³. De l'autre côté, en réaction à l'évolution du marché, une fraction du champ artistique se résorbera et créera cette chose étrange qu'on nomme l'art pour l'art¹⁵⁵⁴. Dans les deux cas, l'artiste se présente comme

¹⁵⁵² Voir l'appendice en fin de chapitre.

¹⁵⁵³ Voir « Les Mages » de Victor Hugo dans *Les Contemplations*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1973, p. 362-384.

¹⁵⁵⁴ Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1994, p. 198 : « La genèse d'un champ artistique ou d'un champ littéraire, c'est l'émergence progressive d'un monde économique renversé, dans lequel les sanctions positives du marché sont ou indifférentes ou même négatives ». La version longue se trouve dans *Les Règles de l'art*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1998.

l'ange déchu à la recherche des valeurs vraies qui, par la contemplation esthétique ou par la révolte sociale, détruit les conventions bourgeoises, ridiculise les automatismes et lève le voile sur le mensonge conventionnel. Il y a une mésentente et une contradiction sur les moyens¹⁵⁵⁵, mais dans les deux cas l'artiste fait de l'art non plus un simple plaisir mais une valeur existentielle capable d'amener la société vers de nouveaux cieux. À ce titre, qu'elle soit romantique ou qu'elle se prétende autre, cette avant-garde nourrit le projet subversif de refonder le politique en lui infusant une dose d'esthétique. L'art est donc naturellement porté à jouer un rôle révolutionnaire. Il libère, il décrasse, il explore, il innove et il choque. Comme l'écrit Michel Butor

étant donné l'état des choses, l'activité du poète est forcément révolutionnaire. En effet, à l'intérieur d'une société qui pervertit le langage, il démasque cette perversion ; il est donc en lutte ouverte. [...] [III] donne [...] un pouvoir tout nouveau [au lecteur], le débarrasse de l'envoûtement dans lequel le tient une société corrompue ; il doit par conséquent provoquer une transformation de celle-ci¹⁵⁵⁶.

1.2 Critique des esthètes. Il ne s'agit pas ici de critiquer la poésie de tel ou tel auteur, mais de vérifier si la révolution au nom de l'esthétique est à la hauteur de ses prétentions. Nathalie Heinich a bien identifié l'impasse sur laquelle débouche toute posture qui attribue une valeur à la marginalisation et qui prétend à la fois servir de principe révolutionnaire :

Le problème, paradoxalement, ne peut venir que de la réussite de ce modèle : car comment maintenir une position marginale dans une société qui a fini par faire de cette marginalité la condition de reconnaissance ? Comment se présenter comme un marginal authentique dès lors

¹⁵⁵⁵ Nathalie Heinich, *L'Élite artiste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005, p. 358-359 : « C'est que cette radicalité esthétique et radicalité politique sont largement antinomiques, en dépit de toutes les dénégations qu'ont accumulées au fil du siècle les multiples formes d'idéalisation de l'avant-garde. L'avant-gardisme esthète va de pair avec l'autonomisation des enjeux artistiques, tendant inévitablement à l'élitisme, tandis que l'avant-gardisme politique implique l'hétéronomie des enjeux, tendant au populisme, voire à l'ouvriérisme. Face à cette contradiction objective entre deux définitions également antibourgeoises mais, malheureusement, antinomiques de l'artiste idéal, c'est plutôt la dénégation qui prévaut, tant chez les artistes eux-mêmes que chez les amateurs et chez les spécialistes d'art – et même de sciences sociales, ce qui ne facilite pas le travail du chercheur désireux d'analyser la partition et non pas de se joindre au chœur ».

¹⁵⁵⁶ Michel Butor, *Essais sur les modernes*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, p. 315.

qu'on règne sur ce monde qu'on a contribué à forger – un monde qui choisit par principe la marge contre le centre, sans voir que c'est la marge qui est devenue le centre, le lieu de la légitimité¹⁵⁵⁷?

L'esthète, au mépris des dynamiques sociales, s'arroge le droit de se déclarer un authentique révolutionnaire parce qu'il est au-dessus des banalités quotidiennes « économiques » et qu'il connaît un autre monde (rêve, enfance, Être, origine, etc.). Le politique relève selon lui en dernière instance de l'esthétique, parce que le politique engage notre sensibilité. Cette réduction, concrètement, est arbitraire et fortuite (le départage du sensible recoupe toutes les activités de l'espèce, même celles qui ne sont pas politiques ; par conséquent faire de ce départage l'essence du politique revient à se battre contre des moulins à vent), mais au nom d'un galvaudage terminologique il dira que la transfiguration de l'âme par l'exploration du non-dit ou l'exploration du sensible sont les plus grandes révolutions qui s'offrent à la personne. Un peu comme le stoïcisme de l'Antiquité, ce processus d'« esthétisation de soi » et de la vie a des allures de secte¹⁵⁵⁸. Cette découverte de l'art du langage évanescant fugitif qui me rectifie et qui change le monde a ses rites d'initiation, ses rituels, son alchimie. Dans tous les cas, on prétend généraliser une démarche qui est le plus souvent le privilège d'une élite (l'élite des êtres sensibles qui manient le langage). Une fois admis dans le cénacle, on peut alors multiplier les affirmations les plus péremptoires et les plus vagues, sans jamais se soucier de la vraisemblance du propos : « Je crois à la résolution future de ces deux états, en apparence si contradictoires, que sont le rêve et la réalité, en une sorte de réalité

¹⁵⁵⁷ Nathalie Heinich, *op. cit.*, p. 364. Comme l'explique Heinich, en reprenant Bourdieu, pour décrire les artistes contemporains, cette marginalisation procède d'un jeu institutionnel : « Loin donc de constituer une situation d'anomie, c'est-à-dire de brouillage des repères et d'absence de critères, le régime de singularité, associé au régime vocationnel, est dûment structuré, avec des critères d'excellence qui sont tout sauf laissés à l'arbitraire ou à la recomposition perpétuelle » (p. 407). On songe aussi à Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1993 [1983], p. 173 : « Cette face promotionnelle du post-modernisme est la tentative de faire un scoop de l'absence même d'évènement, de transformer en originalité l'aveu partiel de non-originalité ».

¹⁵⁵⁸ Voir « Passion, perfection et âme matérielle dans l'utopie stoïcienne et chez saint Augustin » de Paul Veyne dans *L'Empire gréco-romain*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 2005.

absolue, de *surréalité*, si l'on peut ainsi dire¹⁵⁵⁹ ». Si, par hasard, après avoir affirmé que le geste artistique par excellence consistait à descendre dans la rue avec un fusil et tirer des passants (ce qu'a soutenu Breton), des gens se trouvaient à faire exactement ce que j'ai écrit, je me dérobe et je dis qu'il ne fallait pas me prendre au pied de la lettre, que ce langage, tout au plus, était une métaphore, et que le privilège de l'art est de surplomber la réalité sans jamais s'y assimiler¹⁵⁶⁰.

Dans *Contre-révolution et révolte*, Herbert Marcuse relève quatre faiblesses inhérentes à toute démarche artistique qui, au nom de l'esthétique, aspirerait à révolutionner la société : (1) « elle n'exprime pas de façon appropriée la condition humaine réelle » ; (2) « elle est coupée de la réalité dans la mesure où elle crée un monde de beauté illusoire [...] de justice poétique, d'ordre et d'harmonie artistiques, qui réconcilie l'irréconciliable, justifie l'injustifiable¹⁵⁶¹ » ; (3) son appel à l'énergie, à l'instinct et à la créativité a peu de chance d'être entendu par les masses réprimées ; (4) « la forme esthétique est un facteur de stabilisation de la société répressive, et elle est donc elle-

¹⁵⁵⁹ André Breton, *Manifeste du surréalisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1979, p. 24.

¹⁵⁶⁰ Albert Camus, *L'Homme révolté* dans *Essais*, éd. de R. Quilliot et L. Faucon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1981, p. 493 : « C'est pourquoi Breton, qui porte encore l'embarras de ces déclarations, a pu faire l'éloge de la trahison et déclarer (ce que les surréalistes ont essayé de prouver) que la violence est le seul mode adéquat d'expression ». Simone Weil, *Œuvres*, éd. de Florence de Lussy, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 1042 : « Les écrivains ont une manière inadmissible de jouer sur les deux tableaux. Jamais autant qu'à notre époque ils n'ont prétendu au rôle de directeurs de conscience et ne l'ont exercé. [...] Mais si quelqu'un demandait des comptes aux écrivains sur l'orientation de leur influence, ils se réfugiaient avec indignation derrière le privilège sacré de l'art pour l'art ». Aujourd'hui, remplacer l'artiste par l'humoriste. L'humoriste prétend lever le voile sur le mensonge, dire les « vraies affaires », ne craindre rien, mais après des commentaires tendancieux ou carrément affabulatoires ou mensongers il se réfugiera derrière le privilège de l'humour et répétera qu'il ne faut pas le prendre au sérieux. Aux États-Unis, plusieurs des commentateurs politiques sont « humoristes ».

¹⁵⁶¹ Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement, guerre de position*, trad. de Razmig Keucheyan, Paris, La Fabrique, 2011, p. 102 : « Créer une nouvelle culture ne signifie pas seulement faire individuellement des découvertes "originales", cela signifie aussi, et spécialement, répandre de façon critique les découvertes déjà faites, les "socialiser" pour ainsi dire, et par conséquent faire qu'elles deviennent autant de bases pour des actions vitales, en faire un élément de coordination et d'ordre intellectuel et moral. Qu'une masse d'homme soit conduite à penser de façon cohérente et sur un monde unitaire le réel présent, c'est un fait "philosophique" bien plus important et "original" que ne peut l'être la trouvaille, de la part d'un "génie" philosophique, d'une vérité nouvelle et qui reste le patrimoine de petits groupes intellectuels ».

même répressive¹⁵⁶² ». Le problème pour Marcuse consistait à préciser comment on pouvait « remplacer la forme esthétique par “quelque chose de réel”, de vivant, mais qui transcende et renie encore la réalité établie¹⁵⁶³ ». La conclusion, dans un premier temps, est négative : « L’art ne peut représenter la révolution, il ne peut que l’évoquer dans une autre “sphère”, sous une forme esthétique telle que le contenu politique y devienne *métapolitique*, régi par la nécessité interne de l’art ».

Les commentaires de Jacques Ellul sont plus mordants. Ellul observait et déplorait en 1969 la légèreté des esthètes qui scandaient le mot « révolution » à toute occasion. Éloges qui achevaient de le rendre caduc¹⁵⁶⁴. Ellul, historien et sociologue, refuse de croire que la sphère esthétique puisse

¹⁵⁶² Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, trad. de Didier Coste, Paris, Seuil, 1973, p. 119. Le dernier point est emprunté au texte de Theodor Adorno et de Max Horkheimer, *The Culture Industry*, 1944, <https://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1944/culture-industry.htm> : « In the culture industry this imitation finally becomes absolute. Having ceased to be anything but style, it reveals the latter’s secret: obedience to the social hierarchy. Today aesthetic barbarity completes what has threatened the creations of the spirit since they were gathered together as culture and neutralized. To speak of culture was always contrary to culture. Culture as a common denominator already contains in embryo that schematization and process of cataloguing and classification which bring culture within the sphere of administration. And it is precisely the industrialised, the consequent, subsumption which entirely accords with this notion of culture. By subordinating in the same way and to the same end all areas of intellectual creation, by occupying men’s senses from the time they leave the factory in the evening to the time they clock in again the next morning with matter that bears the impress of the labor process they themselves have to sustain throughout the day, this subsumption mockingly satisfies the concept of a unified culture which the philosophers of personality contrasted with mass culture ». Voir aussi Walter Benjamin, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, 1936, <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/benjamin.htm> sur la perte d’aura et la prolétarianisation de l’art : « One might subsume the eliminated element in the term “aura” and go on to say: that which withers in the age of mechanical reproduction is the aura of the work of art. This is a symptomatic process whose significance points beyond the realm of art. One might generalize by saying: the technique of reproduction detaches the reproduced object from the domain of tradition. By making many reproductions it substitutes a plurality of copies for a unique existence ». Les traductions de cette base de données ne sont pas signées et ne sont pas toujours paginées. La démarche de Benjamin est plus ambiguë que celle d’Adorno et Horkheimer. Il dénonce les prétentions du kitsch commercial de restaurer l’authenticité de l’aura, mais il conçoit que la reproductibilité technique est aussi libératrice, en mettant fin à l’exclusivisme et à l’autorité de l’art traditionnel. Voir Jean-Marc Durand-Gasselin, *L’École de Francfort*, Paris, coll. « Tel », 2012, p. 143.

¹⁵⁶³ Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 132. Plus bas, pour la prochaine citation.

¹⁵⁶⁴ Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, Paris, La Table Ronde, 1969, p. 210-211 : « Cet art est proclamé révolutionnaire par le critique d’art, le philosophe, l’intellectuel dissertant et nous connaissons bien ce prédicat révolutionnaire attribué à n’importe quoi grâce à un délire verbal caractéristique de nos esthètes modernes. [...] Par ce sommet de l’explication pseudo intelligente, nous atteignons le fond de l’avortement révolutionnaire. Le moindre tableau se veut contestation, une pièce de théâtre est un acte révolutionnaire, un film est une provocation [...]. L’art dit révolutionnaire est probablement le comble de la banalisation ».

primer ou enseigner quoi que ce soit à la sphère politique. Ses critiques, que je partage presque entièrement, méritent d'être citées dans leur intégralité :

Sur le langage et la révolution :

Il y a alors une sorte de surévaluation du langage : la révolution est, doit être, d'abord de langage. Le langage est alors le centre, le nœud, l'essence de tout : il est devenu objet par lui-même. Il est traité comme ayant une réalité par soi, indépendante de son insertion dans une société, d'un usage par des hommes déterminés d'une classe, d'une profession. Ce langage est pris non seulement comme objet de réflexion (ce qui est bien normal et ancien) mais comme réalité équivalente à toute la réalité sociale ou humaine. Il englobe tout parce qu'il dit tout. Au niveau de la révolution, cela conduit à cette situation délirante que si le langage est objet et réalité en soi, la révolution dans le langage est la révolution tout court. C'est la révolution verbale. Avoir changé le langage, désintégré ses formes, écartelé ses signifiants, fait éclater les mots, parlé par onomatopées, associé des termes délirants, c'est avoir fait la révolution : puisqu'on a révolutionné (c'est-à-dire bouleversé !) le langage ordinaire, on pense d'une part qu'une Parole a pu passer au travers de l'effroyable mélange livré au public dans les poèmes, les pièces de théâtre, etc., et d'autre part puisque le langage est toute la réalité, que celle-ci est bien révolutionnée¹⁵⁶⁵.

Sur l'esthétique et la révolution :

En réalité, l'art ne prépare en rien la révolution et ne conteste rien de profond. L'art exprime les mécontentements qui ne trouvent aucune autre voie : il est exactement la soupe de sûreté de notre société. Faites les révolutions en musique et en peinture, amusez-vous, petits enfants, à jouer à la guerre, pendant ce temps, la société peut s'organiser tranquillement, les parents font les choses sérieuses. On se défoule grâce à l'excès théâtral ou cinématographique, cela permet de retrouver son équilibre, et la société garde le sien. Il n'y a aucune préparation à une révolution : au contraire plus l'art est extrémiste, excessif, insultant, plus il est démobilisateur à l'égard des vrais problèmes de la société. Ceux qui pourraient prendre au sérieux la fonction révolutionnaire se satisfont de ces éjaculations onaniques, de l'art délirant. La perte des énergies dans ces chemins livides, la dislocation de la pensée en même temps que de la personnalité, la mauvaise conscience, l'exaltation de participer à ces outrances, la dispersion de l'attention sur tous les faux problèmes, voilà les résultats de l'art révolutionnaire. Mais ce faisant il détruit précisément la conscience révolutionnaire, au lieu de préparer quoi que ce soit¹⁵⁶⁶.

Sur l'art, la subversion et la contestation :

Tant qu'ils s'occupent de contestation culturelle, et qu'ils ont l'illusion de faire la révolution, ils ne s'attaquent à rien de vital dans le système. C'est une activité comme la poésie que tout jeune ne manque pas d'écrire – ou encore le sport. Moyen de se défouler, de s'exprimer, d'équilibrer, mais sans autre danger pour l'ordre social établi. Et je crois que si, en effet, la « révolution culturelle » par la contestation semble possible, c'est bien parce que ce domaine est sans intérêt : une barrière prophylactique est depuis longtemps dressée autour du champ culturel. Le taureau peut s'y battre. Il y a la talanquère. Le reste de la société, sur les gradins, regarde complaisamment, négligemment, les performances de ceux qui se croient revêtus de l'habit de lumière – et qui certes le sont tant que le projecteur de l'actualité est braqué sur eux, mais qui soudain sont de pauvres pantins quand il s'en détourne. Ils peuvent accomplir des exploits, il est possible d'en faire la métaphysique, mais le caissier est à la porte d'entrée percevant le prix des

¹⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 332.

¹⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 216. Passages qui nous rapprochent de la critique sociale qui s'appuie sur Veblen contre le spectacle.

places, les spectateurs sont des aficionados rien de plus, et le gardien civil veille à ce qu'il n'y ait d'autre désordre que cela tolérable. Telle est la contestation – parfaitement enkystée¹⁵⁶⁷.

Ellul, comme Bourdieu (et avec eux Weber, Habermas, etc., pour des raisons qui relèvent du bon sens), avait étudié de trop près les institutions et les politiques économiques pour croire que quelques vers de poésie et le travail de la forme changeraient le monde¹⁵⁶⁸.

1.3 Critique des guides. Mao a fourni les indications les plus succinctes sur les rapports entre le Parti et les artistes de la révolution sociale : « La littérature et l'art sont subordonnés à la politique, mais ils exercent, à leur tour, une grande influence sur elle. La littérature et l'art révolutionnaires font partie de l'ensemble de la cause de la révolution, dont ils constituent une petite roue et une petite vis¹⁵⁶⁹ ». Rapport de pure subordination. Le défi pour le révolutionnaire de l'avant-garde qui ne se contente pas de révolutionner le monde en révolutionnant l'art et qui s'engage est de préserver son indépendance. Aragon écrit *Front Rouge*. Maïakovski, *La Quatrième internationale* :

Je sais
ça viendra,
je roulerai du tambour,
et tout sera.
Mais maintenant,
traqué
dans le grenier de ma tête,
je glorifie les révoltes de l'avenir.
Je mets à la dialectique de Marx
des moteurs poétiques
de cent chevaux.

¹⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 291. Cf. le livre de Gilles Lipovetsky et Jean Serroy, *L'Esthétisation du monde* (Paris, Gallimard, 2013)

¹⁵⁶⁸ Witold Gombrowicz, *Ferdydurke*, trad. de Georges Sédire, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1995, p. 110 : « Mais ce qui se passe dans le milieu artistique bat tous les records de sottise et d'indignité, au point qu'un homme à peu près convenable et équilibré ne peut pas ne pas rougir de honte, écrasé par ce festival puéril et prétentieux. Oh ces chants inspirés que personne n'écoute ! Oh ces beaux discours des connaisseurs, cet enthousiasme aux concerts et aux soirées poétiques, ces initiations, révélations et discussions, et le visage de ces gens qui déclament et écoutent en célébrant de concert le "mystère de la beauté" ! [...] Lorsque dans l'histoire un milieu donné en arrive à de telles sottises convulsives, on peut conclure avec certitude que ses idées ne correspondent pas au réel et qu'il est tout simplement farci de fausses conceptions ».

¹⁵⁶⁹ Mao Zedong, *Textes choisis*, trad. non signée, Chine, Éditions en Langues Étrangères, 1972, p. 293.

Regardez
 s'écrouler les rangs des années à venir.
 [...]

Aiguise et astique ta langue-baïonnette !
 Les yeux sur la cible
 L'oreille dressée
 Attention !
 Qu'on ne vous fripe pas l'âme par surprise
 Qu'on ne vous retrouve par le cerveau !
 Holà !
 Repos !
 Doublez les rangs
 pensée-garde rouge !
 Venez tous,
 de Marx à Lénine,
 vous tous
 qui rayonnez dans les siècles.
 Instruit par vous
 je vois
 des mondes grandioses.
 Que chacun vienne et s'instruise¹⁵⁷⁰!

Le poète prête son génie au parti, qui le recycle à des fins de propagande. Double rôle : communiquer l'idéologie et servir d'ambassadeur à l'échelle mondiale pour rehausser le prestige de la cause. L'art est révolutionnaire, du moment qu'il s'en tient au programme révolutionnaire, toute déviation est interdite, et le grand aigle se transforme en perroquet et en pigeon voyageur. La critique est facile. On dira que l'idéologie et le « vrai art » sont incompatibles et qu'en servant un autre maître que les Muses, un auteur ou une écrivaine se compromet, voire est condamné à colporter les pires banalités. Dans la prose du poète américain James T. Farrell :

He who would put literature in uniform is afraid of literature. The demand that literature conform comes from fear, not from confidence, and not from faith. Literature in the modern world cannot thrive on the basis of official control. The only result of controlling it officially will be silencing, destroying, crushing the real talents among our writers and permitting those who are not serious, those who are not truly talented, those who have nothing to say, to come to the front. The notion that the serious literary artist is a major element in demoralizing a society is absurd on its face. No society can be demoralized by a few books. If a society is demoralized, the reasons for that condition go much deeper than the circulation of a few books. The actual spy, the actual saboteur, the actual agent of enemy governments, and so on, do not have the time – and usually they do not have the sensibility, the imagination, the intelligence, the culture, and the background – to create a work of literature. He who makes such charges against the artist makes them because he dares not look conditions in the face. And to look conditions in the face is precisely what the serious writer does ! In some instances these conditions exist in society at large ; in other instances these

¹⁵⁷⁰ Vladimir Maïakovski, *À pleine voix*, trad. de Christian David, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 2005, p. 203-204.

conditions are in the mind, in the emotions, in the dreams, and in the consciousness of the artist himself. In all serious art there is truth – truth of insight, of observations, truth about the social relationships of the world, and/or truth about the consciousness of men. And the truth will make men free, although it may disturb the critical legislator and the ideological smuggler¹⁵⁷¹.

Certains artistes, craignant de gâcher leur art en le vendant à une doctrine, défendront l'idée qu'il y a moyen d'avancer la révolution sociale tout en faisant œuvre à part dans le monde artistique. Cette option mitoyenne entre le désinvestissement de l'art pour l'art et la subordination aux impératifs de la politique se veut un compromis. Sphère esthétique et sphère politique collaborent pour le bien commun et le dépassement, l'une par les symboles, l'autre par la cuisine du pouvoir. Breton, dans le *Second Manifeste*, privilégie ce plan d'action : le surréalisme jouera son rôle en suivant ses propres règles, du moment qu'on lui fasse un peu confiance¹⁵⁷². Ici, l'illusion du poète consiste à croire qu'il négocie à armes égales avec le politique et qu'il peut dicter ses termes, alors que leur poids respectif est asymétrique. Dans une lutte politique, l'art n'est qu'un pis-aller. Breton, malgré tous ses efforts, ne sera jamais pris au sérieux par le Parti communiste¹⁵⁷³.

¹⁵⁷¹ James T. Farrell *Literature and Ideology*, 1942, <https://www.marxists.org/history/etol/writers/farrell/1942/05/literature.htm>. Pour des raisons que j'ignore, ce texte n'est pas cité par la sociocritique. L'étude la plus sérieuse reste Régine Robin, *Le Réalisme socialiste : une esthétique impossible*, Paris, Payot, 1986.

¹⁵⁷² André Breton, *op. cit.*, p. 91 : « Notre adhésion au principe du matérialisme historique... il n'y a pas moyen de jouer sur ces mots. Que cela ne dépende que de nous – je veux dire pourvu que le communisme ne nous traite pas seulement en bêtes curieuses destinées à exercer dans ses rangs la badauderie et la défiance – et nous nous montrerions capables de faire, au point de vue révolutionnaire, tout notre devoir ». L'approche de Breton n'est pas sans audace. Pour mieux expliquer pourquoi le surréalisme ne gagne pas à se plier au parti, il postule qu'aucun art prolétaire n'est encore possible. En ce sens, seul le surréalisme serait honnête quand il affirme participer à la révolution : « Je ne crois pas à la possibilité d'existence actuelle d'une littérature ou d'un art exprimant les aspirations de la classe ouvrière. Si je me refuse à y croire, c'est qu'en période pré-révolutionnaire l'écrivain ou l'artiste de formation nécessairement bourgeoise, est par définition inapte à les traduire » (p. 104).

¹⁵⁷³ Laurent Jenny, *Je suis la révolution*, Paris, Belin, 2008, p. 81 : « Les surréalistes et surtout André Breton se sont épuisés en tentatives vaines, durant près de dix ans, pour faire reconnaître le surréalisme par le Parti communiste français comme la plus authentique littérature révolutionnaire. Autant de désillusions, voire d'humiliations sans que jamais ce but ait pu être atteint. [...] Le Parti communiste devait durablement préférer Henri Barbusse et la "littérature prolétarienne" à l'avant-gardisme surréaliste ». Garder en tête que nous ne nions pas qu'un artiste puisse accumuler un capital politique. Cette section se contente de suggérer que ce capital n'est pas un capital artistique et que le premier venu qui penserait jouir d'un capital politique en vertu de son capital artistique vit dans un monde imaginaire.

Avant Breton, le futurisme de Marinetti vivra le même problème avec le régime fasciste de Mussolini¹⁵⁷⁴. Il vaut la peine de s'y attarder, parce que le futurisme montre les défis insurmontables auxquels feront face une avant-garde artistique contre un pouvoir qui n'a pour elle aucune révérence.

Dans la lignée du *Risorgimento*, Marinetti espérait féconder un renouveau mondial par la révolution nationale. Contre les musées, contre l'académisme, contre l'art pour l'art, contre toute forme de passéisme, le futurisme, première avant-garde du siècle, se proposait de mettre en valeur le caractère expérimental de la société moderne en faisant la promotion d'une esthétique de l'éphémère¹⁵⁷⁵ et en exploitant les dernières innovations techniques¹⁵⁷⁶. Loin de déplorer la mécanisation de la société ou l'avilissement de l'industrie, les futuristes croyaient au contraire qu'il

¹⁵⁷⁴ Les spécialistes ne sont pas d'accord. Emilio Gentile dans *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétations*, trad. de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2004, p. 432 : « Loin d'être trompés par le fascisme, les futuristes furent fascinés par l'appel à la mobilisation de la culture pour la régénération des Italiens dans le culte de la religion de la nation et pour la construction d'une nouvelle civilisation qui imprimerait au futur le style d'une modernité italienne ». Giovanni Lista, *Qu'est-ce que le futurisme ?* Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2015, p. 612 : « Autrement dit, au sortir de cette série d'événement [après 1922] et avant même la prise de pouvoir par le fascisme, le futurisme cesse consciemment d'incarner l'élan d'un projet utopique. Il ne sera plus jamais une avant-garde au sens premier du terme, voulant réintroduire l'art dans la vie, mais un mouvement purement artistique et littéraire proposant un style moderniste et un renouvellement esthétique de l'art italien ». *Ibid.*, p. 684 : « Force est de constater qu'il existe une ambivalence des plus significatives au sein du mouvement futuriste durant les années vingt du fascisme, voire durant les vingt années du régime en Italie. Soumis au pouvoir en place, parfois volontairement, parfois à contrecœur, le futurisme incarne pourtant un corps étranger, nécessairement réfractaire à l'idéologie fasciste. Réclamant un art festif et individualiste, exaltant la nouveauté contre toute tradition, préconisant la création comme expression individuelle, il célèbre implicitement les valeurs de la liberté contre les mots d'ordre du fascisme. Il en est de même lorsqu'il traite du terme plastique de la machine dont il fait, tour à tour, le signe d'une volonté de puissance ou le moyen de s'interroger sur la place de l'homme au cœur du monde moderne ». *Ibid.*, p. 725 : « Alors que le fascisme obéit à une idéologie monolithique, à un seul modèle, voire à une seule typologie humaine, les choix opérationnels mis en œuvre par les futuristes, à l'intérieur même du mouvement de Marinetti, sont très variés ».

¹⁵⁷⁵ Voir la peinture de Boccioni. Le livre de Lista décrit en longueur toute les considérations techniques sur l'art pictural.

¹⁵⁷⁶ T. F. Marinetti, *Manifeste*, dans Giovanni Lista (dir.), *Le Futurisme. Textes et manifestes*, Champ Vallon, 2015, p. 92-93 : « Une automobile de course avec son coffre orné de gros tuyaux tels des serpents à l'haleine explosive... une automobile rugissante, qui a l'air de courir sur de la mitraille, est plus belle que la *Victoire de Samothrace* ». Désormais, toutes les références à cet ouvrage seront indiquées entre parenthèses.

revenait à l'artiste de faire de l'art une pratique sociale et d'accélérer la marche du futur¹⁵⁷⁷.

Profondément influencé par Nietzsche, Marinetti promettait l'avènement d'un homme nouveau, débordant de volonté et d'énergie (voir l'énerguménisme, l'excessivisme, etc.). Dans un de ses premiers livres, *Mafarka*, son héros, s'exclame :

Moi, j'en ai assez de votre vie méprisable, hommes pleins de faiblesses, de tares et de lèpres lentes, hommes prédestinés à la décrépitude et à la mort ! Je veux me surpasser en créant, avec le seul effort de mon cœur, une jeunesse plus radieuse que la mienne, une jeunesse immortelle ! [...] Vous devez croire en la puissance absolue et définitive de la volonté, qu'il faut cultiver, intensifier, en suivant une discipline cruelle, jusqu'au moment où elle jaillit hors de nos centres nerveux et s'élance par-delà les limites de nos muscles, avec une force et une vitesse inconcevable¹⁵⁷⁸ (p. 151-154).

Culte de la volonté qui se veut aussi un éloge de l'héroïsme, de la vigueur et de la force. Marinetti, en particulier, sans être toujours suivi par les autres membres du futurisme, dans les textes qui feront de lui par la suite l'un des propagandistes naturels du fascisme, défendra toute sa vie que la guerre est une des grandes accoucheuses de l'histoire, une sorte d'ordalie qui facilite la

¹⁵⁷⁷ Il y a un érotisme de la machine. Voir par exemple Ruggero Vasari, *L'Angoisse des machines*, dans Giovanni Lista et Claude Minot (dir.), *Théâtre futuriste italien*, Lausanne, La Cité, 1976, vol. 1, p. 141 : « Machines – forces mystérieuses qui serrez dans vos aveugles caïds l'ardeur de ces fous amants du soleil ! – (*elle s'abandonne extasiée sur un divan*) Machine ! – Que mon étreinte se noue à toi ! – Pressée contre ton ventre poli d'adolescent ! ». Voir aussi *L'Homme multiplié et le règne de la machine* dans l'anthologie de Lista : « C'est pour cela que nous développons et préconisons une grande idée nouvelle qui circule dans la vie contemporaine : l'idée de la beauté mécanique, et nous exaltons l'amour pour la Machine que nous avons vu flamboyer sur les jours des mécaniciens, recuites et souillées de charbon » (p. 210) ; « L'on rencontre aujourd'hui des hommes qui traversent la vie presque sans amour, dans une atmosphère couleur d'acier. Faisons en sorte que le nombre de ces hommes exemplaires grandisse » (p. 211).

¹⁵⁷⁸ Sur Nietzsche, Marinetti prendra soin de préciser dans le pamphlet *Ce qui nous sépare de Nietzsche* : « Nietzsche restera, malgré tous ses élans vers l'avenir, l'un des plus acharnés défenseurs de la grandeur et de la beauté antiques. C'est un passéiste qui marche sur les cimes des monts thessaliens, les pieds malheureusement entravés de longs textes grecs. Nous opposons à ce surhomme grec, né dans la poussière des bibliothèques, l'Homme multiplié par lui-même, ennemi du livre, ami de l'expérience personnelle, élève de la Machine, cultivateur acharné de sa volonté, lucide dans l'éclair de son inspiration, armé de flair félin, de foudroyants calculs d'instinct sauvage, d'intuition, d'astuce et de témérité » (p. 221). Je n'ai pas vraiment le temps de m'y attarder, mais je tiens à mentionner aussi le *Manifeste de la femme futuriste* de Valentine de Saint-Point, bizarre mélange de pensée rétrograde et d'ingénieuse audace : « Il ne faut donner à la femme aucun droit réclamé par les féministes. Le lui accorder n'amènerait aucun des désordres souhaités par les Futuristes, mais, au contraire, un excès d'ordre. [...] Que la Femme retrouve sa cruauté et sa violence qui font qu'elle s'acharne sur les vaincus, parce qu'ils sont des vaincus, jusqu'à les mutiler. Qu'on cesse de lui prêcher la justice spirituelle à laquelle elle s'est efforcée en vain. Femmes, redevenez sublimement injustes, comme toutes les forces de la nature ! [...] Femmes, trop longtemps dévouées dans les morales et les préjugés, retournez à votre sublime instinct, à la violence, à la cruauté » (p. 379).

palingénésie du pays. L'anthologie de Lista dépasse les deux mille pages mais on peut citer quelques extraits.

Le Futurisme : interview de Marinetti :

« La vie des nations n'est-elle pas, toute proportion gardée, semblable à celle de l'individu qui ne se débarrasse des infections et des pléthores que par [...] la saignée ». Et Marinetti ajouta, en souriant de son paradoxe : « Je crois que les peuples doivent suivre une constante hygiène d'héroïsme et prendre tous les siècles une glorieuse douche de sang » (p. 113-114).

Il faut – entendez-vous – que l'âme lance le corps en flammes, comme un brûlot, contre l'ennemi... l'éternel ennemi que l'on devrait inventer s'il n'existait pas !... (p. 118).

Nos Ennemis communs :

Nous voulons une Patrie, nous voulons une Patrie grande et forte. Eh bien ? Ne rêvez-vous pas, instinctivement, d'avoir une arme sur vous, lorsque vous vous sentez enflammés par votre merveilleux idéal ? Personne parmi vous ne se sent-il le soldat d'une bataille qui approche ? Êtes-vous vraiment sûrs que vos enfants ne vous reprocheront pas un jour de les avoir élevés dans l'ignorance et le mépris de la plus grande des Esthétiques : celle des bataillons frénétiques armés jusqu'aux dents ?

Moi, je vous dis que la guerre, quelle qu'elle soit, se fait avec les armes, et que tous les ennemis se préparent, que tous les enthousiasmes sont nécessaires, que tous les héroïsmes s'imposent dans ces heures d'énorme tumulte psychologique et d'attente guerrière désespérée. Nous sommes tous des êtres inquiets et, qui sait, vils et effrayants. Nous avons besoin de convertir beaucoup de haine accumulée en beaucoup d'amour et en beaucoup d'héroïsme. S'il courait des fleuves de sang hygiénique, sur l'anémie apeuré du monde, nous serions les premiers Archanges de la santé (p. 192-193).

La Nécessité de la violence :

Nous, futuristes, nous exaltons partout, tant en paroles que par l'exemple, la nécessité d'une propagande extrêmement active du courage personnel. Nous voulons qu'un esprit de révolte et de guerre irrigue la jeunesse italienne comme un sang impétueux. L'État, né dans la violence, ne peut qu'être renforcé par ce bouillonnement rouge et fougueux qui, en maintenant l'élasticité des artères administratives, maintient le sens de la responsabilité à la tête et dans les centres gouvernementaux

La violence n'est-elle pas la jeunesse d'un peuple ? L'ordre, le pacifisme, la modération, l'esprit diplomatique et réformiste n'en sont-ils par l'artériosclérose, la vieillesse et la mort ? C'est seulement par la violence que l'on peut ramener l'idée de justice, désormais galvaudée, non pas à son acceptation fatale, celle du droit du plus fort, mais à celle, hygiénique et saine, du droit du plus courageux et du plus désintéressé, c'est-à-dire à l'idée d'héroïsme (p. 238-239).

Pour la guerre, seule hygiène au monde :

[Après la prise de Tripoli.] Fiers de sentir que la ferveur belliqueuse de la nation égale enfin celle qui nous a toujours animés, nous invitons le Gouvernement italien, devenu futuriste, à intensifier toutes les ambitions nationales, en méprisant les stupides accusations de piraterie et en proclamant la naissance du PANITALIANISME.

Poètes, peintres, sculpteurs et musiciens futuristes d'Italie, jusqu'à ce que la guerre soit terminée, laissez là vers, pinceaux, ciseaux et orchestres ! Elles ont commencé, les rouges

vacances du génie !... Aujourd'hui nous ne pouvons rien admirer sinon les symphonies formidables des shrapnels et les folles sculptures que notre artillerie inspirée taille à coups de mitrailles dans les masses ennemies (p. 357).

En cette année futuriste :

Le Futurisme, dynamique et agressif, se réalise aujourd'hui, pleinement, dans la grande guerre mondiale qu'il fut, seul, à prévoir et à glorifier avant même qu'elle n'éclatât. La guerre actuelle est le plus beau poème futuriste jamais *paru* : le Futurisme a, précisément, marqué, l'irruption de la guerre dans l'art, en créant le phénomène de la Soirée futuriste – très efficace école de propagande et de courage.

La Guerre ne peut mourir, car c'est une loi de la vie. Vie = agression. Paix universelle = décrépitude et agonie des races. Guerre = mise à l'épreuve sanglante et nécessaire de la force d'un peuple.

Pour une nation pauvre et prolifique, la guerre c'est une affaire qui permet d'acquérir par le surplus de sang la terre qui fait défaut. [...] **La Guerre révoquera tout : les diplomates, les professeurs, les philosophes, les archéologues, les critiques, l'obsession culturelle, le grec, le latin, l'histoire, le sénilisme, les musées, les bibliothèques, l'industrie des étrangers.** La Guerre développera la gymnastique, le sport, les écoles pratiques d'agriculture, du commerce et de l'industrie. La Guerre rajeunira l'Italie, l'enrichira d'hommes d'action, elle l'obligera à vivre, non plus du passé, des ruines et de la douceur de l'air, mais bien de ses propres forces nationales (p. 817-819).

Esthétique futuriste de la guerre :

La guerre a sa beauté car elle fonde et accélère harmonieusement la Force et la Bonté. La Force tend à la cruauté et à l'injustice. La Bonté tend à la faiblesse et à la bassesse. Au lieu de détruire ces deux éléments, il faut les alterner et les combiner dans la guerre où la Force cruelle est freinée par la Bonté. Accélérée par la machine, la guerre accélère et diminue la Force cruelle tandis qu'elle allonge et distribue la Bonté. La Bonté ainsi chargée de Force engendre la solidarité et la générosité.

La guerre a sa beauté car elle réalise l'homme mécanique ainsi perfectionné par le masque à gaz, le mégaphone terrifiant, le lance-flammes, ou encore enfermé dans le char d'Assaut qui établit la domination de l'homme sur la machine asservie (p. 1945).

Nouvelle Esthétique de la guerre :

Ô Poètes traditionnels qui célébrez encore des louanges aux guerres d'autrefois en regrettables dérisoires beautés individuelles d'un héroïsme strictement humain admirez plutôt avec nous autres poètes aérofuturistes cette incomparable guerre brillamment conduite par le génie militaire de Benito Mussolini (p. 2070)¹⁵⁷⁹.

¹⁵⁷⁹ Voir aussi de Carlo D. Carrà *La Guerre et son influence dans l'art et Guerre ou révolution purificatrice, rajeunissante* : « La guerre, au lieu d'entraver le génie artistique italien, en stimulera et en favorisera l'expression et l'affirmation, en augmentera sa puissance dans l'acte de destruction et son courage infatigable, héroïque et futuriste dans l'acte de création. Je crois que, en Italie, le manque d'un véritable art moderne découle justement du fait que notre pays ne connut, à l'époque moderne, ni de grandes guerres ni de grandes révolutions » (p. 879) ; « L'Italie s'est faite avec trop peu de sang versé. Le moment est venu s'en verser abondamment. Ou Guerre ou Révolution – pour la plus grande gloire de l'Italie ! [...] Qui n'est pas avec Nous, pour la seule guerre vraiment nationale, qui devra unir ; en un grand sacrifice fraternel [...] celui-là est indigne de se dire Italien, indigne de vivre ».

Contrairement à Breton, Marinetti est un pape conciliant. Il se ruine pour le rayonnement du mouvement qu'il a fondé, mais il invite la jeunesse artiste à multiplier les entreprises et à innover. Il se veut fédérateur, une sorte de père titulaire et débonnaire, sans jamais verser dans l'orthodoxie. Plusieurs futuristes critiqueront son bellicisme, mais n'abandonneront pas le mouvement – d'où l'impossibilité de rattacher spontanément le futurisme à un parti politique. Le futuriste Duilio Remondino, dans son court essai *Le Futurisme ne peut pas être nationaliste*, écrit, par exemple, que Marinetti et certains des autres signataires « veulent jeter dans le ravin du tsarisme le plus malveillant leurs âmes pleines de lumières¹⁵⁸⁰ » (p. 697). Emilio Stettimelli déplore qu'on confonde « le futurisme avec une espèce de doctrine du surhomme et d'aristocrate absolutiste. Rien de plus faux. Le futurisme est *démocratie*. [...] Notre nationalisme est anti-traditionaliste et éminemment démocratique » (p. 1071).

En 1918, Marinetti fonde un parti politique. Dans le *Manifeste du parti politique futuriste italien* il promet, entre autres : l'éducation patriotique du prolétariat, la lutte contre l'analphabétisme, la construction de nouvelles routes et de voies ferrées, l'« abolition d'universités inutiles et de l'enseignement classique », la « gymnastique obligatoire sous peine de sanction pénale », l'abolition du patriotisme commémoratif, le divorce facile et « la dévaluation graduelle du mariage en faveur de l'avènement graduel de l'amour libre et de l'enfant d'État » (p. 1104)¹⁵⁸¹.

¹⁵⁸⁰ Voir aussi : « La guerre est donc *passéiste* et le nationalisme qui la défend et s'efforce de la soutenir devient du même coup une vieille idée, un mouvement irréflecti, un anachronisme de l'idéal, un voile loqueteux qui tente de réenvelopper de symbolisme le dieu Mars, désormais hébété, rongé, croulant » (p. 699).

¹⁵⁸¹ Voir le commentaire de Gramsci : « Ce programme a été écrit par Filippo Tommaso Marinetti pour le nouveau parti politique futuriste. Débarassé de ses simplifications verbales, de ses imprécisions de langage et de quelques légères contradictions, ce n'est rien d'autre que le programme libéral que les descendants de Cavour auraient dû réaliser en faveur d'une Italie promise à une meilleure destinée. Mais les descendants de Cavour ont bien oublié les enseignements et les doctrines de leur aïeul. Le programme libéral semble si extraordinaire et si fou que les futuristes s'en emparent, persuadés qu'ils sont là tout à fait originaux et plus que précurseurs d'avenir. Voilà bien la plus atroce dérision pour nos classes dirigeantes. En Italie, Cavour ne parvient pas à trouver d'autres disciples et partisans que F.T. Marinetti et sa bande de singes hurleurs » (p. 1109). Voir aussi l'appel aux Arditi de Mario Carli dans *Flammes noires avec moi !*, p. 1112.

Son appel à la révolution ne sera pas entendu. Même Gabriele d'Annunzio, après la prise de Fiume, refuse de trahir la fidélité au roi. Marinetti passe trois semaines en prison, pour anticléricalisme. En 1920, prenant acte de son échec politique, il transforme son parti en journal artistique. Première défection de la révolution artistique qui laisse croire que le mouvement se retire dans l'ombre¹⁵⁸². En 1922, après la publication du *Tambour de feu*, fiction dans laquelle le protagoniste reconnaît son échec, Marinetti décrète la fin du futurisme comme porteur d'une utopie globale. Selon Lista, « [a]près cette date, le futurisme ne remettra plus en discussion le système institutionnel de l'art et ne contestera plus le musée. Il cessera d'être visionnaire et ne formulera plus aucun projet spécifiquement futuriste dans le domaine social et politique¹⁵⁸³ ». Marinetti, lui-même écrit un pamphlet intitulé *Le Futurisme ne fait pas de politique*.

En 1925, pendant le *Congrès pour la culture fasciste*, Marinetti défend les corporations des artistes, dans ce qui ressemble à une reconnaissance implicite du corporatisme fasciste. En 1929, Marinetti, reçoit et accepte une notation de l'Académie Royale, ce qui revient à admettre que le futurisme ne s'attaquera plus aux institutions des sociétés. Comme Breton, Marinetti espère se concilier les faveurs du nouveau régime fasciste tout en vantant la liberté de pensée des artistes

¹⁵⁸² Voir de Ferruccio Vecchi, *L'Arditisme n'est pas le futurisme* : « Quoiqu'il y ait un certain nombre de futuristes parmi les Arditi, le groupe futuriste représente une révolution verbale alors que l'Arditisme représente la vraie révolution, la révolution éternelle où il faut payer de sa personne : de la prison à la mort » (p. 1197). Voir aussi les articles *Arditisme et futurisme* et *Le Futurisme est mort* de Marcello Sammarco.

¹⁵⁸³ *Ibid.*, p. 1322. Un autre commentaire de Gramsci : « Le groupe futuriste de Marinetti n'existe plus. [...] Dans le sud, notamment en Sicile, paraissent beaucoup de feuilles futuristes dans lesquelles Marinetti écrit des articles ; mais ces petites feuilles sont publiées par des étudiants qui prennent leur ignorance de la grammaire italienne pour du futurisme » (p. 1365). Je suis de près les indications de Lista dans les prochaines lignes.

(l'Artécratie, qui rappelle le saint-simonisme, en fait)¹⁵⁸⁴. Un intellectuel comme Benedetto Croce trouve dans le futurisme l'origine du fascisme :

À dire vrai, pour qui a le sens des connexions historiques, l'origine idéale du « fascisme » se trouve dans le « futurisme » ; dans cette détermination à descendre dans la rue, à imposer sa façon de voir, à clore le bas aux dissidents, à ne pas craindre troubles et manifestations, dans cette soif de nouveau, dans cette ardeur à briser toute tradition, dans cette exaltation de la jeunesse qui fut propre au futurisme et qui trouva un écho dans le cœur des combattants des tranchées qu'indignaient les escarmouches des vieux partis et le manque d'énergie dont ils faisaient preuve face aux violences et aux pièges mimant la Nation et l'État (p. 1467)¹⁵⁸⁵.

Association que refuse Giuseppe Prezolini :

En tant qu'ami des idées claires, je ne réussis pas à assigner une place au futurisme dans l'évolution du fascisme. La façon selon laquelle le fascisme se concrétise, ses raisons de vivre, ses programmes répugnent au programme et aux réalités du futurisme considéré comme un art.

Le fascisme veut être, si je ne m'abuse, hiérarchie, tradition, respect de l'autorité. Le fascisme aime évoquer Rome et le monde classique. Le fascisme veut se maintenir dans la lignée des grands Italiens et des grandes institutions italiennes, catholicisme y compris. Or, le futurisme se situe à l'opposé. Le futurisme proteste contre la tradition, il lutte contre les musées, contre le classicisme et les gloires scolaires (p. 1431)¹⁵⁸⁶.

¹⁵⁸⁴ Voir de Marinetti, *Les Droits artistiques défendus par les futuristes italiens*, p. 1394 : « Avec Mussolini, le fascisme a rajeuni l'Italie. C'est à lui qu'appartient la tâche de nous aider dans le renouvellement du milieu artistique où il demeure encore des hommes et des choses néfastes. La révolution politique doit soutenir la révolution artistique, c'est-à-dire le futurisme et toutes les avant-gardes ». Aussi *Un profil de Mussolini*, p. 1429 : « Nous futuristes, qui avons prophétisé et depuis longtemps préparé la grande Italie d'aujourd'hui, nous sommes heureux de saluer, en la personne de notre encore trentenaire Président du Conseil, un merveilleux tempérament futuriste. [...] Mussolini est un véritable tempérament futuriste, pas un idéologue. S'il était idéologue, il serait enchaîné à des idées. Il est, au contraire, pleinement libre, sans aucune chaîne que ce soit. Il fut socialiste et internationaliste, mais en théorie seulement. Révolutionnaire oui, mais jamais pacifiste. Il devait, nécessairement, finir par obéir à son patriotisme spécial que moi j'appelle physiologique. Patriotisme physiologique, puisqu'il est lui-même bâti à l'italienne, carré, sculpté dans les rocheuses aspérités de notre péninsule ». *Futurisme et fascisme*, p. 1457 : « La victoire de Vittorio Veneto et l'avènement au pouvoir du Fascisme constituent la réalisation du programme minimum futuriste lancé (avec un programme maximum pas encore réalisé) il y a quatorze ans, par les Futuristes italiens ». *La Chambre des artistes*, p. 1535 : « Les fascistes furent d'audacieux improvisateurs, des anticulturels ayant l'obsession des simplifications décisives, des artistes frustrés et inspirés. Mon grand ami Benito Mussolini a un tempérament artistique improvisateur ! [...] Que le Gouvernement Fasciste intervienne. J'ai proposé, quant à moi, l'institution d'une grande *Chambre des Arts* qui puisse réunir tous les artistes créateurs les plus représentatifs d'Italie, des poètes, des peintres, des sculpteurs, des architectes, des musiciens. Cette Chambre servira, avant tout, à attirer les meilleures forces d'Italie vers les Arts ».

¹⁵⁸⁵ Plusieurs futuristes seront des fascistes de conviction et chercheront à consolider l'alliance. Voir par exemple Alberto Manca, *Aux jeunes de Mussolini* : « Les jeunes doivent sympathiser avec le futurisme parce que le futurisme est fascisme : mouvement – conquête – renforcement de race – affirmation de l'esprit – révolutionnaire : parce que Marinetti et les futuristes italiens ont combattu pour l'intervention – souffert dans la tranchée – été aux côtés du Duce – et défendu le mouvement pro Fiume ; ils ont lutté – bâtonné – crié à toutes heures et en toutes occasions pour l'affirmation de la RÉVOLUTION FASCISTE » (p. 1861).

¹⁵⁸⁶ Plusieurs futuristes retourneront à l'art pour l'art. D'autres militent au nom du socialisme.

Concrètement, les opinions de Marinetti n'auront presque aucun écho. Le fascisme de Mussolini préférera toujours le retour à la tradition et l'exaltation de la Renaissance du *Novecento*, mené par Margherita Sarfatti, plus en phase avec l'idéologie du parti. En 1935, Marinetti organise une exposition qui salue le retour de la conscience nationale. Marinetti se compromettra de plus en plus, saluera la guerre coloniale en Éthiopie et approuvera la création d'une commission d'épuration qui interdit la lecture et la vente des écrits communistes et juifs¹⁵⁸⁷. Attaqué directement par Hitler en 1937, le futurisme tombera en complète désuétude, voire suscitera l'hostilité des idéologues fascistes¹⁵⁸⁸. Émile Henriot, un observateur de l'époque, écrit dans *Futurisme et doctrine d'État* ce qui pourrait servir d'épithète au mouvement qui se proposait d'allier la révolution politique à l'art :

Qui frappe par l'épée périra par l'épée. Qui a proclamé le droit de la force doit s'attendre à être un jour victime de la force. Voici le Futurisme, hier encore triomphant et arrogant, dénoncé par le fascisme italien comme anti-fasciste. Ce n'est pas très grave – à côté de choses plus graves – mais c'était dans l'ordre, et Marinetti n'a rien à dire (p. 2028).

En 1943, de retour du front Russe, Marinetti chante les exploits héroïques des poètes combattants. Les panégyriques à Mussolini se multiplient. Dans une rare entrevue avec le Duce, il parvient à signer un accord pour la création d'une Galerie Nationale d'Art futuriste et Aéropeinture de guerre : « L'auteur des invectives contre le pouvoir néfaste des musées songe maintenant à laisser à la postérité un véritable musée du futurisme¹⁵⁸⁹ ». À sa mort, en 1944, Luigi Russolo décrit

¹⁵⁸⁷ Voir *Panorama synthétique de tous les inventeurs de l'art moderne* : « De même qu'il n'y a pas de juifs dans le mouvement futuriste Italien, mouvement typiquement fasciste, de même il n'y a pas de juifs parmi les principaux poètes, peintres, sculpteurs, compositeurs, architectes, écrivains, décorateurs et céramistes avant-gardistes italiens, pas plus qu'il y a en a parmi les inventeurs et les chefs de file des tendances artistiques de l'avant-garde étrangère » (p. 2042).

¹⁵⁸⁸ Lino Cappuccio, *Agonie d'un mouvement*, p. 1189 : « Dans tout le futurisme officiel d'aujourd'hui, il ne reste désormais qu'un seul Homme digne de toutes louanges, et c'est son excellence Marinetti ; mais les louanges sont rétrospectives. Pour tout ce qu'il a fait. Et ce n'est pas rien : et nous sommes les premiers à le reconnaître. Mais pourquoi donc n'accomplit-il pas un beau geste en dissolvant le mouvement futuriste officiel désormais inutile voire pernicieux à l'Idée futuriste ? »

¹⁵⁸⁹ Commentaire de Giovanni Lista, p. 2112.

Marinetti comme la dernière grande figure du *Risorgimento*. Prampolini dissocie l'ambition politique de l'expérimentation formelle. Avec son créateur, le futurisme est mort, et les espoirs de l'avant-garde.

1.4 Les idiots et les idiots utiles. Cette sous-section a pour cible les intellectuels. Au lieu d'écrire un long pamphlet, je me contenterai de souligner l'essentiel : si l'intellectuel (ou l'intellectuelle) n'a pas pour lui son art, il se flatte d'avoir son diplôme et son expertise. Comme l'artiste, le politique le dépasse, il chemine comme Bouvard et Pécuchet et il risque de se transformer en pantin en quittant l'enclos de sa spécialité et en prenant la parole publique. Il apporte sa caution à un discours dont il ne maîtrise le plus souvent ni les énoncés, ni les enjeux. Il s'improvise alors à son tour en propagandiste ingénu¹⁵⁹⁰. Julien Benda, dans un livre qui a connu son heure de gloire, rapportait cet abandon au devoir de neutralité à une *Trahison des clercs* :

D'une manière générale, je tiens pour traîtres à leur fonction de clerc tous les savants qui se mettent, en tant que savant, au service d'un parti politique [...] et viennent affirmer à des foules que leurs passions partisans sont justifiées par la science, alors qu'ils savent fort bien qu'elles ne le sont qu'à condition d'outrageusement la simplifier, quand ce n'est pas de nettement la violer. [...] On remarquera là un système commun à toutes ces doctrines péremptoires ; commencer par poser comme une vérité évidente une affirmation purement gratuite¹⁵⁹¹.

¹⁵⁹⁰ Ce qu'il ou elle accepte souvent avec plaisir, du reste. Voir Karl Kraus, sur les intellectuels allemands du *Manifeste des 93* qui refusaient de compter et d'accréditer le nombre des morts pendant la Première Guerre mondiale, dans *Les Derniers Jours de l'humanité*, trad. de Jean-Louis Besson et Henri Christophe, Paris, Agone, 2015, p. 403 : « Ceux qui sont assemblés ici, commandés par le grand état-major au service du grand mensonge pour contester la mort des enfants, pour blanchir la noire réalité, ont plus de sang sur les mains que ceux qui l'ont rougie ! Ces 93 intellectuels qui se sont écroués "Ce n'est pas vrai !" et "Nous protestons !" », qui, par leur protestation contre l'honneur allemand, ont inauguré le pathos du mensonge, et ceux qui les ont rejoints ont dévoyé la culture allemande des Goethe, des Kant et de tous les esprits sensés de l'Allemagne davantage même que les incendiaires romantiques sous la contrainte desquels ils mentent ! Sous l'action de ces médecins-là le monde qui craint d'être contaminé par l'âme allemande n'en guérira certainement pas – et la patrie se meurt sous la férule des professeurs, voilà une rime bien de chez nous ! ». Consulter Ernst Bloch, *Écrits pacifistes radicaux*, trad. de Lucien Pelletier, Les Presses de l'Université de Montréal, 2019, p. 75. Voir aussi Höfgen dans le sévère *Mephisto* de Klaus Mann (trad. de Louise Servicen, Paris, Grasset, coll. « Les Cahiers Rouges », 1993). Voir enfin l'intellectuel « commis » du groupe dominant dont le rôle est de favoriser le consentement dans Gramsci, *Guerre de mouvement, guerre de position*, op. cit., p. 146-147.

¹⁵⁹¹ Julien Benda, *La Trahison des clercs*, Paris, Grasset, coll. « Les Cahiers Rouges », 1985, p. 103. Voir aussi, p. 185 : « Les clercs ne se contentent pas d'adopter les passions politiques, si l'on entend par là qu'à côté des activités qui doivent les posséder en tant que clercs ils font une place à ces passions ; ils introduisent ces passions dans ces activités ; ils permettent – ils veulent – qu'elles se mêlent à leur travail d'artistes, de savants, de philosophes, qu'elles en colorent l'essence, qu'elles en marquent les produits ».

L'intellectuel de Benda a des allures monacales. Son royaume n'est pas de ce monde, sa quête est purement spirituelle. Contrairement au littérateur si typiquement français, il admet son impopularité, sa solitude et choisit de vivre en marge de la société¹⁵⁹².

D'autres auteurs se refuseront à cette sombre résignation et attaqueront la compétence alléguée de l'intellectuel. Le problème de l'intellectuel ne serait pas qu'il prenne part au débat public (ce qu'encourage toute démocratie) ou qu'il milite pour une cause mais qu'il s'octroie – jeux médiatique et institutionnel aidant – une autorité imméritée, une sorte de lucidité supérieure contre l'aveuglement de la foule, la *doxa* – contre tous ses contradicteurs.

La Révolte des masses :

Le spécialiste « sait » très bien son petit coin d'univers, mais il ignore radicalement tout le reste. Voici donc un exemplaire bien défini de cet étrange type d'homme nouveau que j'ai essayé de peindre sous tous ses aspects. J'ai dit que c'était une configuration humaine sans égale dans toutes l'histoire. Le spécialiste nous sert à concrétiser énergiquement l'espèce tout entière et à nous montrer le radicalisme de sa nouveauté. Car autrefois les hommes pouvaient se partager, simplement, en savants et en ignorants, en plus ou moins savants, en plus ou moins ignorants. Mais le spécialiste ne peut entrer en aucune de ces deux catégories. Ce n'est pas un savant, car il ignore complètement tout ce qui n'entre pas dans sa spécialité ; mais il n'est pas non plus un ignorant, car c'est un « homme de science » qui connaît très bien sa portion d'univers. Nous dirons donc que c'est un savant-ignorant, chose extrêmement grave, puisque cela signifie que c'est un monsieur qui se comportera dans toutes les questions qu'il ignore, non comme un ignorant, mais avec toute la pédanterie de quelqu'un qui, dans son domaine spécial, est un savant.

En le spécialisant, la civilisation l'a rendu hermétique et satisfait à l'intérieur de ses propres limites ; mais cette sensation intime de domination et de puissance le portera à vouloir dominer hors de sa spécialité¹⁵⁹³.

Jacque Ellul :

Mais nous sommes obligés de contempler navrés, ces spécialistes, grands dans leur travail, devenir de lamentables perroquets dans leur parade politique. Ils se révèlent tout de suite comme des innocents et des ignorants. Assurément, nous connaissons bien le dogme démocratique selon lequel la politique est à la portée du premier venu, qui peut se faire une opinion valable sur toutes les orientations, et faire des choix sérieux dans toutes les options. Mais si le citoyen exerce sa sagesse pour lui, à son niveau, il n'y a guère de mal. Les choses deviennent désastreuses lorsque ce citoyen, prix Nobel ayant un grand prestige, agit, en toute ignorance et bonne foi, pour entraîner des foules dans son sillage ! La pensée politique de ces savants est généralement d'un simplisme, d'un primarisme, d'une incompétence rare. Ils parlent avec leur cœur sans se douter que les questions politiques et économiques sont aujourd'hui aussi compliquées que des

¹⁵⁹² Wolf Lepenies, *Qu'est-ce qu'un intellectuel européen ?*, éd. de Dominique Ségla, Paris, Seuil, 2007, p. 364-366.

¹⁵⁹³ José Ortega y Gasset, *La Révolte des masses*, trad. de Louis Parrot, Paris, Stock, 1961, p. 160-161.

recherches de physique ou de chimie. Ils avancent là-dedans comme le ferait un enfant dans leur laboratoire en ouvrant des robinets, tournant des boutons et enfonçant des fiches au hasard. Ils adoptent une vue globale du monde, des solutions claires fondées sur des données sommaires (et souvent partisans diligemment fournies par leurs associés politiques, ayant réussi à les prendre comme porte-drapeau), ils tranchent de tout avec l'évidence et la bonne foi de l'astronome médiéval expliquant le mouvement des astres d'après la théorie générale en cours. Ils sont de plus en plus aveuglés au fur et à mesure qu'ils s'occupent de politique parce qu'ils sont entrés dans un certain milieu qui les manipule, les ferre de plus en plus profondément, ils sont pris dans une toile d'araignée qui les engluie progressivement jusqu'à faire disparaître chez eux toute possibilité de mouvement, par une croissance des convictions, une association aux activités, une propulsion au premier rang des manifestations. Le savant adopte et répand des mots d'ordre, ayant abandonné tout esprit critique, toute méthode rigoureuse de référence¹⁵⁹⁴.

Marc Angenot :

L'intellectuel (artiste, homme de lettres, savant) qui se donne le droit ou se fait devoir d'intervenir dans la vie publique ne peut se réclamer d'une légitimité et faire fructifier un capital de crédibilité qu'au prix d'une *fatale imposture*, s'attribuant un mandat, se donnant un droit à la parole (parole prise au nom d'entités muettes), un droit à l'autorité spirituelle dont l'analyse ne peut que faire ressortir la part de *vanité* dans les deux sens de ce mot. L'intellectuel n'est pas une réalité socio-professionnelle (comme l'est le médecin, l'agriculteur, l'instituteur et autres objets d'étude monographique), c'est un *rôle* qu'il faut décrire avec ses formes de courage et de bonne volonté et sa part inhérente d'aveuglement et de cabotinage¹⁵⁹⁵.

Dans un de ses livres, Marc Angenot décrit la dévaluation du rôle des intellectuels dans la société et la fin de l'aura qui avait entouré les personnalités qui s'étaient portées à la défense de Dreyfus¹⁵⁹⁶. Désacralisation du mythe de l'engagement, disparition du manichéisme (communiste vs impérialiste) tonné avec arrogance, disparition de la foi aveugle qui refuse de croire au goulag, disparition du « compagnon de route » communiste qui, contre la démocratie, allongé dans son

¹⁵⁹⁴ Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, op. cit., p. 54. Citation d'autant plus crédible et vraie, avec les médias sociaux d'aujourd'hui. Comme le remarque Régis Debray sur les médias de masse, dans *Le Pouvoir intellectuel en France*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1979, p. 339-340 : « L'ère de l'intelligentsia sera celle de la plus grande intelligence. En effet, il y a un rapport inversé entre la valeur informative d'un message et sa communicabilité. Plus une pensée est démonstrative, plus coûteuse est sa transformation et aléatoire sa réception. L'économie de la raison rend la raison antiéconomique. La sélection par le bas qu'opère les mass media au sein de la société intellectuelle est rigoureuse et sans appel parce qu'elle obéit à une loi rigoureuse et sans appel. Les mass media assurent la socialisation maximale de la bêtise privée ». Twitter, Facebook, TikTok, etc. n'ont fait qu'empirer la chose. Encore dans Debray, p. 165 : « Loin d'en diminuer l'importance ou d'en entraver le fonctionnement, l'analphabétisme croissant de la société dominante facilite et valorise le travail de ses intellectuels, en abaissant chaque fois d'un cran le seuil des qualifications. Tel idéologue qui serait passé il y a encore trente ans pour un demeuré un peu vieux jeu aux yeux de la confrérie fera aujourd'hui figure de novateur aux yeux du "grand public" ».

¹⁵⁹⁵ Marc Angenot, *L'Histoire des idées*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2014, p. 146.

¹⁵⁹⁶ Idem, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière : trois concepts pour le XX^e siècle. Notes d'histoire conceptuelle*, Montréal, coll. « Discours Social », vol. 2, 2013, p. 443.

salon, rédige des pamphlets à l'honneur des tyrans (Staline, Mao, etc.), prolifération des procès posthumes contre tel ou telle hypocrite et contre la duplicité des révolutionnaires – autant de phénomènes qui montrent la perte de prestige d'un poste qu'on se disputait auparavant avec âpreté et manigances ; la fin des oracles.

Ces analyses sont lucides et justes, elle reflètent très bien le déclin du marxisme en France (lente extinction qui se traduit aux élections) , mais à un âge où le premier venu peut citer Nietzsche ou la Bible et paraître profond, falsifier ou fabriquer de toute pièce des citations et des tableaux, se référer à tel expert qui corrobore presque magiquement mot à mot ses convictions personnelles, faire de trois anecdotes une étude et d'une rumeur une preuve, vivre d'une chaîne Youtube en produisant du contenu « éducatif » fortement idéologique et multiplier les tournées dans les université pour propager ses idées, on se demande si elles restent actuelles¹⁵⁹⁷. La Guerre du

¹⁵⁹⁷ Développer nous forcerait à plonger dans le monde des médias. Comme tout le monde, on se rapportera aux quelques indications de Marshall McLuhan dans *Pour comprendre les médias* (trad. de Jean Paré, Bibliothèque québécoise, 1993), à l'essai *Sur la télévision* de Bourdieu (Raison d'agir, 1997), etc. Au Canada français, la maison d'édition Lux publie annuellement des essais pertinents sur le sujet. On pense au *Petit manuel pour une critique des médias* de Simon Tremblay-Pepin (2013), à *La Stratégie de l'émotion* (2018) et aux *Dernières nouvelles du mensonge* (2021) de Anne-Cécile Robert. Le classique du genre reste *La Médiocratie* Alain Deneault (2015).

Vietnam et la Guerre en Irak, pour prendre des exemples qui ne devraient pas être controversés, ont produit leurs lots de compagnons de route aussi zélés que les Français staliniens¹⁵⁹⁸.

J'ai personnellement l'impression, en témoigne une infinité de *podcasts* et de nouveaux gourous de l'information, que l'avis d'un tiers n'a jamais été autant sollicité, que les opinions politiques sont aussi idéologiques qu'autrefois et que les intellectuels et les experts – ce qui passe

¹⁵⁹⁸ J'ai suggéré qu'ils n'étaient pas controversés mais ce n'est pas vrai. Le discours conservateur (je ne me rapporte pas à Angenot) tend précisément à taire ce « fanatisme » du néolibéralisme et des nouveaux impérialistes et à faire porter tout le blâme sur les enfants de Marx ou sur le « progressisme ». Aux États-Unis, l'une des références importantes sur les méfaits de l'engagement des universitaires et des artistes est le livre de Thomas Sowell, *Intellectuals and Society*, New York, 2011. Sowell se propose de montrer comment certains intellectuels se perdent dans le militantisme – projet honorable. Cependant, plus on avance, plus l'extrême partialité de l'auteur est frappante. Tous les intellectuels sont des compagnons de route, tous, selon Sowell, ont succombé à l'idéalisme le plus pernicieux, à l'exception de... Hayek, Milton Freedman et des autres néolibéraux, accusés à tort par leurs ennemis d'être conservateurs, alors qu'ils n'étaient que sincères (je paraphrase mot à mot des phrases éparpillées). Le chapitre sur la Guerre du Vietnam dénonce et critique non pas la mystification des masses par l'impérialisme, non pas le mensonge des politiciens et des médias mais le travail de sabotage mené par les intellectuels marxistes qui ont démotivé les troupes et sans qui la guerre, assurément, allait être gagnée : « Although the Vietnam war involved very different issues and different facts, its outcome reflected the same influence of the intelligentsia on public opinion. Whatever the merits or demerits of the decision of the United States to become a major participant in the war to prevent South Vietnam from being conquered by North Vietnam's Communist government [belle façon de passer l'éponge sur des crimes de guerre], the stark fact is that more than 50,000 Americans died winning military victories in Vietnam that ended in political defeat because the climate of opinion created by the intelligentsia in the United States made it politically impossible not only to continue the involvement of American troops in the fighting there, but impossible even to supply the resources needed by the South Vietnam government to defend itself after American troops were withdrawn » (p. 342). Ce qui se voulait une étude sérieuse ne se révèle en fait qu'un médiocre et interminable pamphlet : seul le néolibéralisme n'aurait pas produit des compagnons de route ; par conséquent, le néolibéralisme est le plus noble et le plus vrai. Historiquement, bien entendu, ce constat est faux. Sowell vante Hayek et Freedman sans jamais citer ce mot du premier : « Well, I would say that, as long-term institutions, I am totally against dictatorship. But a dictatorship may be a necessary system for a transitional period. At times it is necessary for a country to have, for a time, some form or other of dictatorial power. As you will understand, it is possible for a dictator to govern in a liberal way. And it is also possible for a democracy to govern with a total lack of liberalism » (cité dans la préface *Légalité et légitimité*, trad. de Christian Roy et Augustin Simard, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2012 de Carl Schmitt ; voir aussi https://en.wikipedia.org/wiki/Portal:Liberalism/Selected_quote/5). Les néolibéraux (Freedman en tête) se sont fait un plaisir d'appuyer Pinochet (voir Naomi Klein, *The Shock Doctrine*). Qu'importe. J'écris cette longue note pour montrer que derrière le procès de l'engagement des intellectuels, il y a souvent une démonstration souterraine dans laquelle l'auteur trahit ses propres convictions politiques pour montrer que ses idées à lui sont moins dangereuses et donc plus justes que celles des autres. Steven Pinker dans *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, lui aussi « un grand libéral », à la fin de son livre, cite Sowell, critique « le pessimisme » des intellectuels du « progressisme radical » et suggère qu'Ossama bin Laden lisait du Chomsky (ce qui se veut un argument sur le radicalisme du deuxième). Ce commentaire nous ramène à notre longue note sur le fanatisme et l'idéologie du Chapitre 3. Les conservateurs français font grand cas de la Vendée, critiquent (avec raison) les compagnons de route du maoïsme et du stalinisme mais ne parlent jamais des massacres de Sétif, Guelma et Kherrata. Les conservateurs américains soupçonnent chaque socialiste de travailler pour Staline et Hitler mais ne disent rien sur les massacres en Indonésie entre 1965-1966, l'invasion du Timor et sur Guantanamo Bay. Régis Debray, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1981, p. 100-101 : « L'intérêt magique de la notion d'idéologie lui vient, à ce moment, de pouvoir fonctionner sur le double registre de la causalité et de la responsabilité. Elle permet de faire passer une imputation (la faute à) pour une explication (à cause de) ». On peut lire déjà plusieurs textes intéressants qui valident ce commentaire sur la Guerre en Ukraine.

pour cela, du moins – jouent un rôle encore plus vital dans le combat de gladiateurs qu'on appelle l'arène des idées. Ce qui a peut-être changé est moins la fonction que le mode d'élection. L'intellectuel Sartre avait passé l'agrégation ; aujourd'hui le premier venu avec une caméra et un micro qui maîtrise l'art de parler rapidement ou avec emphase fait figure de penseur (comme le remarque Gérard Bronner dans *La Démocratie des crédules*). Il n'y aura sans doute jamais plus de longs cortèges funèbres, mais ici l'exception ne devrait pas servir de règle. Comme le public de l'intellectuel, technologie aidant, n'est plus confiné dans le territoire d'un État, l'intellectuel s'improvise le prophète de son pays imaginaire. Il paraît inoffensif parce que c'est aussi un *freelancer* (ce qu'il s'empressera de répéter à son troupeau : il a été chassé de l'institution, le seul choix éthique était de quitter l'orthodoxie, il s'est affranchi du climat hostile des écoles ; c'est un docte très partisan qui joue aux esprits libres et au martyr) mais avec les médias sociaux il rejoint des millions de personnes à travers le monde, ce qui aurait fait l'envie de ces prédécesseurs¹⁵⁹⁹.

Régis Debray est un des rares à pouvoir expliquer cette permanence de l'intellectuel. L'intellectuel, avant de traduire un aveuglement, avant même de communiquer des idées, obéit à une demande secrète de la société. L'idéologie, l'orthodoxie et le compagnonnage ne sont pas des accidents mais des nécessités. Toute société occulte les fondements de son droit et l'arbitraire de ses coutumes : ce que Debray nomme « la clôture ». Un ordre politique, pour se maintenir, doit créer la science qui cache les assises de son fondement, au risque de plonger la société dans le chaos. Les intellectuels, au même titre que les fêtes et les parades, créent un sentiment de communion qui assure le bon fonctionnement de la collectivité. L'intellectuel prétend servir la raison, alors qu'on devine derrière la raison politique un inconscient religieux. Loin de réprouver

¹⁵⁹⁹ Sinclair Lewis, *It Can't Happen Here*, New York, Signet Classic, 2014, p. 31-33, sur les idéologues et les nouveaux philosophes : « No man in history has ever had such an audience as Bishop Prang, nor so much apparent power. [...] Thus by the magic of electricity Prang made the position of any king in history look a little absurd and tinsel [...] All that the Prang who so often crooned about the Humility and Modesty of the Saviour wanted was for one hundred and thirty million people to obey him, their Priest-King, implicitly in everything concerning their private morals ».

l'idéologisation et les erreurs de parcours, il faut plutôt les voir comme une fatalité : « [i]l existe un besoin biologique de cléricature¹⁶⁰⁰ ».

1.5 Art et politique. Je ne sais pas si ce que je m'apprête à écrire relève de la plus grande banalité ou de la parfaite idiotie. Qu'est-ce qu'un art politique ? C'est un art qui exprime des idées politiques ou qui a des retombées politiques. La tâche du spécialiste qui s'intéresse à ces questions est de comprendre à partir d'où et comment les idées politiques se sont inscrites dans l'œuvre d'art (pour moi, en l'occurrence, le texte littéraire) et comment, par la suite, cette œuvre d'art a fait l'objet d'une lecture qui a actualisé certaines de ses potentialités. Dans le premier cas, on parlera d'idéologie du texte¹⁶⁰¹, dans le deuxième cas d'esthétique de la réception¹⁶⁰². En bref, il s'agit de déterminer comment le texte codifie un message politique en vue d'évaluer les grandes thèses et

¹⁶⁰⁰ Régis Debray cité dans Marc Angenot, *op. cit.*, p. 232. Debray, de son propre aveu, est très proche de Jacqueline Mers, *Le Parti de Maurice Thorez ou le bonheur communiste français*, Paris, Payot, 1977. La démonstration philosophique la plus élaborée que j'ai trouvée sur Althusser (auquel Debray se réfère) figure dans Ernesto Laclau, *La Guerre des identités*, trad. de Claude Orisini, Paris, La Découverte, 2000, p. 116 : « [Cette] clôture est quelque chose d'effectivement absent – car si elle était présente, on aurait une *révélation* plutôt qu'une *projection*, et il ne serait pas question d'occupation. Or ce à quoi nous avons affaire est la présence d'une absence et l'opération idéologique *par excellence* consiste à attribuer cette impossible fonction de clôture à un contenu particulier qui lui est radicalement incommensurable. Autrement dit : l'opération de clôture est à la fois impossible et nécessaire ; impossible en raison de la déformation constitutive qui caractérise toute configuration structurelle, nécessaire parce qu'en l'absence de cette détermination fictive du sens, il n'y aurait pas de sens du tout ».

¹⁶⁰¹ Philippe Hamon, *Texte et idéologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984. Dans la sociocritique, voir Claude Duchet, « Pour une Socio-critique ou variations sur un incipit », *Littérature*, vol. 1, n° 1, p. 14 : « S'il fallait une définition [de la sociocritique], elle serait militante, irait dans le sens d'une sémiologie critique de l'idéologie, d'un déchiffrement du non-dit, des censures, des "messages" ». Régine Robin, « Pour une socio-poétique de l'imaginaire social », dans Jacques Neefs et Marie-Claire Ropars (dir.), *La Politique du texte. Enjeux sociocritiques*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1992, p. 118 : « *l'idéologie du texte* : issue du travail du texte, des processus de textualisation, d'esthétisation et d'idéologisation de l'écriture sur la matière verbale co-textuelle. [...] Le travail du texte écrit et désécrit ce que les autres instances idéologiques disent de façon univoque. Le texte ambiguïse, travaille sur une matière oxymorique, il fissure la cohérence et la cohésion du champ initial ».

¹⁶⁰² Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, trad. de Claude Maillard, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978, p. 313 : « Ce qui caractérise l'idéologie dans ce contexte, c'est que derrière le discours se cachent les intérêts d'une couche sociale dominante, que la communication est déformée par une affirmation qui est en même temps silence complice, et qu'un intérêt de groupe revendique une valeur universelle pour son interprétation particulière du monde. On peut observer sur notre modèle comment la fonction sociale de la poésie passe de la légitimation des normes au soutien idéologique de l'ordre, dans différents domaines ». Claude Duchet et Pierre Popovic, dans les textes qui figurent dans la bibliographie, se réfèrent souvent à Georg Lukács et à Lucien Goldmann pour décrire les ancêtres de la sociocritique, alors qu'ils sont beaucoup plus proches de Greimas, du chronotope de Bakhtine et de Jauss, en général.

les non-dits de ce message, l'idée étant que n'importe quel texte nous informe sur l'état d'une époque. La conclusion sera le plus souvent d'ordre probabiliste : Raymond Roussel est moins susceptible d'évoquer une vision politique que Jules Vallès ; du moins, quand bien même personne n'y échapperait, certains textes se veulent plus politiques ou engagés que d'autres, voire la littérature se mesure précisément à cette capacité du texte à ne pas être un monolithe.

À la lumière des indications du Chapitre 3 sur l'idéologie et des analyses du Chapitre 4 sur le mythe, je me demande cependant si cette manière d'approcher les textes n'élude pas le problème. Parler de texte idéologique pour décrire le contenu politique d'un texte, la vision du monde d'un auteur et son message de classe, nous informe sur l'histoire littéraire (ce qui a ses mérites et reste utile évidemment), mais ne nous dit rien, je crois, de particulièrement pertinent sur les rapports entre l'art et la politique ; c'est se méprendre sur le travail de l'idéologie, qui n'est pas seulement une fausse conscience (défense des intérêts d'un groupe, mauvais reflet) mais une forme de parasitage. Je médite ces deux citations de Jean Baechler : « Par conséquent, le noyau n'est pas idéologique par nature, il le devient sur la scène politique » ; « De même, en décrétant que Beethoven était un compositeur bourgeois, les autorités chinoises ont donné aux musiciens une opposition politique et idéologique en écoutant et en jouant du Beethoven. En elle-même, la musique de Beethoven n'a pas plus de résonances idéologiques que l'art abstrait lui-même¹⁶⁰³ ».

On dira qu'il est plus facile de détourner une symphonie à des fins politiques qu'un texte composé d'énoncés programmatiques. Je ne sais pas. En associant l'idéologie à une performance de l'auteur ou à la textualité de l'œuvre, en collant une étiquette politique à un corpus (littérature bourgeoise, prolétarienne, etc.), j'ai l'impression qu'on gomme la pure liberté du travail interprétatif. Ces enjeux, pour être honnête, ne me sont pas complètement familiers, mais cette

¹⁶⁰³ Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1976, p. 184 et p. 187.

indication de Stanley Fish me semble précieuse : « C'est néanmoins une tâche politique immédiate que de nous convaincre qu'aucun texte ne prescrit quoi que ce soit par lui-même, mais que ce sont toujours des interprètes (humains) qui *font dire* à ce texte quelque chose qui leur est *utile*¹⁶⁰⁴ ». En vertu de quoi on en déduit que n'importe quel texte peut remplir des fins idéologiques, du moment qu'on garde en tête que le rapport au texte est purement instrumental¹⁶⁰⁵.

L'idéologie, dans l'idéologie d'un texte, n'a rien à voir avec le texte¹⁶⁰⁶. C'est une valeur ajoutée par un ensemble de médiations intermédiaires, lesquelles finissent par dénaturer tout ce que le texte en question avait bien pu prétendre dire. Pour Régis Debray, il faut cesser de penser l'idéologie comme un ensemble de représentations (vraies ou fausses, justes ou injustes, etc.) et étudier le mode d'organisation à l'aide duquel une idée, presque toujours contre l'avis de son créateur ou de sa créatrice (Marx qui ne se disait pas marxiste est le cas classique), accède au statut d'idéologie¹⁶⁰⁷. Sa médiologie, la science d'un seul homme (comme l'écrit et le déplore Angenot), cherche à étudier les canaux et les techniques qui assurent la transmission d'une idée et lui donnent force.

Prenons un exemple. *Winnie l'ourson*. Voilà un ouvrage qui, j'espère qu'on me l'accordera, s'il reproduit une structure sociale, s'il reconduit certainement des idées sur l'amitié et

¹⁶⁰⁴ Stanley Fish, *Quand lire c'est faire*, trad. d'Étienne Dobonesque, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, p. 25.

¹⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 110 : « Si par, par exemple, vous enrôliez *Le Paradis perdu* au service d'un programme politique, vous ne demanderez pas ce qu'il signifie mais comment utiliser une ou plusieurs réponses à la question de ce qu'il signifie pour servir telle ou telle finalité, et vous ne seriez pas obligé envers la justesse de votre interprétation mais envers l'efficacité de celle-ci à répondre à cette finalité ».

¹⁶⁰⁶ Régis Debray, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, *op. cit.*, p. 139 : « Inutile donc de chercher dans le lieu des idées le principe de leur mouvement, car la force motrice de la pensée n'est pas interne à la pensée elle-même ».

¹⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 51 : « Religions et idéologies apparaissent comme des pratiques en définitive organisationnelle (et non représentative ou symboliques) » ; « La valeur vient par l'effet, non de l'objet ; ou plutôt la Raison politique choisit pour objet propre l'effet des idées dépourvues d'objectivité » (p. 117) ; « Il n'y a d'idéologie vivante qu'incorporée, parce que toute idéologie stipule, dans son concept même, en amont, une certaine procédure d'incorporation comme elle suscite en aval un certain type de corporatisme » (p. 159). Prises au sérieux, ces hypothèses attaquent de front le travail d'une approche critique comme la sociocritique.

l'anthropomorphisme des animaux, ne peut pas être accusé de la plus grande partialité idéologique. L'idéologie du texte, même entre les mains d'un virtuose de l'interprétation, à défaut d'être inexistante, n'offre pas les indications les plus probantes. Eh bien ce pauvre Winnie fait l'objet d'une censure féroce en Chine, depuis qu'un internaute a eu l'inadvertance de comparer Xi Jinping à l'ourson grassouillet, en 2013. *Winnie l'ourson*, sur les médias sociaux en Chine, est devenu *persona non grata* ; il canalise la frustration et symbolise la résistance. On voit où je veux en venir : c'est seulement par l'entremise des médias sociaux que *Winnie l'ourson* s'est vu attribuer un contenu idéologique anti-communiste. D'un autre côté, les analystes universitaires qui voient du totalitarisme dans *Les Schtroumpfs* en multipliant les analogies les plus douteuses (société menée par un patriarche traditionaliste et dictateur à la barbe blanche dans laquelle l'intellectuel est le personnage le plus détestable, les habitants sont tous figés dans leur rôle et sont tous obsédés par la possession de la femelle, elle-même aguicheuse, sorte d'anomalie, digne descendante d'Ève parce que façonnée par la glaise, dans une collectivité qui était parfaite quand elle comptait seulement des mâles, etc.) ne déchiffrent pas l'inscription idéologique du texte mais jouent à la police : ce sont des interprétations qui n'ont jamais intéressé personne (comprendre : qui ne concernent que quelques experts) et qui n'ont jamais connu de vie politique ; elles ne sont pas efficaces, donc, d'un point de vue idéologique, affabulatoires¹⁶⁰⁸.

Conséquences heureuses ou malheureuses, selon le point de vue. Un militant politique se réjouira de pouvoir déformer et subvertir comme il lui plaît les symboles : son espace de jeu ne connaîtra pas de limite. La romancière ou le poète, l'artiste qui décide de s'engager dans la révolte politique au nom de principes qui lui sont chers, en revanche, risque inévitablement de donner naissance à un monstre et de voir son œuvre lui glisser entre les doigts. De même pour tel

¹⁶⁰⁸ En poussant cette logique de Debray on obtient cependant que si *Mein Kampf* n'avait été lu par personne le texte aurait été considérablement moins idéologique, ce qui est contre-intuitif.

philosophe, maître d'école, idéologue, professeure – en politique, nul n'est maître en son pays. Le politicien de métier sait qu'il ne contrôle pas l'opinion publique et qu'il ne lui revient pas de déterminer les enjeux pressants de l'heure. On se demande pourquoi l'artiste et l'intellectuel feraient exception à la règle.

Concrètement, peut-on en déduire que n'importe quel texte peut finir par appuyer n'importe quelle cause et qu'il faut faire complètement abstraction de ce qu'essaie de communiquer le texte ? Non. En fait, le découpage idéologique ne s'opère jamais au hasard, il répond à une certaine dynamique polémique et à une contingence politique. On conçoit difficilement un groupe machiste porter aux nues un roman de Virginie Despentes ou un groupe raciste vanter *Beloved* de Toni Morrison¹⁶⁰⁹. Au mieux, après avoir pris en considération les textes qui ont été écrits en vue de satisfaire à une demande idéologique, on dira qu'il y a des textes qui se prêtent plus facilement à cette falsification. À partir de quel critère ? Je n'ai pas vraiment de certitudes, je m'en tiens encore à un jugement probabiliste, mais si les indications des chapitres précédents sont vraies, je serais porté à croire que plus un texte se veut vague et multiplie les généralités, plus il sera aisé d'en détourner les idées. En ce sens, paradoxalement, le texte littéraire le plus idéologique (l'infâme roman à thèse et le pamphlet disons) qui se lit comme un programme et qui se rapporte à une situation sociale est le moins susceptible d'être repris par l'idéologie politique. Balzac, qui a dominé la pensée de son siècle à coup d'assommantes descriptions, connaîtra une fortune idéologique toujours moins heureuse que celle de Nietzsche, qui a prétendu penser le sien. Le plat adultère d'*Anna Karénine* épate la galerie et personne ne lit *Résurrection* (et encore moins *Les Rayons de l'aube* !). La postérité de Vallès et de John Bunyan est nulle (c'est-à-dire réduite à une

¹⁶⁰⁹ Encore qu'on a vu des républicains aux États-Unis prétendre honorer l'héritage de Martin Luther King tout en restreignant le droit de vote au nom de la lutte contre la fraude électorale. De la même façon, le message d'amour de Jésus peut être recyclé par n'importe quel groupe haineux. Les nazis étaient convaincus que Confucius était un aryen aux cheveux blonds qui se battait pour l'honneur de la race.

intertextualité sans conséquence politique). La poésie, l'aphorisme, la phrase célèbre, le conte, le mythe, les textes sacrés, etc., formeront le terrain de prédilection des idéologues qui s'amuseront à faire d'un vers un mot d'ordre, d'un énoncé une phraséologie politique (slogan, chanson, *meme*, etc.) ou d'un personnage un héros, sans jamais se soucier de l'ironie de l'auteur, du contexte ou de l'avis des spécialistes. Rimbaud : « La morale est la faiblesse de la cervelle ». Le lecteur nazi et l'impénitent libertin y trouveront chacun leur compte. Jefferson : « The tree of liberty must be refreshed from time to time with the blood of patriots and tyrants ». On voit le genre. L'artiste qui participe à la révolte politique doit concevoir que s'il ne sert pas directement une ligne de parti, s'il ne souscrit pas directement à une idéologie politique, il finira par ressasser des platitudes publicitaires qui seront reprises par *tous les partis* (exemples : changez le monde, sauvez le monde, explorez le monde, méfiez-vous des monstres qui surgissent de l'ombre, la haine engendre la haine, ne contemplez pas trop longtemps l'abîme, ne vous conformez pas à la foule, acceptez vos limites, libérez-vous, battez-vous pour la vérité, restez honnête, résistez à la corruption du monde, soyez intègre, protégez les gens que vous aimez, etc.). En général, sa réputation, du reste, plus il ou elle sera connue, importera presque toujours davantage que ses œuvres. L'analyse de l'art est alors remplacée par une analyse de la socialité de l'artiste.

2. Espérances

2.1 Décloisonner le pouvoir.¹⁶¹⁰ Je vais essayer dans les prochaines pages de soutenir l'opinion opposée de la section précédente. Comme Marc Angenot, j'ai une certaine difficulté à

¹⁶¹⁰ Marc Angenot, *L'Histoire des idées op. cit.*, p. 33 : « Il me semble que ce mot de "pouvoir" est simplement un *attrape-tout*, un hyperonyme, bien trop vaste en étendue et trop faible en compréhension, un terme hyperbolique pour un grand nombre de notions distinctes et qui n'ont d'intérêt *que si* on les distingue : souveraineté, répression, contrainte, oppression, autorité savante, argument d'autorité, légitimation, charisme, persuasion, réglementation, force de la tradition, force de contrat, pouvoir d'institutions, conventions, coutumes, *habitus*, règle du jeu des divers "champs", tyrannies de la majorité, de l'opinion, conformation et conformisme ».

comprendre exactement ce que recouvre la notion de pouvoir, mais je crois qu'il y a moyen de défendre les prétentions politiques de l'art à partir de celle-ci. Une des conceptions devenues classiques du pouvoir figure dans les extraits de citations de Weber, cités dans l'introduction de cette première partie de thèse. Le pouvoir est défini comme l'espace politique souverain au sein duquel un groupe contrôle l'institution qui possède le monopole de la violence dans une société, ce qui, en dernier recours, quand bien même le groupe au pouvoir n'utilise pas toujours la force pour asseoir son autorité, lui permet de mieux justifier son droit et d'affirmer sa puissance¹⁶¹¹. Dans cette conception, la lutte pour le pouvoir est la lutte pour le contrôle de l'État. La lutte politique elle-même se réduit à la lutte pour l'État. Et on voit la tentation : réduire tout ce qui se rattache à la pensée politique à l'État. Dans la lignée de Hegel, on lira l'histoire politique comme l'histoire de l'avènement et du triomphe de l'État. Avec Marx (et bien avant lui), on pensera la révolution

¹⁶¹¹ Force, pouvoir, autorité, puissance, violence – même les meilleurs philosophes peinent à s'orienter dans la terminologie. Un premier texte qui a influencé Arendt est le court traité d'Alexandre Kojève *La Notion d'autorité*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2004, dans lequel il distingue différents types et sous-types de pouvoir/charisme. Arendt, observant et déplorant la confusion, prendra soin d'offrir une série de définitions en vue de bien différencier pouvoir et violence. Hannah Arendt, *L'Humaine condition*, éd. de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 951 : « En résumé, il ne suffit pas de dire que, dans le domaine politique, il ne faut pas confondre pouvoir et violence. Le pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même ; lorsque l'un des deux prédomine de façon absolue, l'autre est éliminé. La violence se manifeste lorsque le pouvoir est menacé ; mais si on la laisse de se développer, elle provoquera finalement la disparition du pouvoir ». Les meilleures indications se trouvent cela dit dans Julien Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004, p. 138-139 : « Le pouvoir est une réalité sociologique du fait qu'il a une certaine ossature : il désigne, comme nous l'avons vu, l'appareil dirigeant épaulé par un ou plusieurs partis qui de leur côté s'appuient sur une ou plusieurs couches sociales. La puissance est une notion beaucoup plus indéterminée qui se reconnaît au fait qu'à l'intérieur le commandement inspire la confiance dans la discipline, qu'il n'est pas mis en échec par des factions, que ses ordres ne se heurtent pas à une résistance active et qu'à l'extérieur son prestige impose le respect. Il n'y a donc pas forcément connexion entre pouvoir et puissance, puisque le pouvoir peut représenter une puissance déclinante. De même la puissance n'est pas la force. Celle-ci est matérielle et mesurable. La force d'un pays est constituée par le nombre de ses régiments et divisions, par ses effectifs de police et la quantité des ressources industrielles, économiques et techniques. Il est vrai, la force peut faire illusion quant à la puissance. Néanmoins, le volume des forces n'est pas nécessairement signe de puissance si la cohésion et l'énergie font défaut. [...] Le caractère quantitatif de la force fait qu'elle n'augmente que par addition, alors que la puissance se multiplie. [...] Enfin la puissance diffère de la violence par l'absence de moyens, ce qui n'exclut pas que, le cas échéant, elle les utilise aussi. Toutefois, elle trouve en elle-même les ressources de sa domination, tandis que la violence les emprunte au nombre, c'est-à-dire à la foule, ou bien aux instruments habituels de l'homicide, de la torture ou encore aux lois de répression instituant la terreur. Encore que la violence passe souvent pour une manifestation de puissance – il faudrait plutôt dire que la puissance qui ne se contrôle plus verse facilement dans la violence, de même que celle qui est en train de chanceler – il n'y a cependant pas de dépendance entre elles. Il n'est pas besoin d'être violent pour manifester la puissance, d'autant plus que la violence est souvent une manière de compenser l'impuissance ».

comme la prise du pouvoir d'État. Et en quelque sorte qu'est-ce que j'ai répété dans la première section de ce chapitre : que l'art, d'un point de vue politique, était complètement inutile pour la révolte politique en dehors de la propagande et de l'idéologie dénaturante, parce que la révolte politique n'est pas seulement une contestation qui se rapporte au domaine de la politique mais aussi prise du pouvoir et qu'on ne bataille pas à coup de vers libres ; en bref, que le pouvoir a ses règles de jeu, qu'aucun artiste, aucun intellectuel et aucun texte ne sont au-dessus de ces règles, qu'il faut s'y plier si on veut faire partie de ce jeu, au risque de passer pour un hurluberlu ou un imbécile. Cette opinion, que j'estime vraie, mérite cependant quelques correctifs.

Le meilleur moyen pour prouver que l'art peut jouer un rôle politique, en dépit des quelques réserves énoncées, consiste à redéfinir le champ politique. Le préambule qui suit est un peu long mais nécessaire. Cette démonstration a été menée par plusieurs personnes, mais je me rapporterai principalement à Michel Foucault.

Foucault refuse la centralité de l'État dans la pensée politique :

[L']État n'a pas d'essence. L'État ce n'est pas un universel, l'État ce n'est pas en lui-même une source autonome de pouvoir. L'État, ce n'est rien d'autre que l'effet, le profil, la découpe mobile d'une perpétuelle étatisation, ou de perpétuelles étatisations, de transactions incessantes qui modifient, qui déplacent, qui bouleversent, qui font glisser insidieusement, peu importe, les sources de financement, les modalités d'investissements, les centres de décision, les formes et les types de contrôle, les rapports entre pouvoirs locaux, autorité centrale, etc. Bref, l'État n'a pas d'entrailles, on le sait bien, non pas simplement en ceci qu'il n'aurait pas de sentiments, ni bons ni mauvais, mais il n'a pas d'entrailles en ce sens qu'il n'a pas d'intérieur. L'État, ce n'est rien d'autre que l'effet mobile d'un régime de gouvernementalités multiples¹⁶¹².

Qu'est-ce que la gouvernementalité ? La meilleure définition se trouve dans *Sécurité, territoire, population* :

Par ce mot de « gouvernementalité », je veux dire trois choses. Par « gouvernementalité », j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir

¹⁶¹² Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 79. Pour s'orienter dans Foucault il est bon de partir à rebours des parutions, en commençant par les plus récentes et en négligeant son travail dans *L'Ordre du discours* et *l'Archéologie du savoir*. Les indications les plus claires sont souvent dans les *Dits et écrits* et les *Cours du collège de France*.

l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par « gouvernementalité », j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le « gouvernement » sur tous les autres : souveraineté, discipline, et qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement [et, d'autre part], le développement de toute une série de savoirs. Enfin, par « gouvernementalité », je crois qu'il faudrait entendre le processus, ou plutôt le résultat du processus par lequel l'État de justice du Moyen Âge, devenu aux XV^e et XVI^e siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit « gouvernementalisé¹⁶¹³ ».

D'un côté, en suivant Weber, nous avons un État d'où émane une autorité, un gouvernement, un commandement, une discipline, une légitimité, un ordre – une domination. Cette vision a tendance à faire du pouvoir un monolithe et de résumer l'histoire politique par une suite de conflits circonstanciels pour la mainmise du pouvoir (révolution, totalitarisme). L'école, la famille, les grèves, la culture, toujours selon Weber, le plus souvent, ne ressortent pas du politique. L'intérêt de la démarche de Foucault est de penser le pouvoir politique en termes de relations et de réseaux, dans ses effets de domination les moins perceptibles, au-delà du simple champ politique (la police, l'armée) :

Ce que je voulais faire – et c'était ça l'enjeu de l'analyse –, c'était de voir dans quelle mesure on pouvait admettre que l'analyse des micro-pouvoirs, ou des procédures de la gouvernementalité, n'est pas par définition limitée à un domaine précis qui serait défini par un secteur de l'échelle, mais doit être considérée comme simplement un point de vue, une méthode de déchiffrement qui peut être valable pour l'échelle tout entière, quelle qu'en soit la grandeur¹⁶¹⁴.

¹⁶¹³ *Idem*, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 111. Rapprocher avec les indications de Gilles Deleuze sur les « sociétés de contrôle » dans *Pourparlers*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, elles-mêmes de l'École de Francfort rabâché. Rapprocher aussi avec ce passage de Gramsci, *Guerre de mouvement, guerre de position*, trad. de Razmig Keucheyan, Paris, La Fabrique, 2011, p. 183-184 : « En réalité, dans la mesure précisément où il tend à créer un nouveau type ou un autre niveau de civilisation, il faut considérer l'État en tant qu'« éducateur ». [...] [L']État est un instrument de « rationalisation », d'accélération et de taylorisation ; il opère selon un plan, il fait pression, il incite, il sollicite, et il « punit » car, une fois qu'ont été créées les conditions grâce auxquelles un mode de vie déterminé est « possible », l' « action ou l'omission criminelle » doivent encourir une sanction pénale, de portée morale, et pas seulement être l'objet d'un jugement portant sur leur caractère génériquement dangereux. Le droit est l'aspect répressif et négatif de toute l'activité civilisatrice positive déployée par l'État. On devrait également incorporer, dans la conception du droit, les activités visant à « récompenser » des individus, des groupes, etc. ; on récompense l'activité louable et méritoire, tout comme on punit l'activité criminelle (et on punit selon des modes originaux, en faisant intervenir, comme instance punitive, l'« opinion publique » ».

¹⁶¹⁴ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 192.

Pour ce faire, pour mieux comprendre comment se déploie ce « micro-pouvoir », il est indispensable de redéfinir la notion de lutte. Foucault, comme Weber, dans la lignée de Nietzsche, suppose que le domaine du politique relève de la lutte¹⁶¹⁵. Dans le modèle de Weber, le conflit politique détermine les résultats de la lutte et ensuite les populations obéissent à l'autorité centrale sans ressentir outre mesure l'oppression et sans contester l'arbitraire du commandement, chacun selon son rôle. Dans le modèle de Foucault, la domination, qui est l'enjeu de la politique, n'est pas inscrite seulement dans l'institution. En ce sens, pour que quelqu'un obéisse (continue d'obéir) en dehors du politique, il faut que cette influence politique, cette domination, s'exerce autrement ; la domination, dans cette perspective, ne relève plus seulement des pouvoirs officiels (agents bureaucratiques, etc.), mais d'une suite de rapports intersubjectifs et de causes secondaires¹⁶¹⁶. D'où la tentation pour Foucault de généraliser ce qui ressort du domaine de la lutte politique à l'ensemble des phénomènes sociaux. Le conflit politique n'est plus cet événement sporadique qui implique souvent les notables de la cité, mais une donnée permanente de la société, le pouvoir ayant toujours à se défendre, chaque sphère ayant son propre pouvoir – ce qui nous amène du même coup à postuler une multitude de pouvoirs. Donc, non plus une lutte qui tirerait sa conclusion logique dans une bataille armée (par exemple) mais une infinité de petites luttes moins sanglantes et tout aussi pernicieuses, puisque déterminées, en dernier recours, par les effets de pouvoir d'une pluralité de pouvoirs, en vue de figer et de contrôler les identités. Je cite en longueur l'extrait du

¹⁶¹⁵ Je ne suis pas un spécialiste de Foucault mais en général, j'ai plus été frappé par les affinités de pensée entre Foucault et Weber que par les différences de méthode. Les deux s'intéressent aux notions de : conduite, discipline, lutte, légitimité, rationalité, sans toujours arriver aux mêmes conclusions.

¹⁶¹⁶ Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, op. cit., p. 57 : « La domination n'est pas l'effet direct et simple de l'action exercée par un ensemble d'agents ("la classe dominante") investis de pouvoirs de coercition mais l'effet indirect d'un ensemble complexe d'actions qui s'engendrent dans le réseau des contraintes croisées que chacun des dominants, ainsi dominé par la structure du champ à travers lequel s'exerce la domination, subit de la part de tous les autres ».

texte *Le Sujet et le pouvoir* qui fournit certaines des indications les plus claires et les plus sommaires et qui épargne la lecture de plusieurs centaines de pages :

Il ne suffit pas de dire que ces oppositions sont des luttes contre l'autorité ; il faut essayer de définir plus précisément ce qu'elles ont en commun

1) Ce sont des luttes « transversales » ; je veux dire par là qu'elles ne se limitent pas à un pays particulier. Bien sûr, certains pays favorisent leur développement, facilitent leur extension, mais elles ne sont pas restreintes à un type particulier de gouvernement politique ou économique.

2) Le but de ces luttes, c'est les effets de pouvoir en tant que tels. Par exemple, le reproche qu'on fait à la profession médicale n'est pas d'abord d'être une entreprise à but lucratif, mais d'exercer sans contrôle un pouvoir sur les corps, la santé des individus, leur vie et leur mort.

3) Ce sont des luttes « immédiates », et ce pour deux raisons. D'abord, parce que les gens critiquent les instances de pouvoir qui sont les plus proches d'eux, celle qui exercent leur action sur les individus. Ils ne cherchent pas l'« ennemi numéro un », mais l'ennemi immédiat. Ensuite, ils n'envisagent pas que la solution à leur problème puisse résider dans un quelconque avenir (c'est-à-dire dans une promesse de libération, de révolution, dans la fin du conflit des classes). Par rapport à une échelle théorique d'explication ou à l'ordre révolutionnaire qui polarise l'historien, ce sont des luttes anarchiques. [...]

4) Ce sont des luttes qui mettent en question le statut de l'individu : d'un côté, elles affirment le droit à la différence et soulignent tout ce qui peut rendre les individus véritablement individuels. De l'autre, elles s'attaquent à tout ce qui peut isoler l'individu, le couper des autres, scinder la vie communautaire, contraindre l'individu à se replier sur lui-même et l'attacher à son identité propre.

5) Elles opposent une résistance aux effets de pouvoir qui sont liés au savoir, à la compétence et à la qualification. Elles luttent contre les privilèges du savoir. Mais elles s'opposent aussi au mystère, à la déformation et à tout ce qu'il peut y avoir de mystificateur dans les représentations qu'on impose aux gens. [...]

6) Enfin, toutes les luttes actuelles tournent autour de la même question : qui sommes-nous ? Elles sont refus de ces abstractions, un refus de la violence exercée par l'État économique et idéologique qui ignore qui nous sommes individuellement, et aussi un refus de l'inquisition scientifique ou administrative qui détermine notre identité¹⁶¹⁷.

Plus bas sur la même page, Foucault poursuit : cette lutte quotidienne fait des individus des sujets, soit des personnes soumises à la dépendance de l'autre et attachées à leur rôle statuaire. Enfin, il y aurait trois types de luttes :

[C]elles qui s'opposent aux formes de domination (ethniques, sociales et religieuses) ; celles qui dénoncent les formes d'exploitation qui séparent l'individu de ce qu'il produit et celles qui combattent tout ce qui lie l'individu à lui-même et assurent ainsi sa soumission aux autres (luttes contre l'assujettissement, contre les diverses formes de subjectivité et de soumission)¹⁶¹⁸.

¹⁶¹⁷ Michel Foucault, *Dits et écrits*, éd. de Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », vol. 2, 2017, p. 1045-1046.

¹⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 1046.

Ces indications en tête, le grand projet de Foucault (qui lui a pris plusieurs années à élaborer) sur le pouvoir devient plus compréhensible : cartographier les dynamiques de ces luttes afin de mieux comprendre les rapports de force qui scindent la société¹⁶¹⁹. Ne plus penser le pouvoir en termes d'État, de lois, de normes et de droit mais par la mise en place de stratégies extra-juridiques¹⁶²⁰ :

Qu'on déchiffre en lui plutôt un réseau de relations toujours tendues, toujours en activité plutôt qu'un privilège qu'on pourrait détenir ; qu'on lui donne pour modèle la bataille perpétuelle plutôt que le contrat qui opère une cession ou la conquête qui s'empare d'un domaine. Il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède, qu'il n'est pas le « privilège » acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques – effet que manifeste et parfois reconduit la position de ceux qui sont dominés. Ce pouvoir d'autre part ne s'applique pas purement et simplement, comme une obligation ou une interdiction, à ceux qui « ne l'ont pas » ; il les investit, passe par eux et à travers eux ; il prend appui sur eux, tout comme eux-mêmes, dans leur lutte contre lui, prennent appui à leur tour sur les prises qu'il exerce sur eux. Ce qui veut dire que ces relations descendent loin dans l'épaisseur de la société, qu'elles ne se localisent pas dans les relations de l'État aux citoyens ou à la frontière des classes et qu'elles ne se contentent pas de reproduire au niveau des individus, des corps, des gestes et des comportements, à forme général de la loi ou du gouvernement [...]. Enfin, elles ne sont pas univoques ; elles définissent des points innombrables d'affrontement, des foyers d'instabilité dont chacun comporte ses risques de conflit, de luttes, et d'inversion au moins transitoire des rapports de forces¹⁶²¹.

¹⁶¹⁹ *Idem*, « *Il faut défendre la société* », Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 239 : « Il faudrait essayer d'étudier le pouvoir non pas à partir des termes primitifs de la relation, mais à partir de la relation elle-même en tant que c'est elle qui détermine les éléments sur lesquels elle porte : plutôt que de demander à des sujets idéaux ce qu'ils ont pu céder d'eux-mêmes ou de leurs pouvoirs pour se laisser assujettir, il faut chercher comment les relations d'assujettissement peuvent fabriquer des sujets. De même, plutôt que de rechercher la forme unique, le point central d'où toutes les formes de pouvoir dériveraient par voie de conséquence ou de développement, il faut d'abord les laisser valoir dans leur multiplicité, leurs différences, leur spécificité, leur réversibilité : les étudier donc comme des rapports de force qui s'entrecroisent, renvoient les uns aux autres, convergent ou au contraire s'opposent et tendent à s'annuler. Enfin, plutôt que d'accorder un privilège à la loi comme manifestation de pouvoir, il vaut mieux essayer de repérer les différentes techniques de contrainte qu'il met en œuvre ».

¹⁶²⁰ Le mot stratégie est central dans la pensée de Foucault. Lui-même s'est interrogé sur les bons et les mauvais usages du langage militaire dans la pensée politique. Ses réflexions figurent dans « *Il faut défendre la société* ». Voir Beatrice Hansen, *Critique of Violence*, Londres, Routledge, 2000, p. 138 : « To subscribe to the Nietzschean hypothesis meant to adhere to several interconnected strategic operations at once. It implied that power was to be conceived in terms of relations of force, which were concretized or materialized in struggle, conflict, and war ; further, that the genealogist be mindful of epistemological matters, intent on exposing the games of truth, power, and law, or the instrumentality of legal discourse in producing fields of power-domination, more specifically, to the mechanisms of reversal that transpired among competing force relations, all contending for domination ». Les concepts de technique et de rationalité, qu'on croise aussi souvent, recourent celui de stratégie.

¹⁶²¹ *Surveiller et punir* dans Michel Foucault, *Œuvres*, éd. de Frédéric Gros, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 2, p. 287.

Nous devenons à même de mieux saisir les rapports entre l'État et le pouvoir. L'État n'est que la pointe de l'iceberg du politique et ce sont les luttes quotidiennes qui le déterminent, non l'inverse :

Poser le problème en termes d'État, c'est encore le poser en termes de souverain et de souveraineté et en termes de loi. Décrire tous ces phénomènes de pouvoir en fonction de l'appareil d'État, c'est les poser essentiellement en termes de fonction répressive : l'armée qui est un pouvoir de mort, la police et la justice qui sont des instances de pénalité. Je ne veux pas dire que l'État n'est pas important ; ce que je veux dire, c'est que les rapports de pouvoir, et par conséquent l'analyse que l'on doit en faire, doivent aller au-delà du cadre de l'État. Et cela en deux sens : d'abord, parce que l'État, y compris avec son omniprésence et avec ses appareils, est bien loin de recouvrir tout le champ réel des rapports de pouvoir ; ensuite, parce que l'État ne peut fonctionner que sur la base de relations de pouvoir préexistantes. L'État est superstructurel au regard de toute une série de réseaux de pouvoir qui passent à travers les corps ; la sexualité, la famille, les attitudes, les savoirs, les techniques, et ces rapports entretiennent une relation de conditionnant/conditionné par rapport à une espèce de métapouvoir structuré pour l'essentiel autour d'un certain nombre de grandes fonctions d'interdiction. Mais ce métapouvoir disposant de fonctions d'interdiction ne peut réellement disposer de prises et il ne peut se maintenir que dans la mesure où il s'enracine dans toute une série de rapports de pouvoirs multiples, indéfinis et qui constituent la base nécessaire de ces grandes formes de pouvoir négatifs¹⁶²².

Il s'ensuit naturellement que désormais tout devient politique.

S'il est vrai que l'ensemble des rapports de force dans une société donnée constitue le domaine de la politique, et qu'une politique, c'est une stratégie plus ou moins globale qui essaie de coordonner et de finaliser ces rapports de force, je crois qu'on peut répondre à vos questions de la manière suivante : la politique n'est pas ce qui détermine en dernière instance (ou ce qui surdétermine) des relations élémentaires et par nature neutres. Tout rapport de force implique à chaque moment une relation de pouvoir (qui en est en quelque sorte la coupe instantanée), et chaque relation de pouvoir renvoie, comme à son effet mais aussi comme à sa condition de possibilité, à un champ politique dont elle fait partie. Dire que « tout est politique », c'est dire cette omniprésence des rapports de force et leur immanence à un champ politique ; mais c'est se donner la tâche encore à peine esquissée de débrouiller cet écheveau indéfini¹⁶²³.

¹⁶²² *Idem, Dits et écrits, op. cit.*, vol 2, p. 151.

¹⁶²³ *Ibid.*, p. 233. Voir aussi la définition qui est (étrangement) dans *L'Histoire de la sexualité* dans *Œuvres, op. cit.*, vol. 2, p. 683 : « La condition de possibilité du pouvoir ; en tout cas le point de vue qui permet de rendre intelligible son exercice, jusqu'en ses effets les plus "périphériques", et qui permet aussi d'utiliser ses mécanismes comme grille d'intelligibilité du champ social, il ne faut pas la chercher dans l'existence première d'un point central, dans un foyer unique de souveraineté d'où rayonneraient des formes dérivées et descendantes ; c'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoirs, mais toujours locaux et instables. Omniprésence du pouvoir : non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son invisible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout. Et "le" pouvoir dans ce qu'il a de permanent, de répétitif, d'inerte, d'auto-reproducteur, n'est que l'effet d'ensemble ; qui se dessine à partir de toutes ces mobilités, l'enchaînement qui prend appui sur chacune d'elles et cherche en retour à les fixer. Il faut sans doute être nominaliste : le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prêterait à une situation stratégique complexe dans une société donnée ».

Cette posture est-elle tenable ? Si la politique est partout, toujours en mouvement, toujours rapports de force, comment expliquer l'ordre ? Si nous sommes aux prises avec une lutte perpétuelle, comment penser le consensus ? Le contractualisme repose-t-il toujours sur une imposture ? Un gouvernement est-il toujours l'ennemi de la personne ? Comme l'indique Luc Boltanski, « si l'on veut donner sens au concept de domination, il faut le construire de façon telle qu'il ne puisse être entièrement confondu avec l'ensemble des opérations institutionnelles de détermination de ce qui est, inhérent au cours même de la vie en société¹⁶²⁴ ». Ce sont les points faibles de la pensée de Foucault¹⁶²⁵.

2.2 Contre-conduite et révolte. Comment expliquer l'efficacité du pouvoir ? Pourquoi les gens ne se révoltent pas contre le pouvoir qui les pénètre de part en part, un peu malgré eux ? C'est qu'ils gagnent à ne pas le faire. Cette question, dans la pensée de Weber sur la domination, recoupe les notions de légitimité et de discipline. Foucault chemine autrement. Malheureusement, sa réflexion est un peu embourbée dans une querelle contre le marxisme, pour qui le pouvoir usurpait

¹⁶²⁴ Luc Boltanski, *De la critique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2009, p. 79.

¹⁶²⁵ Robert Muchembled, *Une histoire de la violence*, Paris, Seuil, 2008, p. 184 : « Les spécialistes actuels n'analysent plus l'État moderne comme le monstre froid naguère présenté par Michel Foucault. Ils préfèrent évoquer un pôle de pouvoir capable d'écouter les plaintes ou les prières des gouvernés, seule manière de passer pour une autorité juste et chrétienne et non pour une tyrannie. Ils estiment que les règles légales et morales qu'il défend ne sont pas seulement prescrites mais "acclimatées", de manière circulaire, entre le haut et le bas de la pyramide sociale, sous l'influence de ceux qui les réclament et en surveillent mise en place ». Voir aussi Alain Renaut, *La Fin de l'autorité*, Paris, Flammarion, 2004, p. 192 et p. 223. Beatrice Hansen, *op. cit.*, p. 36 : « By reducing power to strategic action, by rejecting contract theory, and by neglecting the politics of democratic consent, Foucault is said to fall back behind the insights of contractarianism, serving up the unpalatable spectacle of the struggle of "all against all" that Hobbes described in his *Leviathan*. [...] In this respect Foucault's mature philosophy fundamentally differed from Nietzsche's, whose "will to power" suffered from mere naturalism and vitalism. However, in the absence of intersubjective consent or agreement, social agents were locked in an asymmetric power battle, in which momentary stabilization of one pole's victory could only be accomplished through coerced inculcation – hardly peaceful agreement or compromise. Failing such an adherence to a politics of consent, Foucault's account of power became politically naive, if not seditious and suspect, for, taken to its logical conclusion, it unquestionably led to a condoning of the worst ». Au fond la question qui embêtait Foucault était de savoir si, racisme et impérialisme exclus, il militait tout de même au nom d'une politique de puissance. C'est l'une des raisons pour lesquelles certains le rattachent à la pensée conservatrice. Sur la notion de lutte on trouve une bonne nuance dans Julien Freund, *L'Essence du politique*, *op. cit.*, p. 539.

la valeur essentielle de l'homme. En bref, Foucault, dans des thèses très proches de Cornelius Castoriadis (ce qu'on désigne généralement par poststructuralisme, ce qui déplaît aux auteurs concernés d'habitude, pour la plupart des frondeurs), affirme que le pouvoir (pour Castoriadis : les institutions) produit du sens, façonne l'individu. Sa fonction ne consiste donc pas seulement à soustraire ou à prélever des droits inaliénables en contre-échange d'une sécurité (comme dans le contractualisme), son travail n'est pas seulement négatif : il crée du « savoir », ce qui permet de « construire le réel » et le sujet.

Il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il « exclut », il « réprime », il « refoule », il « censure », il « abstrait », il « masque », il « cache ». En fait le pouvoir produit ; il produit du réel ; il produit des domaines d'objets et des rituels de vérité. L'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production¹⁶²⁶.

Or il me semble que la notion de répression est tout à fait inadéquate pour rendre compte de ce qu'il y a justement de producteur dans le pouvoir. Quand on définit les effets de pouvoir par la répression, on se donne une conception purement juridique de ce même pouvoir ; on identifie le pouvoir à une loi qui dit non ; il aurait surtout la puissance de l'interdit. Or je crois que c'est là une conception toute négative, étroite, squelettique du pouvoir qui a été curieusement partagée. Si le pouvoir n'était jamais que répressif, s'il ne faisait jamais rien d'autre que dire non, est-ce que vous croyez vraiment qu'on arriverait à lui obéir ? Ce qui fait que le pouvoir tient, qu'on l'accepte, mais c'est tout simplement qu'il ne pèse pas seulement comme une puissance qui dit non, mais qu'en fait il traverse, il produit les choses, il induit du plaisir, il forme du savoir, il produit du discours ; il faut le considérer comme un réseau productif qui passe à travers tout le corps social beaucoup plus que commune instance négative qui a pour fonction de réprimer¹⁶²⁷.

¹⁶²⁶ *Surveiller et punir* dans Michel Foucault, *Œuvres, op. cit.*, vol. 2, p. 474. J'ai déjà cité à quelques reprises *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 de Cornelius Castoriadis. Pour un jugement succinct, voir *Une société à la dérive*, Paris, Seuil, 2007, p. 143 : « Quant à l'identification du savoir et du pouvoir, il s'agit d'une mystification, propagée par le pouvoir lui-même, ce qui se comprend, mais aussi par certains qui prétendent combattre le pouvoir et ne font qu'accréditer cette mystification ». J'avais consulté le livre de Marcela Tovar-Restrepo, *Castoriadis, Foucault, and Autonomy : New Approaches to Subjectivity, Society, and Social Change*, il y a quelques années. Foucault recourt aussi au concept de régime de vérité. Voir dans *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, p. 20 : « Quand je dis régime de vérité, je ne veux pas dire que la politique ou l'art de gouverner, si vous voulez, accède enfin à cette époque-là à la rationalité. Je ne veux pas dire qu'on atteint à ce moment-là une sorte de seuil épistémologique à partir duquel l'art de gouverner pourrait devenir scientifique. Je veux dire que ce moment que j'essaie d'indiquer actuellement, que ce moment est marqué par l'articulation sur une série de pratiques d'un certain type de discours qui, d'une part, le constitue comme un ensemble lié par un lien intelligible et, d'autre part, légifère et peut légiférer sur ces pratiques en termes de vrai ou faux ». Contre Sartre, Foucault ne croit pas qu'il puisse y avoir un sujet de connaissance libre. Les questions sur la démarche intéressée ou désintéressée du sujet et la mauvaise foi lui semblent plutôt superficielles. Il refuse aussi l'opposition marxiste violence vs idéologie.

¹⁶²⁷ *Idem, Dits et écrits, op. cit.*, vol. 2, p. 148.

Dans cette perspective, comment penser à la révolte ? À la différence de Castoriadis, contre l'opinion révolutionnaire, Foucault ne croit pas qu'un bouleversement de régime, l'explosion du parlement ou la lutte armée changeront nécessairement la logique dynamique des jeux de pouvoirs : « Le renversement de ces “micro-pouvoirs” n'obéit donc pas à la loi du tout ou rien ; il n'est pas acquis une fois pour toutes par un nouveau contrôle des appareils ni par un nouveau fonctionnement ou une destruction des institutions¹⁶²⁸ ». Après avoir décentré le pouvoir, Foucault décentrera la résistance. Au lieu de penser la révolte politique comme un brusque éclair mené par un parti qui l'a soigneusement préparée (science météorologique en mains), il faut plutôt imaginer une infinité de faisceaux de résistance, étincelles sporadiques qui interrogent la stratégie du pouvoir.

Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau du pouvoir. Il n'y a donc pas par rapport au pouvoir *un* lieu du grand Refus – âme de la révolte, foyer de toutes les rébellions, loi pure du révolutionnaire. Mais *des* résistances à qui sont des cas d'espèce : possibles, nécessaires, improbable, spontanées, sauvages, solitaires, concertées, rampantes, violentes, irréconciliables, promptes à la transaction, intéressées, ou sacrificielles ; par définition, elles ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir¹⁶²⁹.

Le pouvoir produit la résistance qui le conteste. En ce sens, la révolte est dépendante du pouvoir. Elle aspire à devenir un contre-pouvoir. Ce « contre » connaîtra une heureuse fortune. On dira contre-conduite, contre-savoir, contre-pouvoir pour désigner cette remise en question d'une stratégie. Les indications concrètes, pourtant, se font rares. Foucault a dépensé beaucoup plus d'énergie à dévoiler les mécanismes des stratégies de pouvoir (dans le système pénitentiaire, le milieu clinique, la vie sexuelle, etc.) qu'à préparer la voie de l'avenir. On pourrait dire qu'en continuité avec le projet de l'*Aufklärung*, Foucault faisait du dévoilement opéré par la critique le premier moment d'une contre-conduite. Loin de toute métaphysique du langage, Foucault

¹⁶²⁸ *Idem, Surveiller et punir, op. cit.*, p. 287.

¹⁶²⁹ *Idem, Histoire de la sexualité, op. cit.*, p. 685. Voir aussi, Beatrice Hansen, *op. cit.*, p. 119.

comprendait cela dit que cette contre-conduite ne pouvait se cantonner dans la dénonciation critique :

Par conséquent, la résistance ou la révolte contre un pouvoir ne peut pas se contenter d'être la dénonciation d'une violence ou la critique d'une institution. Il ne suffit pas non plus non plus de s'en prendre à la raison en général. Il faut remettre en question le type de rationalité qui est en jeu. [...] Il faut essayer de savoir comment sont rationalisées ces relations de pouvoir, seul moyen d'éviter qu'on ne substitue à des institutions d'autres qui ont les mêmes objectifs et les mêmes effets¹⁶³⁰.

Comment une rationalité/stratégie/technique en remplace-t-elle une autre ? Comment réagissent les acteurs de la position dominante (qui ont intérêt à ce que la dynamique des micro-pouvoirs reste la même) contre les personnes qui n'obéissent ou ne reproduisent pas ce que la matrice sociale (institutions, code déontologique, etc.) exige d'eux ? Foucault ne répond pas à ces questions, mais James C. Scott dans *Domination and the Arts of Resistance*, à partir de Foucault, fournit une série de pistes intéressantes¹⁶³¹. Contre les théoriciens de l'hégémonie et de la fausse conscience (Gramsci, Bourdieu, etc.), Scott avance d'abord que l'incorporation idéologique, l'idée selon laquelle les dominés finissent par assimiler le discours dominant et considérer leur position comme naturelle, ne repose sur aucune donnée probante et qu'elle suggère à tort que cette homogénéisation des consciences serait concrètement en mesure de prévenir le conflit¹⁶³².

¹⁶³⁰ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, op. cit., p. 1357.

¹⁶³¹ James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, Londres, Yale University Press, 1990. Les livres de Scott sont brillants. Pour ce qui suit, prendre l'exemple dans Maryse Condé, *Moi, Tituba sorcière*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1986, p. 46 : « Ce qui compte pour l'esclave, c'est de survivre ! [...] Tu t'imagines, peut-être que j'y crois moi, à leur histoire de Sainte Trinité ? [...] Mais cela n'a pas d'importance. Il suffit de faire semblant ». Un contre-exemple dans Frederick Douglas, *Autobiographies*, Pretorian Books, 2019, p. 186.

¹⁶³² *Ibid.*, p. 73 : « First, there is some rather compelling evidence that subordinate classes under feudalism, early capitalism, and late capitalism, have not been ideologically incorporated to anything like the extent claimed by the theory. Second, and far more damaging, there is no warrant for supposing that the acceptance of a broad, idealized version of the reigning ideology prevents conflicts – even violent conflict – and some evidence that such acceptance may in fact provoke conflict ». Scott distingue entre une version « thick » et une version « thin » de l'hégémonie. Dans le premier cas, l'hégémonie monopolise l'univers symbolique des acteurs. Dans le deuxième, elle détermine ce qui relève du possible, elle détermine les conduites, sans jamais attenter aux valeurs des personnes. Il reprend la même distinction pour les théories sur la fausse conscience. Dans un premier cas (« thick »), elle réclame l'obéissance, dans le deuxième (« thin »), elle pousse à la résignation. Pour Gramsci, voir le concept ambigu de « groupe subalterne ».

À l'aide d'une documentation impressionnante sur les groupes marginalisés (esclaves, serfs, paysans, intouchables) et de son expérience d'anthropologue, Scott décrit en trois termes la part de jeu inhérente à partir de laquelle les groupes dominés et les groupes dominants maintiennent et négocient les micro-pouvoirs. Il y aurait, d'abord, le *public transcript* (l'espace public), « a shorthand way of describing the open interaction between subordinates and those who dominate », « the self-portrait of dominant elites as they would have themselves seen¹⁶³³ ». En marge, le *hidden transcript*, « discourse that takes place “offstage”, beyond direct observation by power holders » : « the hidden transcript is produced for a different audience and under different constraints of power than the public transcript [...] [it] represents discourse – gesture, speech, practices – that is ordinarily excluded from the public transcript of subordinates by the exercise of power¹⁶³⁴ ». Comme Foucault, Scott croit que le pouvoir finit par créer son *hidden transcript*. Mais ce *hidden transcript* n'est pas seulement réactif. Il n'est pas non plus le seul fait d'une seule personne, philosophe qui étudie l'espoir et produit de la critique. Il engage des communautés entières. Il produit à son tour son discours, ses rites, ses symboles, ses coutumes, il canalise fantasmes et espoirs. Cette contre-culture (il s'agit de cela, bien que Scott n'utilise pas vraiment le terme), soutient Scott avec un troisième concept, élabore une *infrapolitics*, une sorte d'opposition politique secrète, cachée, anonyme, décentralisée, pleine de résistance potentielle :

Since resistance is conducted in small groups, individually, and, if on a larger scale, makes use of the anonymity of folk culture or actual disguises, it is well adapted to thwart surveillance. There are no leaders to round up, no membership lists to investigate, no manifestos to denounce, no public activities to draw attention. These are, one might say, the elementary forms of political life on which more elaborate, open, institutional forms may be built and on which they are likely to depend for their vitality. Such elementary forms also help explain why infrapolitics so often escapes notice. If formal political organization is the realm of elites (for example, resolutions, declarations, news stories, petitions, lawsuits), and of public action, infrapolitics is, by contrast, the realm of informal leadership and non-elites, of conversation and oral discourse, and of surreptitious resistance. The logic of infrapolitics is to leave few traces in the wake of its passage.

From this vantage point infrapolitics may be thought of as the elementary – in the sense of foundational – form of politics. It is the building block for the more elaborate institutionalized

¹⁶³³ *Ibid.*, p. 2 et p. 18.

¹⁶³⁴ *Ibid.*, p. 4-5 et p. 27.

political action that could not exist without it. Under the condition of tyranny and persecution in which most historical subjects live, it is political life¹⁶³⁵.

Scott analyse le carnaval, les églises et les chants des esclaves américains, les danses, le maniérisme, les insultes, les rumeurs, les contes, les légendes et la culture orale dans une suite d'études de cas dont je ne peux pas reprendre les détails¹⁶³⁶. L'important pour nous est seulement de concevoir qu'il existe un espace politique dans lequel des formes symboliques peuvent préparer

¹⁶³⁵ *Ibid.*, p. 199-200. Comparer avec Havel (que Scott calque parfois) *The Power of the Powerless*, trad. de Paul Wilson, Londres, Vintage, 1978, p. 54 : « I think that the origins of Charter 77 illustrate very well what I have already suggested above : that in the post-totalitarian system, the real background to the movements that gradually assume political significance does not usually consist of overtly political events of confrontations between different forces or concepts that are openly political. These movements for the most part originate elsewhere, in the far broader area of the “pre-political”, where “living within a lie” confronts “living within the truth”, that is, where the demands of the post-totalitarian system conflict with the real aims of life. These real aims can naturally assume a great many forms ». Lire aussi, sur la notion d'opposition, p. 65-78. On trouve des analyses similaires (davantage marquées par le marxisme) dans *Les Bandits*, de Hobsbawm (Paris, Zones/La Découverte, 2008).

¹⁶³⁶ Comme je l'ai écrit, les livres de Scott sont brillants. On peut se demander cependant s'il ne cède pas à l'enthousiasme. Scott milite contre la vieille tradition de la psychologie sociale (Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 2013 ; Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, W.W. Northon & Company, 1989 ; aussi, mais dans une série d'observations plus sérieuses, Serge Tchakotine, *Le Viol des foules par la propagande politique*, Paris, Gallimard, 1992) qui veut que toute démonstration populaire qui implique des foules relève de l'instinct, de la pire religiosité, de la volonté de se soumettre au chef, etc. (comparer avec les thèses du classique *La Sagesse des foules* de James Surowiecki, trad. d'Elen Riot, JC Lattès, 2008) ; il explique pourquoi les groupes marginalisés et les individus, en général, sont bien plus astucieux que certains scientifiques le supposent, mais on a parfois l'impression qu'il force le trait en faisant de tous les membres du *hidden transcript* des dissidents en pleine possession de leurs moyens. En fait, il n'est pas toujours aisé non plus de bien comprendre la nature de cette résistance. Elle empêche l'hégémonie d'exercer un contrôle total, certes. Mais Scott ne précise jamais si cette *infrapolitic* attaque les représentants des dominants (Catherine de Médicis), la fonction et le rôle de certains dominants (la régence) ou la culture des dominants (la royauté). Se dégage alors l'impression que les grands bouleversements sont toujours là, tapis dans l'ombre, prêts à déborder et à changer la structure sociale et les micro-pouvoirs, et que dans chaque rumeur il y a un potentiel régicide. Et sans nier que cette résistance existe et qu'elle inquiète souvent les élites, on peut nonobstant s'interroger sur sa réelle portée subversive. Scott, par exemple, se réfère à quelques reprises au *Le Pain et le cirque* de Paul Veyne (Seuil, coll. « Points Histoire », 1976) mais il ne cite pas ce passage qui tend plutôt à infirmer sa thèse : « Tout le monde a toujours jugé les rois, ne serait-ce qu'en secret, ou après leur mort, ou dans les livres d'histoire, ou en faisant des cancan ; mais il y a le lieu, il y a la manière, il y a la mise en application effective du mécontentement ; tant qu'on juge furtivement, sans s'en croire le droit, et tant qu'on ne peut pas se débarrasser d'un premier magistrat de l'État qui ne fait pas l'affaire, il n'y a pas opinion publique, mais puérile soumission » (p. 482). Opinion qui corrobore un peu ce que nous lisons dans le Chapitre 3, sur la révolution : « La véritable opposition se fait, soit au nom de l'empereur, soit contre ses mauvais ministres et pour mieux le servir. En Russie, les jacqueries se faisaient au nom d'un faux édit du tsar et, à Rome, la plèbe a cru plus d'une fois que Néron n'était pas mort et qu'il reviendrait » (p. 483). En suivant Mancur Olson, on pourrait aller plus loin et interroger la façon dont ces groupes marginalisés obtiennent leur reconnaissance et accèdent aux biens publics. Dans la prose provocatrice de William Styron, *Les Confessions de Nat Turner*, trad. de Maurice-Edgar Coindreau, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1969, p. 492 : « Tout le temps que tu retournais dans ta tête de fanatique cette idée que les Noirs se joindraient tous à ta grande mission, pour employer tes mots, et iraient se fourrer dans un marais puant, la vérité était que neuf sur dix de tes semblables ne gobaient pas le moins du monde des idées aussi absurdes. Révérend, je n'ai aucun doute que c'est ta propre race, plus que tout autre chose, qui est responsable de ton fiasco. Ce n'est pas une race faite pour les révolutions voilà tout ».

une révolte politique sans forcément se plier aux règles du pouvoir. Si j'avais à défendre l'idée que l'art peut jouer un rôle dans la révolte politique, je le ferais de cette manière.

2.3 Art et politique (2). L'art participe à la révolte politique parce qu'il fait partie des techniques de résistance qui remettent en question les micro-pouvoirs, mais non pas parce que la résistance est par excellence artistique – il n'est pas question d'un privilège imaginaire de l'esthétique ici qui placerait la démarche artistique au-dessus des autres ou qui la rendrait nécessaire, encore qu'on devrait pouvoir admettre que l'esthétique n'est pas cette chose purement contemplative et désintéressée grâce à laquelle on se perd à soi-même et on tue le temps. Comme l'écrit Jauss :

[P]our participer à la création des normes, l'art n'est pas condamné à se dégrader inévitablement en instrument d'adaptation soumis à l'idéologie dominante, si l'identification qu'il réclame n'impose pas à l'action morale une norme déjà définie, mais lui propose seulement [...] une orientation, une norme encore indéfinie et dont la définition doit être précisée par l'adhésion d'autrui. En outre, l'expérience esthétique considérée dans sa fonction communicative se distingue aussi du discours régi par la logique en ce qu'elle présuppose uniquement que « compte soit tenu de la communication universelle », et non pas que soit déjà reconnu le caractère raisonnable de la raison. C'est pourquoi l'on peut penser qu'en cas de discussion sur une norme qu'il s'agit d'établir un consensus avec plus de facilité que la logique propédeutique, dont le modèle d'argumentation logico-dialectique visant au consensus incontesté est plutôt propre à imposer la reconnaissance de vérités préétablies – ainsi que suffit à le relever sa terminologie évoquant l'attaque, la défense et la « stratégie de la victoire¹⁶³⁷ ».

Ce passage nous ramène à l'utopie. L'art peut, en premier lieu, élargir le champ du possible en présentant les projets du futur et en communiquant les changements envisageables d'une société. En contournant la prosaïque réalité, il en interroge le bien-fondé, il subvertit nos attentes, il change notre perception. L'effet de distanciation qui en résulte empêche le langage institutionnel de figer

¹⁶³⁷ Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, op. cit., p. 171. Voir aussi, p. 160. Sur l'esthétique et la révolution, voir les indications de Herbert Marcuse sur Schiller dans *Éros et civilisation*, trad. de J.-G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Éditions de Minuit, 1963.

la réalité¹⁶³⁸. En forçant un peu le jeu, on affirmera que moins une œuvre se cantonne dans le référentiel, plus elle est subversive.

L'art peut aussi, en deuxième lieu, inspirer une contre-conduite, un illégalisme, pour reprendre Foucault. Proche de Baudelaire (et de Sartre, au fond), Foucault songeait à un mélange de dandysme et de délinquance : excentricité, authenticité, etc. Contre la perte d'identité, le contrôle des normes et l'indifférenciation, l'exploration de soi par l'art devient un moyen de défendre une « micro-résistance » polymorphe¹⁶³⁹. Cette démarche aboutit le plus souvent à faire l'éloge de la

¹⁶³⁸ Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, trad. de Monique Wittig, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 101 : « L'«effet de distanciation» n'est pas imposé à la littérature. C'est plutôt la réponse de la littérature à la menace d'un béhaviorisme total – une tentative pour sauver la rationalité de ce qui est négatif. Dans cette tentative le grand «conservateur» de la littérature unit ses forces à celles de l'activiste radical. Paul Valéry insiste sur l'engagement inéluctable du langage poétique dans la négation. Le langage poétique et ses vers «ne parlent jamais que de choses absentes». Ils parlent de ce qui, bien qu'absent, hante le monde du comportement et du discours établi comme son projet le plus tabou ». Audre Lorde, *The Selected Works*, New York, W. W. Norton & Company, 2020, p. 4 : « For women, then, poetry is not a luxury. It is a vital necessity of our existence. It forms the quality of the light within which we predicate our hopes and dreams toward survival and change, first made into language, then into idea ».

¹⁶³⁹ Je paraphrase Michel Maffesoli, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Paris, CNRS édition, 2009, p. 189.

désobéissance civile¹⁶⁴⁰. Cet idéal de la délinquance et de l'illégalisme, cela dit, il faut l'indiquer, a été critiqué par des auteurs aussi variés que Julius Evola et Hannah Arendt¹⁶⁴¹.

En troisième lieu, il y a moyen de recourir à l'art dans le cadre d'une protestation sociale. Je pense ici au *Journal d'une combattante* de Naomi Klein. Klein présente le *zapatismo* non pas comme une doctrine mais comme une intuition, une tentative de contourner l'intellect par le rêve et la fantaisie¹⁶⁴². Klein recommande aux militants de cesser de « hurler leur opposition » et d'organiser des marches militaires et de reconquérir les espaces publics par la mise en scène

¹⁶⁴⁰ Julien Freund, *L'Essence du politique*, op. cit., p. 169 : « Par la force des choses on juge couramment la désobéissance de deux points de vue opposés. Ou bien on la considère du côté du commandement et on a alors tendance à voir en elle de la mauvaise humeur ou incompréhension pour les difficultés, les tâches et les nécessités de l'autorité chargée d'harmoniser les intérêts contradictoires des divers groupes constituant une collectivité. Elle passe dans ces cas pour une cause de désordre et pour une invitation à l'indiscipline qu'il faut réprimer par les moyens de la contrainte ou la violence. Ou bien on la juge en fonction des contestations que la révolte utilise en guise de justification de la désobéissance. Elle devient alors un signe de progrès et d'émancipation, sous prétexte que l'obéissance serait une abdication de la dignité humaine ou une aliénation de la liberté, une espèce de comportement inférieur, non adulte et trop soucieux des besoins immédiats ou encore une déficience du sens de la responsabilité et voire une complice du pouvoir, puisqu'elle se décharge sur celui-ci de tout ce qui regarde l'avenir de la collectivité. Cette seconde version est donc en général hostile à l'obéissance et au commandement, tous deux étant également regardés comme dégradants pour l'homme. Mais surtout l'on raisonne comme si la somme de deux mépris pouvait faire une dignité. Deux sortes de théories tendent à discréditer l'obéissance et par contre-coup le commandement : d'une part l'anarchisme et d'autre part les doctrines du *consensus social* ».

¹⁶⁴¹ Le premier dans *Ride the Tiger*, trad. de Joscelyn Godwin, Vermont, Inner Traditions, 2002 juge sévèrement les Teddy Boys, la Beat Generation et Henry Miller : « An important trait here is the absence of any social-revolutionary motive and the belief that no organized action can change things ». Pour Evola, ce sont les ultimes avatars d'un nihilisme débridé qui ne peut que finir dans la rage du désespoir. Même colère dans *Un Enfant du pays* de Richard Wright (Gallimard, 1988) : « De toute son existence, ces deux meurtres étaient les seuls événements qui comptaient vraiment. [...] Jamais sa pensée n'avait été aussi libre qu'au cours de cette nuit et de cette journée de peur, de meurtre et de fuite » (p. 289). Antony Burgess dans *L'Orange mécanique* (Laffont, 1962) : « Après, il y a eu comme une accalmie et on était plein d'une espèce de haine ; alors on casse tout ce qui restait – machine à écrire, lampe, sièges » (p. 46). À la différence d'Evola, Burgess montre cependant que cette violence et cette rage délinquante, loin d'être contraires à la logique de l'État, s'épanouissent dans la police. Consulter aussi le *Seventeen* et Katashi dans *Le Jeu du siècle* de Kenzaburô Ôé dans *Œuvres*, éd. d'Antoine Bechler, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2016. Hannah Arendt, elle, contre l'appel à la violence de Fanon, tient à distinguer désobéissance civile (dans la lignée de Thoreau) et « la délinquance de droit commun ». *L'Humaine condition*, op. cit., p. 894 : « Il existe une différence essentielle entre le criminel qui prend soin de dissimuler à tous les regards ses actes répréhensibles et celui qui fait acte de désobéissance civile en défiant les autorités et s'institue lui-même porteur d'un autre droit. [...] Reconnue désormais par tous les auteurs sérieux qui abordent ce sujet, cette distinction est naturellement invoquée comme un argument primordial par tous ceux qui s'efforcent de faire reconnaître que la désobéissance civile n'est pas incompatible avec les lois et les institutions publiques des États-Unis ». Dans des pages mémorables, elle déplore l'incapacité des sociétés de pardonner les fautes du passé et la pensée juvénile qui veut que le grabuge puisse passer pour une philosophie.

¹⁶⁴² Naomi Klein, *Journal d'une combattante*, trad. de Lori Saint-Martin et Paul Gagné, Montréal, Actes Sud, 2005, p. 299.

d'évènement vivants : « À la place, pourquoi ne pas organiser des “festivals de la résistance”, évènement théâtraux spontanés étayés par des marionnettes géantes ? Leur but, du reste, n'a pas à être purement symbolique : on peut, au moyen d'une manifestation, “reconquérir” un espace public pour y organiser une fête ou y aménager un jardin, ou encore interrompre une réunion jugée destructrice¹⁶⁴³ ». Contre une politique centrée autour d'un Parti, contre l'organisation, la joie de la participation spontanée et l'épanouissement d'une faculté commune à tous.

Enfin, en quatrième lieu, l'art sert la mémoire collective : « L'art, c'est ce qui résiste : il résiste à la mort, à la servitude, à l'infamie, à la honte¹⁶⁴⁴ ». Ce dernier point est parfois considéré le plus banal et le plus ennuyeux, mais c'est peut-être le plus important. Jauss, en citant l'historien de l'art Kurt Badt, présente cet aspect comme une lutte contre le « caractère périssable et contre la disparition de toutes choses ». L'art confère une dignité éternelle à ce qui est voué à la finitude (*Ozymandias* de Shelley). Il permet de montrer le meilleur et le pire de l'espèce¹⁶⁴⁵. Ce travail de la mémoire est politique au moins en deux sens. Il participe à la création d'identité politique en diffusant le savoir passé et en communiquant des « effets de normes¹⁶⁴⁶ ». Il rectifie la part de mensonge, de manipulation et d'actes manqués inhérente au souvenir et à l'oubli¹⁶⁴⁷. Dans le Chapitre 2, j'ai essayé de mettre en valeur cette parole mémorielle. On songe au :

Personne ne nous pétrira de nouveau de terre et d'argile,

¹⁶⁴³ *Ibid.*, p. 188.

¹⁶⁴⁴ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 235.

¹⁶⁴⁵ Hans Robert Jauss, *op. cit.*, p. 132-133.

¹⁶⁴⁶ *Ibid.*, p.164. Évidemment ces normes peuvent renforcer les préjugés comme elles peuvent participer à la révolte. Lire les commentaires de Du Bois sur la parution du film *The Birth of a Nation* dans *Writings*, *op. cit.*, p. 730 : « There was fed to the youth of the nation and to the unthinking masses as well as to the world a story which twisted the emancipation and enfranchisement of the slave in a great effort toward universal democracy, into an orgy of theft and degradation and wide rape of white women. [...] Without doubt the increase lynching in 1915 and later was directly encouraged by this film. We did what we could to stop it showing and thereby probably succeeded in advertising it even beyond its admittedly notable merits. The combined results of these various events caused a sudden increase of lynching ». Voir Richard Wright, *Un Enfant du pays*, *op. cit.*, p. 47. Cf. *The Devil Finds Work* de James Baldwin. Comme l'a démontré Joseph S. Nye dans *Soft Power* (PublicAffairs, 2021), la culture peut être une arme géopolitique.

¹⁶⁴⁷ Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2015, p. 154.

personne ne soufflera la parole sur notre poussière.
Personne.

de Paul Celan qui, au nom d'une théologie négative, cherche à reproduire la désintégration du langage¹⁶⁴⁸. Ou encore à Anna Akhmatova, dont la poésie est consacrée à la nécessité de combattre le silence :

Dans les terribles années de la tyrannie de Iéjov, j'ai passé dix-sept mois à faire la queue devant la prison à Léninegrad. Une fois, quelqu'un m'a « identifiée ». Alors la femme aux lèvres bleues qui était derrière moi – elle n'avait évidemment jamais entendu mon nom – s'est réveillée de cette torpeur qui nous était propre à toutes et m'a demandé à l'oreille (là tout le monde parlait en chuchotant) :

– Et cela, vous pouvez le décrire ?

Et j'ai dit :

– Je peux.

Alors quelque chose comme un sourire est passé sur ce qui autrefois avait été son visage¹⁶⁴⁹.

La poétesse ici n'est l'idéologue d'aucune cause, elle ne révolutionne pas le langage, elle ne participe à aucune mobilisation sociale. Sa poésie, comme la prose d'Anne Frank, est simple parole et présence (ce qui, en témoigne des artistes comme A. Lorde, peut être révolutionnaire). À première vue, ces poèmes semblent anodins, écrits dans une forme classique qui ne défie pas les conventions de genre. Il y a pourtant dans leur mélancolie et leur résignation une charge plus subversive que la meilleure propagande politique et le meilleur alchimiste du verbe. L'artiste n'est pas toujours critique, elle n'est pas non plus toujours politique, mais elle peut être témoin¹⁶⁵⁰.

¹⁶⁴⁸ Paul Celan, *Choix de poèmes*, trad. de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1998, p. 181.

¹⁶⁴⁹ Anna Akhmatova, *Requiem, Poème sans héros*, trad. de Jean-Louis Backès, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 2007, p. 190.

¹⁶⁵⁰ Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*, trad. de Jacques Chambon et Henri Robillot, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1995, p. 234 : « Nous avons conscience de l'énorme bêtise que nous venons de faire. Conscience de toutes les bêtises que nous avons faites durant un millier d'années, et tant que nous en aurons conscience et qu'il y aura autour de nous de quoi nous les rappeler, nous cesserons un jour de dresser ces maudits bûchers funéraires pour nous jeter dedans. À chaque génération, nous trouvons un peu plus de monde qui se souvient. [...] Et quand ils demanderont ce que nous faisons, vous pourrez répondre : Nous nous souvenons. C'est comme ça que nous finirons par gagner la partie ».

3. Conclusions partielles

3.1 Compromis. Ce chapitre ne repose pas sur la meilleure documentation, mais j’ai essayé de rendre compte de deux vues contradictoires sur les rapports de l’art et de la politique. Dans un premier temps, j’ai rapporté les critiques de ceux qui nient que l’art puisse participer à la révolte politique. L’art, en l’occurrence, aurait l’arrogance d’ignorer le champ politique ou de penser pouvoir le changer sans même chercher à le comprendre. Dans un deuxième temps, j’ai essayé de montrer qu’à défaut de confronter directement le pouvoir, l’art pouvait participer à la résistance en interrogeant la logique des micro-pouvoirs et en formant une parole. Ces deux opinions sont-elles irréconciliables ? Je ne crois pas. Scott avec la notion d’*infrapolitics* offre un bon compromis. Par la mise en place de symboles qui ne reproduisent pas l’hégémonie, l’art est en mesure de *préparer* une révolte politique¹⁶⁵¹. En même temps, comme le suggèrent les parcours de Breton et de Marinetti, toute révolte politique qui se fait au nom de l’art risque de susciter l’indifférence et le mépris¹⁶⁵². Je ne sais pas si parler d’échec et de réussite est astucieux ici. Comme Ellul, j’ai une certaine réticence à prendre au sérieux les gens qui pensent changer l’univers politique sans jamais étudier de près les dynamiques sociales et économiques de ce monde et qui confondent la lutte politique et la parade. L’échec de la révolte politique qui s’appuie sur l’art consiste paradoxalement à ne jamais pouvoir mesurer à sa juste valeur l’étendue de cet échec et à se complaire dans un triomphalisme injustifié et un onanisme stérile.

¹⁶⁵¹ Chiara Bottici, *Manifeste anarcha-féministe*, Paris, Payot & Rivages, 2023, p. 83 : « Ces actes ne se réduisent pas, comme le proclament certains, à de simples “stratégies individualistes”. Ils préfigurent un monde différent. Ce sont des actes intrinsèquement politiques, l’autre face des projets collectifs qui se font de plus en plus fréquents, telles les grèves générales, les mobilisations de masse, les occupations d’espace, la structuration à la base, la vie en communauté ou en dehors des cadres du binarisme de genre, autant de projets qui se développent partout dans le monde et visent l’abolition du capitalisme et de l’État autoritaire ».

¹⁶⁵² J’ai le vague souvenir d’une réplique dans *La Grande muraille* de Max Frisch, faite par l’intellectuel-artiste de la pièce, quelque chose comme : « Hausser des épaules et regarder, voilà tout ce qu’on peut faire ».

Appendice : Aperçus d'un fantôme

Faute de temps, faute d'énergie, faute de documents et considérant les proportions un peu absurdes de cette première partie, j'ai décidé d'éliminer ce qui devait être le véritable Chapitre 5. Ce chapitre servait de transition au chapitre sur les mythes et au chapitre sur la révolte et l'art. Je voulais examiner plus en profondeur les raisons pour lesquelles, pour plusieurs, la violence est une donnée permanente du politique. Le premier bloc portait sur Carl Schmitt¹⁶⁵³. Carl Schmitt dans *La Notion de politique. Théorie du partisan*, (Flammarion 1992) définit le politique par la possibilité de distinguer l'ami de l'ennemi¹⁶⁵⁴. Schmitt observait qu'en feignant de repousser l'inimitié et d'ignorer le conflit, les sociétés libérales (l'État législatif définit dans *Légalité et légitimité* comme l'institution qui recourt aux normes juridiques ; toute théorie qui milite au nom de l'universel sans prendre en considération l'ethnie des communautés) finissaient par criminaliser la notion de « guerre juste ». L'ennemi devenant invisible, un non-homme, sa présence et ses droits lui étant niés, la guerre se transforme, dans le paradigme libéral, en guerre totale, en hostilité absolue contre un criminel qu'il faut non plus vaincre mais effacer et humilier, par une guerre qui sera menée désormais sous le couvert d'une opération de police au nom de l'humanité¹⁶⁵⁵. Dans

¹⁶⁵³ Pour des références : Lucien Jaume, « Carl Schmitt, la politique de l'inimitié », *History of Political Thought*, vol. 25, 2004 ; Jean-François Kervégan, *Que Faire de Carl Schmitt ?* Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2011 ; Jan-Werner Müller, *Carl Schmitt, un esprit dangereux*, Paris, Armand Colin, 2007 ; Jean Zaganianis « Réflexions sur une "intimité" : Joseph de Maistre et Carl Schmitt », *L'Homme et la Société*, 2001.

¹⁶⁵⁴ Julien Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004, p. 443 : « Tant pis pour l'angélisme. Personne ne contestera le droit à la méthode de justification et aux diverses théories politiques de faire croire que la notion d'ennemi politique serait une survivance d'un État dégénéré et barbare de l'humanité et de professer l'opinion qu'il serait possible de supprimer un jour cet ennemi, de sorte que l'homme entrerait alors dans une ère de bonheur et de paix totale. Une chose est certaine : l'être humain qui, dans les conditions historiques que nous connaissons depuis toujours, pense politiquement ne peut se comporter comme si l'ennemi n'existait pas ; d'ailleurs, dans la mesure où les théories humanitaires sont également des théories politiques, elles se donnent toujours un ennemi (de classe ou autre) qu'elles se proposent de vaincre avant d'instaurer le nouvel ordre promis, puis qu'elles le présentent inévitablement comme le principal obstacle à l'avènement de l'état nouveau qu'elles préconisent ». Freund avait Schmitt et Aron comme directeurs de thèse. Ces idées reviennent souvent dans les textes anti-démocratiques, d'où l'indignation qu'elles suscitent. Pour un autre exemple, consulter Francis P. Yockey, *Imperium*, Invictus Books, 2011, p. 125-145.

¹⁶⁵⁵ Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, Paris, La Découverte, 2007, p. 132. Le livre pèse les pour et les contres de manière minutieuse.

ce contexte, écrivait Carl Schmitt, qui anticipait la Guerre Froide et la lutte contre le terrorisme, la guerre n'est plus sporadique mais bien permanente, elle mobilise l'ensemble des ressources, elle devient partisane, idéologique. Lénine et Mao, qui avaient tous les deux lu Clausewitz de près, se faisaient les apôtres de la montée aux extrêmes en déterrorialisant le conflit¹⁶⁵⁶. Le communisme, insistait Schmitt, a donné naissance et exemplifié à la perfection cette nouvelle guerre. Che Guevara, en vantant les mérites de la guérilla, brouille les frontières entre le civil et le soldat, ce qui ne cause que davantage dommages collatéraux¹⁶⁵⁷.

Les répliques à Schmitt sont nombreuses. Celle de Raymond Aron vaut la peine d'être citée. Aron, lui aussi intéressé par la montée aux extrêmes et par Clausewitz, reprochera au juriste (conservateur allemand antisémite qui a collaboré au régime hitlérien) de biaiser la recherche et

¹⁶⁵⁶ Mao Zedong, *Guerilla Warfare*, trad. de Samuel B. Griffith, Praeger, 2017, p. 7 : « A revolutionary war is never confined within the bounds of military action. Because its purpose is to destroy an existing society and its institutions and to replace them with a completely new state structure, any revolutionary war is a unity of which the constituent parts, in varying importance, are military, political, economic, social, and psychological. For this reason, it is endowed with a dynamic quality and a dimension in depth that orthodox wars, whatever their scale, lack ». Dans Gramsci, en cela fidèle à la pensée de Lénine, il est suggéré plusieurs fois qu'il est dans l'intérêt du Parti de préparer la lutte politique en calquant les procédés du militarisme. *Guerre de mouvement, guerre de position*, trad. de Razmig Keucheyan, Paris, La Fabrique, 2011, p. 200 : « L'élément décisif de toute situation est la force organisée en permanence et préparée de longue main que l'on peut faire avancer quand on juge qu'une situation est favorable (et elle ne l'est que dans la mesure où une telle force existe et où elle est pleine d'ardeur combative) ; c'est pourquoi la tâche essentielle consiste à veiller systématiquement et patiemment à former une telle force, à la développer, la rendre toujours plus homogène, compacte, consciente d'elle-même. Cela se voit dans l'histoire militaire, et dans le soin avec lequel on a toujours fait en sorte que les armées soient prêtes à commencer une guerre, à n'importe quel moment. Si les grands États ont été de grands États, c'est précisément parce qu'ils étaient toujours prêts à intervenir efficacement dans les conjonctures interminables favorables, et si celles-ci étaient favorables, c'est parce qu'il y avait la possibilité concrète d'y intervenir efficacement ». *Ibid.*, p. 223 : « Il faut procéder à la même réduction dans l'art et dans la science politiques, au moins en ce qui concerne les États les plus avancés, dans lesquels la "société civile" est devenue une structure très complexe et très résistante à l'égard des "débordement" catastrophiques de l'élément économique immédiat (crises, dépressions, etc.) ; les superstructures de la société civiles constituent l'équivalent du système des tranchées dans la guerre moderne. Il arrivait, au cours de celle-ci, qu'une furieuse attaque d'artillerie, qui semblait avoir détruit en totalité le système défensif de l'ennemi, n'en avait, au contraire, détruit que la surface extérieure, de sorte qu'au moment de l'avance et de l'attaque, les assaillants se trouvaient en face d'une ligne de défense encore efficiente ; il en va de même en politique pendant les grandes crises économiques ». Le défi, je l'ai suggéré dans la section sur les périls de la bureaucratisation du premier chapitre, est de trouver un juste milieu (voir l'agrégation). La décentralisation a eu et continue de jouir d'une merveilleuse réputation, même si plusieurs ont remarqué ses limites. James Surowiecki, *La Sagesse des foules*, trad. d'Elen Riot, JC Lattès, 2008, p. 118 : « Il est difficile de faire fonctionner une vraie décentralisation, et il est facile pour la décentralisation de se muer en désorganisation ».

¹⁶⁵⁷ Ernesto Guevara, *Guerrilla Warfare*, trad. de J. P. Murray, Amazon, 2012, p. 14 : « Another fundamental characteristic of the guerilla soldier is his flexibility, his ability to adapt himself to all circumstances, and to convert to his service all of the accident of the action ».

de faire porter tout le blâme sur les « communistes¹⁶⁵⁸ ». Dans la lignée d'Aron, je comptais ensuite mieux comprendre l'idée de guerre totale. Cette étude s'appuyait notamment sur *The Sword and the Scepter. The Problem of Militarism in Germany* de Gerhard Ritter¹⁶⁵⁹ et les thèses de Roger Caillois sur la guerre totale dans les régimes démocratiques¹⁶⁶⁰.

¹⁶⁵⁸ Voir *Penser la guerre, Clausewitz*, vol. 2, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1976, p. 127 : « [E]ux seuls donnent un sens précis à ce que Carl Schmitt appelle "hostilité absolue" – ce que n'ont fait ni les rédacteurs du traité de Versailles ni les marxistes-léninistes ni les vainqueurs de la Seconde Guerre mondiale à l'Ouest. Ludendorff et Hitler posent la communauté raciale en sujet de l'histoire et les ennemis de cette communauté raciale en ennemis transhistoriques du peuple allemand, voire de tous les peuples. Je dis que cette hostilité, et elle seule, mérite le terme d'absolue parce qu'elle conduit logiquement au massacre ou au génocide. La guerre absolue, telle que l'interprétaient C. von der Goltz et Ferdinand Foch, était un concept contradictoire : l'un et l'autre, l'Allemand et le Français, jugeaient impossible de grandes conquêtes en Europe en raison même de la force du sentiment national – ce même sentiment national qui, pour des raisons obscures, jetait les peuples les uns contre les autres. [...] Encore l'hostilité marxiste-léniniste aux défenseurs d'un régime condamné par l'histoire peut-elle, en théorie, se nuancer d'indulgence ou de pitié : prisonniers d'un monde révolu, des hommes valables luttent pour une cause perdue. En Chine, les maoïstes agissent souvent comme s'ils croyaient possible de récupérer leurs adversaires. Chacun jugera pour lui-même laquelle de la mort dans la fidélité à soi-même ou de la conversion après lavage de cerveau est la plus humaine. [...] En revanche, l'hostilité devient physiquement absolue lorsqu'elle se fonde sur une philosophie biologique ou raciste. Si juifs ou bohémiens s'infiltrèrent dans les peuples à la manière des microbes, il faut les éliminer aussi impitoyablement que l'on élimine les microbes. Les procédés des chambres à gaz ressemblent aux insecticides. [...] Certes, je n'ignore pas que Staline a probablement massacré en tant qu'ennemis de la révolution plus de millions d'hommes que Hitler lui-même au nom de la pureté de la race. Les staliniens, en pratique, accablent d'autant d'injures (vipères lubriques) les adversaires du socialisme que les hitlériens les juifs. L'hostilité qui se fonde sur la lutte de classes n'a pas revêtu des formes moins extrêmes, moins monstrueuses que celle qui se fondait sur l'incompatibilité des races. Pour qui veut "sauver les concepts" il reste une différence entre une philosophie dont la logique est monstrueuse et celle qui se prête à une interprétation monstrueuse ». Ce sont avec des passages du genre qu'Aron, un des critiques les moins conciliants du marxisme, montre son incontestable don de la nuance, et que les disciples antimarxistes d'Aron (qui confondent nazisme, marxisme, léninisme, stalinisme, maoïsme, etc.) se montrent moins lucides.

¹⁶⁵⁹ Gerhard Ritter, *The Sword and the Scepter. The Problem of Militarism in Germany*, trad. de Heinz Norden, University of Miami Press, 1969 [1954]. Ritter, comme Aron, met de l'avant Ludendorff pour expliquer la montée du militarisme. Il refuse le discours pangermaniste selon lequel la Prusse de Frédéric le Grand aurait préparé la venue de la mobilisation totale (vol. 1, p. 27). Ses analyses au sujet de Bismarck sont particulièrement intéressantes : « This a profound misinterpretation. Bismarck was anything but an adventurer and opportunist. He took his responsibility for deciding on war with utmost seriousness and never dreamed of fobbing it off on the "inexorable march of history". [...] Ultimately this attitude turned Bismarck more and more into the guardian of European peace, the responsible mediator and "honest broker". The second phase of his foreign policy after the founding of the Reich revolved entirely on preserving the *status quo*, exactly as in the case of Frederick the Great. On that account he has often been compared with Metternich, and beyond doubt he did deliberately follow in the footsteps of that statesman, taking his lead from the foreign policies of the Age of Restoration » (vol. 2, p. 243 et p. 248).

¹⁶⁶⁰ Roger Caillois, *Bellone ou la pente de la guerre*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2012. Caillois compare l'éloge de la ruse des classiques des traités militaires chinois à l'éloge de la force des militaires modernes. On trouve de fait dans *The Art of War* de Sun Tzu (New York, Basic Books, 1994) plusieurs conseils sur l'art d'éviter l'affrontement.

Dans un deuxième bloc, je planifiais analyser les thèses de René Girard. René Girard, non plus à partir du droit, mais de sa théorie sur la religion, fait du mimétisme et du bouc émissaire les mécanismes enfouis à partir desquels les sociétés se construisent et se maintiennent en divinisant, en extériorisant la violence humaine et en mettant fin au cycle de la vengeance¹⁶⁶¹. Violence tenue par Girard pour éternelle et insurmontable : « Dans l'évolution qui les conduit du rituel aux institutions profanes, les hommes s'éloignent toujours plus de la violence essentielle, si bien qu'ils la perdent de vue, mais jamais ils ne rompent réellement avec la violence. C'est bien pourquoi la violence est toujours capable d'un retour à la fois révélateur et catastrophique ; la possibilité d'un tel retour correspond à tout ce que le religieux a toujours présenté comme vengeance divine¹⁶⁶² ».

¹⁶⁶¹ René Girard, *La Violence et le sacré*, Paris, Pluriel, 2010, p. 202, p. 214 et p. 224 : « Penser religieusement, c'est penser le destin de la cité en fonction de cette violence qui maîtrise l'homme d'autant plus implacablement que l'homme se croit plus à même de la maîtriser. C'est elle, désormais, qui mène le jeu ; elle est la divinité que tous s'efforcent de maîtriser mais qui se joue de tous successivement. [...] Au paroxysme de cette crise, la violence est à la fois l'instrument, l'objet et le sujet universel de tous les désirs. C'est bien pourquoi toute existence sociale serait impossible s'il n'y avait pas de victime émissaire, si au-delà d'un certain paroxysme, la violence ne se résolvait pas en ordre culturel. Au cercle vicieux de la violence réciproque, totalement destructrice, se substitue alors le cercle vicieux de la violence rituelle, créatrice et protectrice [...]. Si la violence unanime, c'est-à-dire la violence qui s'élimine elle-même passe pour fondatrice, c'est parce que toutes les significations qu'elle fixe, toutes les différences qu'elle stabilise, sont déjà agglutinées à elle et oscillent avec elle, d'un combattant à l'autre, tout au long de la crise sacrificielle ». De tous les théoriciens cités dans cette thèse, Girard est incontestablement, pour moi, un des plus exaspérants. On trouve plusieurs indications qui ont inspiré Girard dans Roger Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1950 et *Théorie de la religion*, Paris, coll. « Tel », 1973 de Georges Bataille. Sinon, comparer avec la théorie des sacrifices de De Maistre. Les articles de Lucien Scubla (« Le Sacrifice a-t-il une fonction sociale ? », *Pardès*, 2005 ; « Sur une lacune de la théorie mimétique : l'absence du politique dans le système girardien », *Cités*, 2013 ; « Fuir vers une terre sans mal et sans violence ? », *Revue du MAUSS*, 2020) et de Stéphane Vinolo (« Différer le mal : la logique du bouc émissaire », *Sens-Dessous*, 2011) sont d'excellentes entrées en matière. Camille Tarot, *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008 se lit presque comme un panégyrique de Girard. Une première réplique se trouve dans François Gauthier, « Enjeux d'une théorie de la religion au-delà du mirage girardien. Réflexion critique sur *Le Symbolique et le sacré* de Camille Tarot », *Revue du MAUSS*, 2008. Réplique à laquelle a répondu Tarot dans « Religion, faut-il avoir peur de qui et de quoi ? », *Revue du MAUSS*, 2008.

¹⁶⁶² René Girard, *op. cit.*, p. 461. Remplacer violence par hiérophanie et vous avez un pastiche de Mircea Eliade.

Et pour Girard, il s'agit, bien entendu, de montrer que seul le Christ aurait brisé la logique du bouc émissaire. Après la présentation du système girardien, je comptais rapporter les critiques¹⁶⁶³.

Enfin, dans un troisième bloc, j'espérais pouvoir mesurer les forces et les faiblesses du pacifisme. Dans ma tête, cette étude passait par Tolstoï¹⁶⁶⁴ (qui a inspiré Ghandi ; voir Mathieu 38- 39, *Résurrection, Ma Religion, Les Rayons de l'aube*), Simone Weil (qui a vécu tragiquement la défaite du pacifisme contre l'hostilité absolue du nazisme), George Orwell¹⁶⁶⁵, Hannah Arendt

¹⁶⁶³ Elles sont nombreuses. La plus sérieuse (et la plus dense) sur le fond se trouve dans Sophie Klimis, *Archéologie du sujet tragique*, Paris, Kimé, 2003, p. 369. Les plus directes se trouvent dans Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, op. cit., p. 253 : « C'est pourquoi les théories récentes de R. Girard au sujet de la violence nous semblent reposer sur un contresens radical : dire en effet que le sacrifice est un instrument de prévention contre le processus interminable de la vengeance, un moyen de protection auquel recourt la communauté tout entière face au cycle infini des représailles et contre-représailles, c'est omettre cette réalité première du monde primitif que la vengeance, loin d'être ce qu'il faut enrayer, est ce à quoi il faut dresser impérativement les hommes. La vengeance n'est pas plus une menace, une terreur à détourner, que le sacrifice n'est un moyen de mettre un terme à la violence prétendument dissolvante des vengeances intestines grâce à des substituts indifférents. À cette vision-panique de la vengeance, il faut opposer celle des sauvages chez qui elle est un instrument de socialisation, une valeur aussi indiscutable que la générosité. [...] Loin d'être comme chez R. Girard une manifestation non historique, bio-anthropologique, la violence vengeresse est une institution sociale, loin d'être un processus "apocalyptique" la vengeance est une violence limitée qui vise à équilibrer le monde, à instituer une symétrie entre les vivants et les morts. Il ne faut pas concevoir les institutions primitives comme des machines à refouler ou détourner une violence trans-historique mais comme des machines à produire et normaliser la violence. Dans ces conditions, le sacrifice est une manifestation du code de la vengeance, non ce qui en barre le déploiement : ni substitution ni déplacement, le sacrifice est l'effet direct du principe de la vengeance, une exigence de sang sans déguisement, une violence au service de l'équilibre, de la pérennité du cosmos et du social ». Régis Debray, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, op. cit., p. 374 : « Le mécanisme d'expiation est devenu lieu commun, aux réquisitoires politiques comme aux consolations évangéliques du jour [...]. On nous dit que le bouc émissaire évacue la violence présente ou latente dans le groupe, et qu'il faudrait voir dans le sacrifice rituel une sorte de pompe à bruit, un aspirateur du Mal. D'après cette très sédative conception, le christianisme aurait permis, ou permettrait, à la chrétienté de faire des économies de violence. Dieu le Père nous ayant une fois pour toutes envoyé son Fils en expiateur collectif. Si cette thèse doit monnayer sa crédibilité théorique contre un escamotage historique (car on ne sache pas que la religion chrétienne ait été plus pacifique, ou moins "totalitaire" que ses rivales, du moins au cours du dernier millénaire), c'est sans doute pour s'être arrêtée à mi-chemin du concept de clôture, par bifurcation prématurée vers un confort spirituel ethnocentrique – en l'occurrence la confession apostolique et romaine. La violence n'est pas dans le sacré, c'est le sacré qui est dans l'organisation comme acte de violence indéfiniment reconduit. Le sacrifice n'apporte pas la "solution", car il apparaît comme la sous-traitance d'un travail problématique qui n'a pas plus de début que de fin ». Sur Debray consulter Gérard Courtois, « Régis Debray et le Théologico-Politique », *Droits et cultures*, 2018, <https://journals.openedition.org/droitcultures/4910#ftn81>. Voir aussi, Julien Freund, *L'Essence du politique*, op. cit., p. 52 : « Le problème de l'institution originaire est d'ailleurs absolument insoluble à cause du caractère conventionnel de toute institution ».

¹⁶⁶⁴ Tolstoï a été pris au sérieux par peu de personnes. On trouve dans *On Resistance to Evil by Force* (trad. de K. Benois, Londres, Taxiarch Press, 2018) d'Ivan Alexandrovich Ilyn l'une des réfutations les plus systématiques. Cette dernière est un peu engoncée dans une fascination malsaine pour la religion orthodoxe et l'Esprit.

¹⁶⁶⁵ George Rowell, *Why I Write*, Londres, Penguin, 2004, p. 62 : « "Pure" pacificism, which is a by-product of naval power, can only appeal to people in very sheltered positions. Moreover, being negative and irresponsible, it does not inspire much devotion ».

(*On Revolution*), Julien Freund et Kenzaburô Ôé (ardent défenseur de l'Article 9 de la constitution japonaise qui n'est pas insensible aux séductions des déchaînements). Mais pour l'instant cette réflexion me dépasse.

Dans l'ensemble ce chapitre tendait à faire de la violence politique une donnée fondamentale (mais non pas insurmontable) du politique. La conclusion n'avait rien de particulièrement réjouissant et donnait raison au mot de Robespierre du 5 novembre 1792 : une révolte politique qui se refuse à la laideur de la violence a de bonnes chances de se faire écraser.

CONCLUSION

Cette première partie de thèse explorait les différents facteurs susceptibles de pousser une révolte politique à l'échec. Nous en avons identifié cinq : (1) la révolte politique, à défaut de rationaliser ses prétentions, recyclera de grandes généralités qui ne lui permettront jamais de prendre en main la situation qu'elle dénonce, ce qui la rendra incapable de changer quoi que ce soit ; (2) la révolte politique, quand bien même elle se ferait au nom d'une idée et d'aspirations qui lui sont propres, risque de poser les mêmes gestes que son ennemi ; (3) la révolte politique ne relève pas d'une formule mathématique, elle est une aventure ; le révolté ne maîtrise pas la révolte politique qu'il accomplit ; en ce sens, toute justification de la violence au nom de la justesse alléguée d'une cause ou de l'histoire sera arbitraire ; (4) la révolte politique convoque des symboles ou se fait au nom de symboles ; il y a de fortes chances que cet imaginaire soit un trompe-œil et qu'un prophète ingénu voit son héros commettre des meurtres qu'il n'avait jamais osé anticiper ; (5) l'artiste qui s'engage dans la révolte politique joue un rôle subalterne dans cette révolte ; la révolte politique ne relève pas de la révolte artistique.

Je l'ai écrit à plusieurs reprises mais il vaut la peine de le répéter : ces premiers aperçus n'ont rien d'exhaustifs. Je me suis attardé aux problèmes qui me semblaient intéressants et qui figurent dans la pièce de théâtre *Néron*. J'ai davantage l'impression d'avoir identifié de grandes lignes de démarcation que d'avoir complété l'analyse. Dans ma tête, il s'agit d'un premier chapitre sur un sujet qui s'offre à une infinité de points de vue. Comme je l'indiquais en introduction, cette réflexion, pour être complète, devrait être contrebalancée par une étude contraire sur les facteurs capables de favoriser la réussite d'une révolte politique.

DEUXIÈME PARTIE

CRÉATION

Néron
Esquisse d'un problème

Personnages.

Agrippine, *mère de Néron.*

Boudicca, *reine des Iceni.*

Claude, *père adoptif de Néron.*

Érichto, *sorcière.*

Épaphrodite, *ancien maître des requêtes.*

Flaminius, *un garde.*

Galba.

Halotus, *dégustateur de Claude.*

Locuste, *empoisonneuse.*

Lucain.

Machiavel, *démon de Néron.*

Néron.

Octavie, *première femme de Néron.*

Othon.

Pallas, *amant d'Agrippine.*

Pauline, *femme de Sénèque.*

Pétrone.

Sénèque.

Sporus, *bouffon de Néron.*

Terpnus, *artiste médiocre.*

Tigellin, *intendant de Néron*.

Valentine, *maîtresse de Néron*.

Vespasien.

Vitellius.

Xénophon, *médecin*.

Conspirateurs :

Afranius.

Épicharis

Faenius.

Pison.

Subrius.

Sulpicius.

Aussi:

Des Augustians.

Des clowns.

Des esclaves.

Une femme.

Un homme.

Des policiers.

Prologue.

D'un côté, deux chaises. De l'autre, bientôt en spectacle sur scène, une pantomime. Agrippine donne un festin au Palatium. Elle compte assassiner Claude, son mari, pour ses propres ambitions et précipiter le règne de son fils, Néron. Elle a convaincu Halotus, le dégustateur de l'Empereur, de participer au crime (sans doute à coups de menaces). Le meurtre a le mérite d'être simple : Locuste, empoisonneuse de renommée au service du pouvoir, préparera la drogue. Halotus n'aura qu'à la verser dans un de ces cèpes dont raffole l'Empereur. Claude à l'époque passe pour un ivrogne et on prétextera une indigestion – rien de plus simple.

Arrive le soir. À Rome, tout le monde se hait et se tue, mais on ne soupçonne rien. En comparaison avec les excentricités de Caligula, Claude passe pour un homme médiocre et paisible. Manipulé et abusé par son entourage, prompt au sommeil, à la merci de ses femmes et de leurs amants, il n'aurait eu pour seules passions que les jeux de dés et la langue grecque. Il s'apprête d'ailleurs à montrer à Pallas (qui partage la couche d'Agrippine) que la chance est avec lui ce soir. On s'installe, on apporte des dés. Claude bâille, se frotte les mains et demande à boire. Halotus s'exécute, lui apporte une coupe, qu'il vide d'un trait. Agrippine, qui ignore que son fils lui réservera un sort plus sinistre, savoure sa trahison. Mais aussitôt le vin consommé que Claude s'effondre à genoux, tousse, le visage crispé par la douleur. On s'attendait à une mort expéditive, mais le bossu refuse de mourir. Les mains contre le sol, il vomit.

Le médecin Xénophon accourt. Il ne s'agit que d'une simple formalité. Agrippine le compte parmi ses fidèles : les hommes s'achètent quand on sait s'y prendre. Les deux chassent les invités et s'entendent pour finir la besogne avec délicatesse ; pour taire les mauvaises rumeurs. Personne ne sera dupe. Ils relèvent leur victime, la forcent à s'asseoir, lui tapent sur le

dos. Claude sourit, leur balbutie des remerciements pleins de bave. Agrippine le cajole.

Un médecin doit savoir comment tuer. Xénophon prépare une bouillie qui mettra fin aux douleurs du supplicié. Xénophon est un professionnel. Très rapidement, il tend le remède. Agrippine encourage l'homme qu'elle désespère d'abattre. Claude, une dernière fois, lui cède et obéit. Il boit, s'effondre, et avec lui Rome. Encore.

Au début de la pièce, la scène est déserte.

Entrée sur scène de Néron, suivi de Machiavel. Les deux vont du côté des chaises. Néron, encore jeune, déjà épuisé, attend, impatient. Il vient de s'offrir l'Empire. On ne saurait deviner l'âge de Machiavel. Ses habits ne sont pas de l'époque.

NÉRON. Hier en retard, aujourd'hui en avance... (*Soupir. Irrité.*) Mais où est-ce qui sont ?

MACHIAVEL. Toujours le même rêve ?

NÉRON. Depuis des semaines, oui. Toujours le même crisse de rêve... Et le lendemain le Sénat qui chiâle, la plèbe qui se plaint et Valentine qui me demande qu'on s'épuise elle et moi. C'est agaçant. J'avais du temps au moins – avant.

MACHIAVEL. Pour toi ?

NÉRON. Pour moi, pour les autres – pour faire la fête ; pour marcher, pour vagabonder, disparaître dans la nuit et... battre des passants ! (*Sourire.*) Oui, me battre... Salir mes vêtements d'une pourpre qui ne me rend pas honteux... Et chanter ! démon. Enfourcher les putes et les passantes ; couvrir Rome de mon rire et commettre le crime sous l'œil

bienveillant de la lune ! (*Soupir.*) Tout ça me manque maintenant que je dois régner – À cause de Claude ! À cause d'un câlce de bossu trop aveugle pour voir que ma mère chevauchait la bosse de son dos pour s'accrocher au pouvoir. Pour elle. Pour moi. Et je dirige même pas... Et – et... fuck, je parle trop, désolé.

MACHIAVEL. Non non, aucun souci ; c'est démodé mais personne ne l'interdit. Et puis, nous sommes au théâtre... Vous n'avez pas une expression stupide ? Il faut tirer le vin si on veut le boire.

NÉRON. Je n'ai pas soif ; je n'ai jamais eu soif du pouvoir. Mais aujourd'hui comme une...

MACHIAVEL. Vous êtes tous comme ça face à la gloire ; ça arrive aux meilleurs. Au début on grimace et on crache ; on fait semblant que ça nous agace et on nie ; on nie jusqu'au cou et on pleurniche en faisant chercher le mouchoir avec lequel on va s'essuyer les larmes. Et puis le temps passe, on vit quelques désagréables péripéties et après on tue pour une bouteille de vin et d'autres petits caprices. Tu connais Henri IV ? Après la mort de son papa il s'est promptement converti au charme du despotisme, lui.

NÉRON. Tais-toi démon, tu parles en énigmes. (*À lui-même.*) Des énigmes, toujours des énigmes... Et le pire, c'est qu'ils me croient dupe !

MACHIAVEL, *moqueur*. Oh oui c'est terrible... Ils ?...

NÉRON. Rome ! le peuple ! les sénateurs ! Et puis tais-toi. – Des nains, ce sont tous des nains. Et ils grimpent sur les vignes de mon palais et prétendent fêter à mon nom et à mon ivresse. *Gloire à Néron ! Vive Néron !* qu'ils chantent – avant de me maudire. Mais ils me détestent. Ils prétendent aimer Rome et se disent heureux de m'avoir régner mais leur joie est pleine de déférence haineuse.

MACHIAVEL. Instinct de survie, habitude séculaire. Pas le choix de clamer très haut et de médire dans l'ombre quand on est au bas de l'échelle. L'esclave et l'Empereur ont le droit de feindre.

NÉRON, *à lui-même*. Des nains, d'infâmes nabots, des fucking Ganymèdes ridés et corrompus qui s'collent entre eux, qui se laisseraient baiser par l'aigle et qui tueraient pour chier en toge impériale.

MACHIAVEL. La vraie grandeur ne se soucie pas de la petitesse des autres.

NÉRON, *indifférent*. Oui oui, le vieux Sénèque dit la même chose. *Un nain sur une montagne reste encore un nain* – ce sont ses paroles ; quelque chose comme ça – comme si ça m'arrangeait... (*Soupir.*) On s'en crisse. Sénèque est un vieux grimoire qui bande plus, et parfois je me demande pourquoi on n'a pas brûlé tous ses livres.

MACHIAVEL. Les nains saignent et meurent. Si les parasites autour de toi te fatiguent, avec une allumette tu peux...

NÉRON, *intéressé*. Parce que tu m'suggères...

MACHIAVEL. Si Rome ne t'en empêche pas, pourquoi ne pas les faire disparaître tous ces petits nains ?

NÉRON, *sans grande conviction*. Non... Non, j'ai assez tué. On m'le pardonnerait pas. Un nain, oui. Deux nains de moins à la limite passeraient encore inaperçus. Mais dix ? vingt ? Trente nains assassinés ? Hmph. Le dieu Vulcain quitterait sa forge pour... À moins que... (*Curieux.*) C'est ça la promesse que tu...

MACHIAVEL. Plus tard, plus tard. L'heure n'est pas encore venue.

NÉRON. Je suis à bout de patience démon.

MACHIAVEL. Oui, je connais ces élans de froide colère. La colère rouge de l'imbécile... *(Moqueur.)* Quand comprendrez-vous, ô Empereurs, que votre silence est votre arme la plus terrible ?

NÉRON, *dubitatif*. Avoir autant de pouvoir et se taire ? Pourquoi ?

MACHIAVEL. Pour rester au pouvoir...

NÉRON. Je te comprends pas. *(Fâché.)* Mais quand commencera ce fucking rêve !

MACHIAVEL, *après avoir consulté un petit livre et regardé sa montre*. Mais oui c'est vrai ; ils sont en retard. *(À une tierce personne.)* Allons, allons ! On vous attend ici.

Il claque des doigts. Musique. Ambiance glauque ou menaçante, quelque chose comme le Elkönig de Schubert. Début de la pantomime. Les différents acteurs entrent sur scène et jouent la mort de Claude décrite plus haut. Néron se lève, se rapproche, observe de très près les personnages, ne peut s'empêcher de commenter et d'exprimer son dégoût. Le ton prend des allures d'enquête policière. Machiavel reste assis à lire et à se ronger les ongles.

NÉRON, *sur Claude*. Le voilà l'imbécile. Tu as vu démon comme il sourit ? Mais oui, souris, sois heureux et célèbre ta mort ! Pauvre con...

MACHIAVEL. C'est vilain d'insulter sa famille.

NÉRON. Tu n'es pas Romain démon : s'insulter, se renifler jusqu'au sphincter avec l'espoir de dénicher un scandale, crier et publier ses opinions au premier venu ou dans des plateformes de merde, c'est ce que nous faisons de mieux, nous, Romains. *(Sur Halotus.)* Et lui, le sans couilles qui trahit son maître. Pourquoi démon ? Par principe ? Comme si un eunuque pouvait en avoir... Pour de l'argent ? Du prestige ?

MACHIAVEL. En Chine, les eunuques usurperont le trône.

Néron. D'autres charades ; tais-toi démon. (*Sur Locuste.*) Et elle, l'empoisonneuse, juste bonne à cueillir des herbes et à tuer tout ce qui mérite de mourir avec dignité. Une nature roturière qui mériterait de boire un de ses propres breuvages. Et laide et vieille en plus, le vagin plein du pus de ses poisons. Qui croirait que des mains aussi frêles ont tué autant d'hommes ?

MACHIAVEL. Ces mains sont à notre service, je ferais preuve de clémence.

NÉRON. Et ma mère...

MACHIAVEL. Le contraire de l'autre, éblouissante.

NÉRON, *troublé*. Éblouissante, oui ; superbe. (*Se ressaisit.*) Et fourbe. Jamais beauté n'aura mieux dissimulé l'art du mensonge et l'ambition folle. Car c'est elle qui la veille nue et en sueur sur le ventre de son amant Pallas (*d'une indication de la tête*) juste là fermait les yeux et tremblait de joie en s'imaginant jouir du cadavre de son mari Claude. (*Sur Pallas.*) Mais oui Pallas, le petit Pallas qui croyait que pour soumettre un empire il suffisait de soumettre la femme de l'empereur. Regarde-le comme il crâne l'affranchi, convaincu qu'il régnera parce que pour l'heure c'est lui qui tire les cheveux de ma mère.

MACHIAVEL. C'est par ses soins que l'Empereur a accepté de t'adopter.

NÉRON. Raison de plus pour l'haïr ; je voulais pas être empereur. (*Amer.*) Entre l'affranchi qui se prend pour César et l'eunuque, je préfère le sans couilles. (*À Machiavel.*) Il y en a encore pour longtemps ?

MACHIAVEL. Non la fin approche, quelques maux d'estomac et c'est fini.

Néron retourne s'asseoir. Un temps. Il se passe les mains sur la tête et regarde, fatigué.

NÉRON, *exaspéré par le spectacle*. Mais oui on sait, pas obligé d'en mettre autant ; come on... Tue-le, tue-le, mais tue-le ; tuez-le, crisse ! tuez-le ! Les fucking médecins... Pourquoi ils tuent avec autant de réticence ?

MACHIAVEL. C'est la faute à Hippocrate. (*Rire amusé de Néron.*) Peut-être que le médecin était chrétien...

NÉRON. Le médecin ? Lui là qui fait le mime ? Xénophon, chrétien ? Hm. Mais oui pourquoi pas... Et puis si on veut ressusciter la pourriture on aura qu'à lui demander.

MACHIAVEL. Impossible.

NÉRON. Hm ? Pourquoi impossible ? On a tué Xénophon ?

MACHIAVEL, *opinant*. Pour le remercier de ses services : il nous était trop précieux.

NÉRON. Un médecin précieux, dans mon empire ? Pour l'arène, peut-être.

MACHIAVEL. Il faut imiter les lions.

NÉRON. Hmph. *Il faut imiter les lions*. C'est joli ça.

Il sort un petit carnet et écrit la phrase en la répétant. Pendant ce temps Machiavel chasse les autres.

MACHIAVEL, *aux autres*. Allez ouste, ouste ! Partez, méchantes visions !

Les autres sortent. Néron, encore absorbé, ne remarque rien. Un temps.

NÉRON, *à Machiavel, en rangeant son carnet*. C'est fini ?

MACHIAVEL. Pour l'instant.

NÉRON. Nous pouvons retourner dormir ?

MACHIAVEL. Je ne dors jamais, moi.

NÉRON, *en baillant*. Fuck c'est vrai. (*Gêné.*) Démon, dis-moi. Qui a décidé ? Pour Xénéphon ? Qui a donné l'ordre de le tuer le médecin chrétien qu'on jetterait aux lions ? Allons, sois gentil et dis-moi.

MACHIAVEL. Burrus a donné l'ordre d'exécution après avoir consulté Sénèque. Mais l'idée est venue de Tigellin.

NÉRON. Tigellin ? Tigellin ? Tigellin glin-glin ? Le maître des cérémonies ?

MACHIAVEL. Celui que nous verrons au deuxième acte, oui.

NÉRON. Tu es drôle. (*À lui-même.*) Encore lui... Hmph. Cet homme ne me veut que du bien.

MACHIAVEL. Un Empereur n'a pas d'amis...

NÉRON. Mais il gagne à faire semblant d'en avoir... je sais, je sais – je sais ! Rome me dégoûte démon... Tout ce... bruit... me dégoûte.

MACHIAVEL. Ne t'ai-je pas promis ?

NÉRON. De m'aider ? J'attends encore.

MACHIAVEL. Bientôt, ami Néron ; bientôt nous fêterons la nuit pleine de couleurs. Donnons encore quelques jours de repos à Rome avant le spectacle du grand soir.

Ils sortent.

1.

Dans la villa de Faenius, un sénateur. De hauts dignitaires complotent, installés à la romaine. Parmi eux Subrius, tribun d'une cohorte, et Sulpicius, un centurion érudit. On compte aussi Afranius et Pison, un négociant et un ivrogne. Ensemble ils incarnent la bassesse des patriciens. Allées et venues d'esclaves qui les approvisionnent en vin, dont Épicharis.

PISON. Lucain est avec nous, vraiment ?

AFRANIUS. Que peut vouloir l'artiste Lucain à Néron ? Il ne lui a pas dédié son poème ?

FAENIUS. Question d'orgueil et de jalousie : César tait les génies qui le dépassent.

SULPICIUS. Aussi bien dire que le silence le plus complet s'est abattu sur Rome.

Rires.

PISON. Et le vieux Sénèque ? Il est avec nous lui aussi ?

AFRANIUS. Sénèque est un monarchiste fanatique ; la situation est délicate.

FAENIUS. Depuis son exil volontaire, Sénèque se cache dans sa villa.

SULPICIUS. Trahir a toujours été plus facile à l'étudiant qu'au précepteur. Et quand l'étudiant est l'empereur...

SUBRIUS. Avons-nous vraiment besoin de l'appui d'une réputation chancelante ? Depuis qu'il a écrit les obsèques de la mère défunte de

l'empereur, la plèbe ne peut s'empêcher de prononcer le nom de Sénèque qu'en grinçant des dents.

PISON. Ah. Donc il hésite à nous joindre... Un, deux, trois, quatre, cinq. En ce moment nous ne formons qu'une rumeur.

FAENIUS. Brutus tenait seul le couteau. C'est un homme de basse condition qui a mis fin au règne des roi Tarquin. Pourquoi nous, qui sommes de famille illustre, ne pourrions pas répéter le geste et tuer Néron ?

AFRANIUS. Nous nous égarons.

SUBRIUS. Il a raison : que les penseurs Lucain ou Sénèque prennent part ou ne prennent pas part à l'héroïsme de notre mission est sans importance. Les poètes et les penseurs ne font pas les coups d'État, ils chantent leur postérité – ce sont des idiots utiles que nous utiliserons en temps et lieu. Que Lucain ou Sénèque se décident ou se désistent est – j'insiste – complètement sans intérêt.

PISON. Quelles nouvelles de l'armée ? Othon ?

AFRANIUS. Le général Othon soumet nos territoires d'Orient. Depuis que Néron lui a volé Valentine pour en faire sa propre concubine il ne manque pas de motifs de vengeance ; mais je sais de bonnes sources qu'il ne reviendra pas à Rome sans la certitude d'un triomphe.

FAENIUS. Un autre lâche. Toujours à refiler le sale boulot aux autres.

PISON. Je croyais qu'Othon avait légué Valentine à Néron en parfaite amitié.

SULPICIUS. J'ai entendu la même chose.

AFRANIUS. Les deux vous avez raison. Nous ne pouvons pas compter sur Othon. Nous ne pouvons pas risquer de perdre l'Orient.

SULPICIUS. Parce qu'il vaudrait mieux laisser un autre accumuler les triomphes ? C'est parce que ses soldats le prenaient pour le descendant de Vénus que César a pu franchir le Rubicon. Laisser Othon nous observer de loin et choisir le moment opportun pour nous attaquer reviendrait à lui sacrifier l'Empire.

SUBRIUS. Oui mais un Empereur qui ne règne sur rien est un clown ou un tyran. Supposons qu'Othon réponde à notre appel, qu'il revienne et que nous perdions l'Orient. Supposons. Et après ? Nos ennemis, à l'ouest, maintenant sûrs de livrer bataille seuls, lanceraient leurs légions contre nos murs. Même la garde prétorienne resterait impuissante. Il est impératif – j'insiste : impératif – que chaque ennemi qui projette reprendre notre cité sache qu'il se dresse contre la moitié du monde.

SULPICIUS. En supposant que la garde prétorienne nous reste fidèle... Les Argyraspides ont déjà trahi Eumène.

FAENIUS, *à part*. Le revoilà à nous importuner avec des références indigestes.

AFRANIUS. Les troupes stationnées à Rome prêteront allégeance à qui paie le plus cher.

SULPICIUS. Vous n'avez jamais lu Salluste ? Et les Augustians, ces bandes de jeunes soldats qui ne jurent que par Néron et qui exécuteront le moindre de ses ordres ?

FAENIUS. Les Augustians forment une milice tapageuse de jeunes adolescents en érection pleins de colère, rien de plus. Ce n'est pas une question de loyauté mais d'opportunisme. Nous devons agir rapidement.

AFRANIUS. Et puis ce ne sont pas les fonds qui nous manquent.

SUBRIUS. Au moment choisi, nul ne pourra faire marche arrière.

Silence.

PISON. Et les autres ?

SUBRIUS. Les autres généraux ?

FAENIUS. Des opportunistes de la même étoffe. Personne ne viendra nous aider.

PISON. Vindex ?

SUBRIUS. Trop attaché à la Gaule pour risquer le voyage.

PISON. Vitellius ?

SUBRIUS. Trop occupé en Germanie.

PISON. Galba ?

SUBRIUS. Le vieux fou d'Espagne ? La rumeur veut qu'il s'isole et construise des horloges hydrauliques.

FAENIUS. Galba a passé sa vie à ne pas être ambitieux. Nous pouvons compter sur son inactivité.

SULPICIUS. L'Espagne féroce de Sertorius s'est transformée en mouton docile...

PISON, *à part*. Cet homme est insupportable. (*Haut.*) Et les signes ?

FAENIUS. Câlisse ! Qu'on égorge des brebis et ils seront pour nous !

Entrée sur scène de Néron et de Machiavel. Personne ne les voit. Tout le monde fige.

NÉRON. Pourquoi tu m'amènes ici démon ? Que font ces hommes à boire à cette heure tardive ?

MACHIAVEL. Ils servent d'exposition. Mais avant tout et surtout ils complotent. Contre toi.

NÉRON. Quoi ?

MACHIAVEL. Allons Néron... Ça te surprend ; vraiment ?

NÉRON, *blasé*. Non. Pourquoi m'en veulent-ils ? Je couche avec leur femme ?

MACHIAVEL. Parce que les hommes indépendants et bien au chaud s'imaginent tous qu'il leur revient de tyranniser les autres au nom de la liberté.

NÉRON, *amusé*. Comme si je ne régnais pas au nom de la liberté moi aussi. (*Proche de Faenius.*) Tiens, Faenius.

MACHIAVEL. Une connaissance ?

NÉRON. Depuis mon adoption, il a juré une dizaine de fois de venger une offense que je lui aurais faite il y a quelques années. Apparemment il est l'auteur d'un mauvais mot à mon sujet.

MACHIAVEL. Oui, j'ai entendu ça. Ça me revient. (*En citant.*) César, tu as mis fin à l'âge d'or de Saturne : toi vivant, ce sera toujours l'âge de fer. C'est de lui ?

NÉRON. Apparemment.

MACHIAVEL. C'est poche...

NÉRON. Crissement poche. Et ce qui est triste c'est qu'il s'en rend même pas compte. Je parie qu'en fait aucun d'entre eux s'en rend compte. Depuis Catulle nos artistes ne produisent que d'la marde, démon. Tu comprends pas c'est que c'est de régner sur du néant ... Sans moi, Rome, la cité d'Auguste

deviendrait la risée des dieux et sombrerait dans la bouche de l'abîme et la dèche.

MACHIAVEL. Un Empereur immortel pour une cité éternelle.

NÉRON, *distrain*. Hm. Et les autres ?

MACHIAVEL. Celui-là s'appelle Pison. (*Pison se lève et salue le public.*) C'est un jouisseur qui préfère les fêtes et le vin au sang des batailles. Et comme les jouisseurs et les porcs c'est un lâche qui ne cesse de se plaindre. L'idée de ne plus pouvoir consacrer son temps à ses chevaux le tracasse. Il hésite.

NÉRON. À me tuer ?

MACHIAVEL. On tient à arracher son appui parce qu'il jouit d'une réputation irréprochable. C'est un poster boy à qui il incombera de rassurer la plèbe pendant qu'on se partage ton cadavre.

Pison se rassoit.

NÉRON. Charmant. Et eux ?

MACHIAVEL. Ces deux-là se nomment Sulpicius et Subrius. (*Même jeu que Pison.*) Inutile de retenir leur nom, à eux et aux autres assis dans cette salle, ils ne jouent qu'un rôle mineur dans l'intrigue de la pièce de théâtre. Deux soldats. De loin les plus dangereux du groupe. Le premier cache une nature perverse derrière une érudition insipide et sereine ; il prétend se battre en citant des auteurs démodés. Le deuxième se prend pour un grand stratège depuis quinze ans ; il commande à cent hommes et a déjà dû emprunter pour servir dans l'armée. Les deux sont des imbéciles et se flattent d'avoir été honorés une fois par l'État.

NÉRON. Et eux aussi veulent...

MACHIAVEL. Tailler ton cercueil et creuser ta tombe, oui. Toujours les mêmes motifs : désir d'une meilleure position, impératif imaginaire de l'honneur, rêve de gloire. L'oisiveté engendre le désir d'aventure.

NÉRON, *irrité*. Gloire de quoi ? D'avoir tué César ? Comme s'il était amusant de régner. Et ils se flattent de connaître Rome ? On chanterait le nom de Brutus aujourd'hui ?

MACHIAVEL. L'ambition est un soleil qui rend aveugle.

NÉRON. Et ingrat. Je récompense ceux qui me servent fidèlement... Et lui ?

MACHIAVEL. Afranius. Le seul qui a un sens des affaires. Il s'engage à couvrir les premières dépenses du complot.

NÉRON. Moyennant ?

MACHIAVEL. Des terres en Grèce et un allègement fiscal sur l'impôt.

NÉRON, *moqueur*. Un sale capitaliste. Comme si Rome n'était pas déjà prosternée à ses pieds... (*Après avoir songé.*) On peut se les concilier ?

MACHIAVEL. Ils ont trahi une fois. Ils trahiront à nouveau.

NÉRON. On peut les acheter ?

MACHIAVEL. Pour qu'on sache que César récompense les traîtres ? En une semaine on viderait le Trésor impérial.

NÉRON. On peut les liguer...

MACHIAVEL. Les uns contre les autres ? C'est leur montrer que nous connaissons leurs plans et se risquer à une soudaine attaque.

NÉRON. Fuck... Alors tu suggères...

MACHIAVEL. De les éliminer, bien entendu. *(En citant.) Le règne de plusieurs n'est pas bon ; il doit y avoir un seul maître, un seul roi.*

NÉRON, *agacé*. Je ne suis pas roi. Les éliminer... Juste eux ?

MACHIAVEL. Eux, leurs esclaves, leur famille, les amis de la famille, les amis des amis, les amis des amis des amis, les amis des amis des amis des – tu comprends.

NÉRON. Leur famille ?

MACHIAVEL. Pour bien faire les choses : l'indulgence se paie toujours plus tard... Il suffit d'un enfant idiot qui consacre son énergie à sauver la mémoire bafouée d'un parent pour créer une guerre civile.

NÉRON. D'autres morts...

MACHIAVEL. Il faut tuer pour sauver des vies. Et puis la populace n'aime pas les choses mal faites. On te reprocherait une douce fureur.

NÉRON, *hésitant*. Oui oui, raison d'État, je sais. Depuis ma jeunesse, depuis Tibère j'ai toujours su. – Et pourtant... la clémence a aussi ses vertus non ? *(Comme s'il se surprenait lui-même.)* Avant le sang me dégoûtait tandis que là... *(Gêné.)* Dis-moi démon, encore tout à l'heure je rougissais comme une jeune fille à l'idée de massacrer les nains et les parasites et maintenant...

MACHIAVEL. Puérils scrupules d'adolescent pubère indécis ! Hamlet aussi a hésité avant d'abattre Polonius. Tout s'apprend Néron... Le secret des astres, les plaisirs du corps, l'art de la guerre, l'art du discours, tuer – tout. Crois-tu que l'ingénieur hésite avant de construire un aqueduc ? Non non ; bien sûr que non. Impossible ! Il emploie les talents que la nature lui a investi au meilleur de ses capacités. – Voilà ! Certaines personnes sont faites pour labourer la terre, d'autres pour sculpter dans le bois et d'autres

encore pour... Mais je cède à l'excitation et il n'est pas encore l'heure...
Patience Néron ! Bientôt, bientôt je te le promets, nous te débarrasserons
des doutes qui agitent ton âme.

NÉRON, *agacé*. Je n'ai pas d'âme ; pourquoi tu parles comme un chrétien ?

MACHIAVEL, *inspiré*. Le souffle sacré, l'âme, l'Être, le QI, le
Tathagatagarbha – laissons les questions sémantiques aux sinistres savants
et aux fieffés illuminés et concentrons-nous sur l'essentiel. (*Très proche de
Néron, en chuchotant dans son oreille.*) Depuis ton ascension à l'Empire,
ton esprit résonne de sombres orages, tu as la désagréable impression
d'avancer les mains liées sur les chemins de la nécessité et tu hésites à te
défaire de tes scrupules de peur d'ouvrir la boîte de Pandore. C'est clair
maintenant ? Bon. Je comprends tout ça... Et moi je te dis en bon médecin
qu'il ne faut pas s'inquiéter parce que... parce que tout se soigne ! Nous
avons quelques décennies sur Galien, mais je parviendrai bien à me
débrouiller. Secrets de diététicien ! Car je connais l'humeur des hommes,
moi. Allons partons, jeune César !

NÉRON, *après avoir écrit dans son carnet*. Toujours ces formules pleines
d'incompréhension... (*Il soupire.*) Ces hommes qui rêvent de révolution et
de révolte et qui seraient pas capables de faire voter un budget sont mûrs
pour l'esclavage ; trop médiocres pour pouvoir réussir. Comment Rome
survivra-t-elle si je meurs ? La fête commencera bientôt. Je te suis, démon.

Ils sortent. Les autres continuent.

PISON. Non, non, je ne prétends pas connaître le langage des dieux, mais
les signes étaient clairs : le général Galba quittera son exil, le fou d'Espagne
descendra de sa tour d'ivoire et lèvera le glaive contre la Rome éternelle.

Désapprobation générale.

FAENIUS. La fumée de tes vins te fait halluciner. Où as-tu entendu ces stupidités ? Pendant une bacchanale ?

SULPICIUS, *oiseux*. Les meilleurs devins ont des transes...

SUBRIUS. Je connais les anecdotes auxquelles notre ami se réfère.

FAENIUS, *indigné*. Toi aussi ? J'te croyais pas superstitieux.

SUBRIUS. J'ai dit que je les connaissais – que je les connaissais, – pas que je les pensais crédibles. On rapporte que la foudre est tombée dans un lac chez les Cantabres et qu'au fond on aurait trouvé douze haches.

PISON. Les douze haches, symbole du pouvoir souverain...

SUBRIUS. On dit aussi que l'Empire est promis à Galba parce que les cheveux de ses servants deviennent blancs.

FAENIUS. Nous sommes Romains, oui ou non ? On s'en contre-câlice des signes !

AFRANIUS. Sans partager l'animosité de Faenius contre les manifestations de la Fortune, je crains que nous déviions du sujet que nous nous étions imposés.

PISON. Pardonnez-moi mes amis mais j'insiste. Je suis le plus vieux du groupe ; j'étais déjà adolescent quand Auguste nous sauvait de Marc Antoine, et si nos Empereurs ont été tyranniques, alors je suis le premier à blâmer, car j'aurai vécu pendant chacun de leur règne. Je me suis déjà battu mais je ne connais rien aux guerres d'aujourd'hui ; je n'ai jamais été un meneur d'intrigue aussi habile que Faenius, et ma richesse, bien qu'enviable, pâlit comparée à celle du marchand Afranius. Vous m'avez invité à vous joindre parce qu'un de mes proches vous a informés que je ne dédaignerais pas risquer ma vie pour le salut de la ville que nous vénérons tous. Rome est une fête au bonheur de laquelle je tiens à sacrifier mes

dernières années, et je ne peux qu'écouter d'une oreille triste les chants barbares de notre Empereur. Plus jeune, je me serais moqué de ce complot et de ces manigances orientales et je me serais chargé d'armer la main de la justice tout seul.

FAENIUS. Tu nous accuses de lâcheté, chien gâteux ! Pis c'est toi qui chies dans des couches !

SUBRIUS. Calmons-nous, allons...

AFRANIUS. Laissez l'homme parler.

PISON. Merci Afranius. Non, je ne vous accuse pas mon brave. J'exprimais mon soutien à votre cause, pour que vous ne doutiez pas de mes intentions et que vous pesiez sérieusement mes prochaines paroles. En d'autres circonstances...

SULPICIUS. En d'autres circonstances ?

PISON. En d'autres circonstances, moi aussi je me moquerais des dieux de l'Olympe. Mais l'âge, le grand âge ; mes amis, vous ignorez encore la sagesse que donne l'infirmité de la vieillesse. Vous confondez courage et témérité et foncez comme des généraux sans expérience devant un nouvel Hannibal.

AFRANIUS. Vous vous récusez ?

FAENIUS. En citant fucking Hannibal en plus ! Vieux crisse !

SULPICIUS, *toujours oiseux*. Il se prend pour Nicias et tient à prévenir une deuxième expédition de Sicile.

PISON, *à part*. Cet abruti mérite qu'on le gifle. (*Haut.*) Non, je ne me désiste pas. Écoutez-moi ! Les héros de notre histoire ont toujours manié la hauteur de leur principe avec l'art de la tactique. Notre cause est juste, mais

une bonne cause ne mérite pas qu'on gaspille sa vie pour elle. Êtes-vous sûr de votre coup ?

FAENIUS. Parce que tu penses que j'te recevrais ici dans ma maison et que j't'offrirais mon vin si j'étais pas sûr du succès d'notre affaire, fucking grand-père sénile !

PISON, *blessé*. C'est là votre réponse ?

SUBRIUS. Mon ami, rasseyez-vous ; je vous en prie rasseyez-vous. Ne prêtez pas attention à l'écume rageuse de Faenius. Votre question est, en fin de compte, pleine de bon sens, – j'insiste : pleine de bon sens – et je ne serais pas surpris que nous nous la soyons tous posée avant de profiter de l'hospitalité du bouillant Faenius. Au fond vous êtes d'accord sur le principe mais pas sur la méthode. Je me trompe ? (*Pison opine.*) La question consiste donc à déterminer – j'essaye de m'exprimer en termes clairs pour que nous soyons tous sur la même longueur d'onde – si la méthode doit se subordonner au principe ou s'il revient au principe de se subordonner à la méthode.

AFRANIUS. Vous devenez aussi indigeste que l'autre (*en désignant Sulpicius*) assis là, abrégez s'il-vous-plaît.

SUBRIUS. Vous voyez comme notre marchand s'impatiente ! Et pourtant je considère ses paroles significatives – j'insiste : extrêmement significatives ! Car elles nous montrent que le marchand ignore toute méthode et le moindre principe. Sa seule logique, son seul souci repose dans le rendement de son investissement. Et j'ai l'air de digresser mais en fait – en fait ! (*à Pison*) – vous réfléchissez exactement comme le marchand mon cher : parce que vous ne dépassez pas la logique du calcul. Pour vous n'importe ni la méthode ni les principes mais les garanties. Vous croyez qu'on tue avec la rigidité d'un théorème, et dans le cas d'un échec vous

intenteriez un procès à l'Empereur sous le prétexte qu'il ne s'est pas laissé tuer.

SULPICIUS. Ulysse ne savait pas que Pénélope l'attendait.

SUBRIUS. Précisément ! J'insiste : précisément ! L'héroïsme, cher Pison, au fond, ce que nous essayons de vous expliquer, c'est que l'héroïsme consiste à foncer avec un seul œil ouvert...

FAENIUS. Et que notre mission ne saurait pas ne pas être héroïque...

Silence.

PISON. J'avais peur, mais je vois maintenant que je suis entouré de braves. *(Avec légèreté.)* Quelques années de plus et Brutus laissait les Tarquins tranquilles. Oubliez et excusez ce que je vous ai dit. Continuons.

AFRANIUS. Sans vouloir attenter à notre nouvelle harmonie...

FAENIUS. Attendez, remplissons nos verres. Du vin. Du vin ! Du vin, merde !

Rentre sur scène l'esclave Épicharis avec du vin.

PISON. Nous buvons du Farnez ?

FAENIUS. Je sais pas, c'est le marchand qui fournit.

SUBRIUS. Gloire à Afranius !

SULPICIUS. Gloire à Faenius pour avoir sous son toit d'aussi jolies esclaves.

Il se lève et s'approche d'Épicharis. Faenius sourit, très fier.

SULPICIUS, *en connaisseur*. Esclave ?

FAENIUS. Mon père avait acheté sa mère d'une crapule syrienne. J'ai hérité de la fille.

SULPICIUS, *en la touchant*. Et dans le lit ? Elle est comment ?

FAENIUS. Sans entrain, sèche comme du bois pourri ; mais sa beauté compense le manque d'enthousiasme.

SULPICIUS. Avec des courbes pareilles... Son nom ?

FAENIUS, à *Épicharis*. Dis au monsieur comment tu t'appelles.

ÉPICHARIS. Épicharis.

SULPICIUS. Si j'avais été Troyen je te l'aurais capturée, Faenius.

FAENIUS. Bah, entre amis c'est rien. Tu peux la ramener avec toi.

SULPICIUS. Gratuitement ?

FAENIUS. Vois-le comme un gage. Mais ne lui fais pas trop mal par contre ; je compte la réutiliser. Pas d'amputation ou de morsure ou de cicatrice compris ?

SULPICIUS. Entendu. Sinon, elle se prête à tout ?

PISON, à *Faenius*. On peut pisser ?

FAENIUS, à *Pison*. Oui, dans les buissons là. (*Pison se lève et va uriner. À Sulpicius.*) Oui oui, je l'ai entraînée. Tu peux aller dans la chambre des invités et la monter une fois si tu veux.

SUBRIUS. Dis donc Faenius, que dira ta femme quand elle apprendra que tu joues au proxénète ?

FAENIUS. Ma femme est partie en campagne quelques jours.

SUBRIUS. Parce que tu la laisses découcher en plein jour toi aussi ?

Tout le monde rit, sauf le marchand Afranius, moins avancé dans la misogynie sénatoriale. Sulpicius se rassoit.

FAENIUS, à *Épicharis*. Allez, va-t'en.

AFRANIUS, à *Épicharis*. Non restez.

FAENIUS. Fuck tu veux la goûter toi aussi ? Je croyais que les marchands enculaient seulement les garçons ?

SULPICIUS, *jaloux*. On ne partage pas un cadeau qu'on vient de nous offrir.

AFRANIUS. Non, justement, j'allais demander qu'on nous amène des esclaves avant que nous remplissions nos vins. (*À Épicharis.*) J'aimerais connaître votre avis sur un danger auquel nous faisons face et qui n'a pas encore été relevé.

FAENIUS. Je croyais que nous avions tout réglé.

PISON, *pour se racheter, en se rasseyant, badin*. Et on me disait rabat-joie.

SUBRIUS. Le marchand Afranius a toujours eu un esprit sérieux – que dis-je, éminemment sérieux ! Il ignore qu'on peut faire de l'humour et de la stratégie.

FAENIUS, à *des esclaves*. Toi, toi et toi venez. *Épicharis*, ne bouge pas.

Le trio d'esclaves s'approche d'Épicharis, la tête basse.

ESCLAVE, *bas*. Encore les sales maîtres et leurs stupides questions. C'est pas capable d'faire la cuisine et l'ménage pis ça s'pense intelligent.

ESCLAVE, *bas, à l'autre*. Ferme ta gueule crisse d'ingrate. Il faut aimer les maîtres. Tu veux devenir l'amie d'*Épicharis* ?

PISON. Alors ?

FAENIUS, à *Afranius, en riant*. C'est vous le marchand, Afranius. Vous n'avez qu'à vous lever et tâter la marchandise !

AFRANIUS. L'immunité.

FAENIUS. Quoi ?

AFRANIUS. Je compte leur poser des questions et je dois avoir la garantie qu'aucune personne ne sera châtiée pour sa franchise.

FAENIUS, *sérieux*. Et si on se moque de moi ?

AFRANIUS. Je demande une complète immunité.

SUBRIUS. Allons, Faenius, les questions ne porteront pas sur toi ; et tu es si bon maître que quand bien même elles le seraient, je suis sûr que nous aurions droit à un concert d'éloges.

FAENIUS. Câlice. C'est bon. (*Aux esclaves.*) Vous avez entendu ? Répondez honnêtement, il ne vous arrivera rien.

SUBRIUS, *à Afranius*. Menez votre interrogatoire.

AFRANIUS, *aux esclaves*. Il vous arrive de sortir parfois ?

Les esclaves hésitent.

ÉPICHARIS. Après avoir lavé, rincé, frotté, essoré, cuisiné, préparé, nettoyé, curé, massé, astiqué, il nous arrive de sortir, oui – chez les amis de *dominus* ou pour faire les achats de madame.

Les esclaves la regardent avec désapprobation.

FAENIUS, *à Afranius*. Mais tu crois qu'il élève des animaux dans une ferme ou quoi ? Évidemment qu'ils ont du temps libre, câlice ! Sinon ils seraient pas là à toujours pondre des enfants. Aucun esclave n'a jamais été aussi libre ; je suis le plus universaliste des maîtres.

AFRANIUS. Donc aucun d'entre vous n'a eu l'occasion d'aller voir les jeux juvénaux ?

ESCLAVE. Oh, nous connaissons les bons jeux juvénaux, la jeune fille divague...

AFRANIUS, *en l'encourageant*. Et ?

ESCLAVE. C't-à-dire qu'j'y suis jamais allée moi personnellement toute seule sans rien là ; j'traîne difficilement ma carcasse comme ça ; mais y'en a parmi les servants de la maison qui ont rien qu'entendu que des bonnes choses. On dit, on dit...

Elle hésite.

SUBRIUS. Allons n'hésite pas et finis ta phrase ; tu vois bien qu'il n'y a aucun risque.

ESCLAVE. Non j'peux pas ; c'est qu'j'sais pas les bons mots, j'ai oublié. Je m'excuse. (*À Épicharis.*) Dis-leur fille, p'tite truie, toi tu sais parler pour ton propre malheur, dis-leur ce qu'on raconte avec ta fourchelangue.

ESCLAVE. Ouais dis-leur grosse vache !

ESCLAVE. Dis-leur sorcière !

AFRANIUS, *aux esclaves*. Taisez-vous. (*À Épicharis.*) Parlez.

ÉPICHARIS. Pour la première fois de vieux consulaires et de vieilles matrones avaient la permission de participer aux jeux ; on raconte que les jeux ont été donnés sans aucune effusion de sang et qu'après la comédie d'un auteur dont j'ai oublié le nom, l'Empereur Néron a fait pleuvoir sur la foule un déluge de richesses.

PISON. Oui j'y étais.

ESCLAVE. Alors vous avez vu le dieu Apollon descendre du ciel ?

PISON, *confus*. Il n'y avait pas d'Apollon, non.

ÉPICHARIS. Elle veut dire que vous avez vu le ciel se couvrir d'or ?

ESCLAVE. Et des perles ? Il en descendait aussi ? Le dieu du Soleil faisait pleuvoir du brillant, vraiment ?

PISON, *aux autres sénateurs*. Des perles, des vêtements, des tableaux, oui. Je pense même avoir vu des poules s'ébattre dans l'air et avoir entendu crier d'autres petits animaux.

ÉPICHARIS, *en se moquant*. On dit que la demeure des dieux n'avait pas autant de richesses et que jamais Empereur n'avait été aussi généreux depuis le testament de César.

SUBRIUS, *embarrassé*. Je commence à comprendre, Afranius...

AFRANIUS. Continuons. (*Aux esclaves.*) Et que pensez-vous des joutes néroniennes, les concours musicaux et poétiques de l'Empereur ?

FAENIUS. A-t-on jamais vu Empereur plus ridicule et plus mièvre ?

SULPICIUS. N'oublions pas les coquillages de Caligula et les dépouilles de l'océan...

FAENIUS. Caligula jouait à la guerre, Néron joue à l'artiste bohème. Au moins le premier savait faire semblant de se battre. Néron hurlerait d'horreur en face d'une épée.

ESCLAVE, *émerveillée*. Vous l'avez entendu chanter ?

FAENIUS. Non, il refuse de se donner en public à ceux qu'il n'a pas associé de force à son cénacle.

AFRANIUS. Que pense-t-on des aspirations artistiques de l'Empereur ?

ESCLAVE. Y'a rien qu'un dieu capable de jouer d'même.

SULPICIUS. Le dieu Orcus, oui.

Rire des conspirateurs.

ÉPICHARIS. On dit qu'il a accumulé plus de prix que ne l'aurait fait Homère et qu'il est allé porter la couronne du meilleur joueur de lyre au pied d'une statue d'Auguste.

PISON. Évidemment, quand on est le public et le juge de ses propres concours...

AFRANIUS. Et son démon ?

FAENIUS. Tu crois quand même pas à ces conneries Afranius !

AFRANIUS. Non je n'y crois pas. (*Aux esclaves.*) Répondez.

ESCLAVE, *en hésitant*. L'Empereur a la faveur des dieux, ça c'est sûr. Y'le protègent et lui chuchotent toutes les secrets d'la terre dans l'oreille. C'est pour ça qu'il gagne toujours partout. Il voit dans la nuit ; y'a rien qui lui échappe, pis il suffit d'aimer l'Empereur pour qui nous protège à son tour.

FAENIUS. Ce sont des osties de superstitions !

ESCLAVE. Moi j'connais quelqu'un qui a vu sa maison sauvée du feu à cause qu'la personne avait déjà été saluée par l'bon Néron. Y'a pas de doute que c'est un dieu lui-même.

FAENIUS. Le bon Néron... Néron un dieu ? Crisses d'imbéciles bons à laver les planchers !

SULPICIUS. Le grand Numa croyait...

SUBRIUS, *à Sulpicius*. Mon cher, vous êtes fucking insupportable. Faenius, n'oubliez pas que nous avons promis l'immunité.

AFRANIUS, *à Épicharis*. Et vous ? Vous croyez aussi aux démons ?

Épicharis hésite.

ESCLAVE. Non, elle y croit pas elle, la jeune fille imprudente. Les dieux lui enflamment le corps et l'ont rendue intelligente, mais elle pense que les dieux s'intéressent pas à nous et nous regardent de loin. Elle, elle croit à...

ÉPICHARIS, *pour interrompre l'esclave.* J'ai entendu parler du démon qui l'accompagne, comme tout le monde. Depuis son apparition, l'Empereur se désintéresserait des affaires de l'Empire.

FAENIUS. Comme si une esclave pouvait comprendre quelles menaces agitent l'Empire...

PISON, *ennuyé, à Afranius.* Avez-vous terminé ? Nous avons compris où vous vouliez en venir.

AFRANIUS. Presque. (*À Épicharis.*) Et comment vont les affaires de l'Empire depuis que l'Empereur s'en désintéresse ?

ESCLAVE. Y faut pas demander à elle, l'ingrate, toujours à mordre la main qui la nourrit. Elle déteste l'Empereur comme une chienne qui déteste son...

ÉPICHARIS. Ce n'est pas vr...

ESCLAVE. Pour sûr que c'est vrai, fille étrangère ! Depuis ta mère bonne à rien que ta race sans-dessein prépare le crime dans des grottes obscures en conjurant la puissance des démons.

FAENIUS, *à Épicharis.* Mais de quoi elle radote l'estie de folle ? (*Épicharis, mal à l'aise, ne répond pas.*) Alors ?

SULPICIOUS. Je pense comprendre.

AFRANIUS. Moi aussi. (*À Épicharis.*) Vous êtes chrétienne ?

Silence. Épicharis ne dit rien, tête basse. L'esclave qui l'a accusée crache à ses pieds.

FAENIUS, *se levant*. Mon glaive !

PISON. Allons allons...

SUBRIUS. Calmez-vous Faenius !

FAENIUS. Fuck you ! J'suis chez moi, elle m'appartient pis elle me déshonore. J'ai dit qu'on m'apporte mon glaive, tabarnak !

AFRANIUS. Attendez, Faenius, cette découverte pourrait nous servir. (*Faenius l'interroge du regard.*) Laissez-moi finir notre entretien et ensuite vous ferez d'elle ce que vous en voulez. Je vous le demande en ami et lié avec vous à un destin que nous nous devons d'assurer prospère.

Faenius finit par se rassoier, en grognant. On lui apporte son glaive.

FAENIUS, *à l'esclave*. Pas maintenant crétin ! Va-t'en avant que j'te l'enfonce dans l'cul mon crisse de glaive !

AFRANIUS, *aux trois esclaves*. Partez vous aussi.

Les esclaves s'inclinent et partent.

PISON, *bas*. Au plaisir...

ESCLAVE, *bas*. Le plaisir est pour nous de plus vous voir, pisseur de vieux con, vadrouille qui pue le vin.

ESCLAVE, *bas*. Les maîtres et leurs questions stupides... Ça jacasse sans jamais rien faire, ces gens-là. Ça chiâle pour la plus p'tite corvée pis après ça trouve rien d'autre à faire qu'aboyer pis à blâmer l'esclave.

Ils sortent.

AFRANIUS, à *Épicharis*. Vous êtes vraiment chrétienne ? Si vous répondez honnêtement, je peux m'assurer qu'il ne vous arrivera aucun mal.

ÉPICHARIS. Ma mère n'était pas chrétienne, ne pouvant encore recevoir la bonne nouvelle. Mais je le suis moi, oui.

FAENIUS. Une chrétienne sous mon toit ! Dans mon propre lit !

SULPICIUS. Puriste... Avant que vous poursuiviez, je tiens à préciser que ces nouvelles informations n'ont aucune conséquence sur notre entente...

SUBRIUS. Vous réglerez ces détails plus tard...

AFRANIUS. Et l'esclave disait vrai ? Vous détestez l'Empereur ? Réfléchissez avant de répondre.

ÉPICHARIS. Nous ne détestons pas l'Empereur, non, mais nous ne l'aimons pas non plus. Pas de la manière des esclaves. Nous ne servons qu'un seul maître, nous n'aimons qu'un Dieu, le Dieu chrétien qui...

AFRANIUS. Parce que...

FAENIUS. Je ne peux quand même pas la laisser m'outrager !

Il se lève et la gifle.

AFRANIUS, agacé, à *Faenius*. Tst. Vous avez terminé ? (*À Épicharis qui est tombée, impatient.*) Allons remettez-vous. Vous disiez ? Les esclaves ? Quels sont leurs sentiments à l'égard de l'Empereur ?

ÉPICHARIS. Vous les avez entendus, non ? Ils le vénèrent. Ils le prennent pour un dieu. Néron abattrait quelqu'un dans la rue et on l'applaudirait. La plèbe entière lui voue un culte et demande à ce qu'on lui érige des statues. On dit... on dit que l'Empereur prévoit fermer les portes du temple de Janus et abolir la guerre. Des gens pensent que Rome n'a jamais joui d'une paix aussi fortuite et que nous vivrons bientôt...

SULPICIOUS. Un deuxième âge d'or. Virgile l'avait prédit dans la quatrième églogue...

Silence

SUBRIUS, *emporté*. Des mythes et des mensonges pour la foule stupide ! Des racontars de sorcières édentées ! La plèbe ne sait donc pas que Néron a tué son père et sa mère ? Qu'il s'est débarrassé de sa première épouse pour s'amouracher d'une pute ? Qu'il l'a congédiée à son tour pour Valentine, la prostituée de son ami ? A-t-on déjà oublié le meurtre odieux et infâme – j'insiste : infâme – de Britannicus, son superbe rival ? La même foule qui le pleurerait applaudirait son assassin ? Et on crie à l'âge d'or ? Quand les ennemis de Rome la démembreront à gauche et à droite ? Quand les coffres de l'état sont dilapidés pour des jeux stupides ? Quand l'Empereur dédaigne essuyer le rouge vermeil qui lui tache le front pour mieux en peindre les murs du Palatium ? Quand Rome, notre Rome, – ô merveilleuse Rome – pullule de criminels, de vermines et de... chrétiens ? Et Camille aurait repoussé les barbares pour ça ? Et nous aurions vaincu Carthage pour en arriver là ? Pour glorifier le fils d'un homme qui s'amusait à écraser les passants avec ses chevaux ? Pour un adolescent qui s'offrirait au premier mendiant qui sait jouer un peu de lyre et qui ne dissimule même pas son dégoût de la politique et de tout ce pourquoi nos bons sénateurs et nos soldats sacrifient leur vie ? Pour un empereur si déréglé qu'il prétend régner sur le monde alors qu'il peine à réfréner le moindre de ses caprices !

FAENIUS. Il est temps que cette mauvaise mascarade cesse au plus sacrant ! Mort à l'Empereur !

PISON. Moins fort ! Moins fort...

FAENIUS. À boire !

On apporte du vin. Un temps.

AFRANIUS, à Épicharis. Que pensent les chrétiens de ces chants séditieux ?

ÉPICHARIS. Rien de particulier.

AFRANIUS. Certains d'entre vous oseraient leur donner écho ?

ÉPICHARIS. Notre prophète nous a interdit de recourir à la violence. Nous préférierions mourir dans l'arène que de prendre les armes.

SULPICIUS. Ha ha ! Oui oui, on a entendu votre fable sur la croix et la montagne. C'est très drôle : un dieu maigrichon qui se laisse crucifier. Même le vieux Sénèque n'aurait pas pu trouver ça.

SUBRIUS. As-tu fini Afranius ?

AFRANIUS. Oui, mais j'espère que vous comprenez mieux l'impasse à laquelle nous faisons face. En tuant l'Empereur, nous risquons l'émeute. Le plus grand danger ne se trouve pas à l'extérieur mais dans nos frontières. Le peuple aime les tyrans.

FAENIUS. Bah, nous battons la plèbe, nous nous débarrasserons des chefs de l'opposition et nous exécuterons tous ceux qui ne sont pas avec nous. On n'a pas toujours fait ainsi ? Ha ha ha !

PISON. Sans l'appui de la populace notre triomphe risque de passer pour un cortège funèbre.

FAENIUS. Et voilà le lâche qui revient comme la vague !

AFRANIUS. Non Faenius, votre enthousiasme vous fait honneur mais ce problème est sérieux, et si nous ne le réglons pas nous pourrions nous retrouver avec une énième révolte servile ou pire : une guerre civile. Alors ce sera Rome qui s'effondrera, et du chaos surgira un pire chaos. Agir

oui ; certes ! tuons l'empereur ! Mais mettons en commun notre intelligence pour éviter qu'un autre Néron remplace Néron.

SUBRIUS. Non attendez, laissez-moi réfléchir.... Afranius a raison. Sans l'appui du peuple notre aventure finira en tragédie grecque.

FAENIUS. Et les voilà qui tremblent comme des enfants ! (*À Sulpicius.*)
Regarde-les !

SULPICIUS, *en levant le doigt*. Souvenez-vous de la mort de Cicéron et des *Philippiques*. Personnellement, je tiens à préserver mes mains et ma tête...

FAENIUS. Lâches, lâches, lâches ; vous êtes tous des crisses de lâches ! (*À Subrius.*) Et ton discours et ton indignation ? J'suppose qu'il s'agissait d'accusations lancées en l'air ? (*À Pison.*) Et tes signes ? J'croisais qu'il n'y avait qu'eux pour te donner la chair de poule ! (*À Sulpicius.*) Et toi toujours à citer des livres dont tout le monde se contre-câlce. T'as pas compris que les héros sont ceux qui bravent la fortune ? Tu crois que Romulus et Solon lisaient dans leur salon avant de s'lancer dans leur révolution ? Et toi marchand ? Tu crois qu'les régimes s'achètent ? Lâches ! Bande de brebis ambitieuses qui souhaitent plonger dans le torrent de l'Histoire et qui refusent de s'salir les mains ! Parce que vous croyiez qu'il suffirait de vous pencher pour cueillir les fruits de votre trahison ? Mais oui ! Et quoi d'autre ? Demander à Hercule d'faire le travail pour nous ? Et ça boit pis ça se pense vertueux – et ça se dit Romains ! Ha ! Comme si Rome avait besoin de tels hommes ! Des chiots qui tremblent à l'idée de verser du sang, des sages femmes qui tremblent avant l'accouchement ! Et vous pensiez finir dans les annales d'notre cité éternelle ? Vous finirez la risée des fucking dieux, oui ! On dira que vous avez été des incapables, trop peureux pour prendre les armes et que vous avez mouillé votre toge. Voilà c'qu'on dira de vous ! Bande de poules mouillées de communistes de merde !

Les autres se lèvent, l'honneur bafoué. Tous s'insultent. Un rire échappé d'Épicharis les surprend et les ramène à l'ordre. Ils se rassoient, encore bouillonnant et un peu honteux.

FAENIUS, *en menaçant de la frapper.* Ça suffit, oui !

Épicharis réprime son sourire. Un air moqueur lui reste aux lèvres.

PISON. Pourquoi l'esclave rit-elle ?

SUBRIUS. Elle se moque de nous ; ce n'est pas évident ?

SULPICIUS, *pervers et cruel.* Ce soir, je m'arrangerai pour transformer ces rires en larmes.

FAENIUS. Ce soir il n'arrivera rien : Épicharis reste chez moi.

SULPICIUS. Mais notre entente ?

FAENIUS. Fuck ton entente crisse de fucking hiéroglyphe lubrique ! Je partage mes esclaves avec des hommes pas avec des traîtres et des femmes.

AFRANIUS. Nous nous sommes déjà assez humiliés, assez. (*À Faenius.*) Quand nous entourerons le cadavre de l'Empereur, j'exigerai de votre part des excuses.

PISON. Et moi de même ! Comme si je ne pouvais pas remplir cette coupe du sang de l'imposteur !

SUBRIUS, *à Épicharis.* Vous pouvez nous expliquer ce qui vous fait encore tant sourire ?

ÉPICHARIS. Néron vivra.

AFRANIUS. Non, il mourra ; taisez-vous.

ÉPICHARIS. Il mourra confortablement dans son lit ou après une de ses orgies, oui. Mais ce sera à la suite d'une défaillance du grand âge, pas après un complot, pas en raison d'une conspiration comme la vôtre.

FAENIUS, *aux autres*. Hein ? Pardonnez-moi elle m'écœure ; j'la tue.

ÉPICHARIS. Tu ne me tueras pas.

FAENIUS. Ferme ta crisse de gueule engeance chrétienne !

ÉPICHARIS. Non tu ne me tueras pas. Ce soir, quand personne ne pourra t'entendre et voir l'homme fragile que tu caches derrière tes cris de gorille, tu demanderas que je rejoigne ta couche et que je caresse le corps insensible que tu aspires tant à être.

Faenius, déjà moins assuré, ne sait quoi répondre et se rassoit. Silence.

ÉPICHARIS. Aucun de vous ne me tuera. Aucun de vous n'a l'étoffe d'un tueur. J'ai vu des tueurs. Chaque jour, j'en côtoie. J'ai entendu parler des hommes qui ont mis le prophète Jésus sur la croix. Ils n'avaient ni vos ressources, ni votre intelligence, ni votre courage. Pour l'assassin tuer n'est pas une question de courage. Pour les autres non plus. Les hommes tuent. Les femmes tuent. Les enfants tuent. Les animaux tuent. La nature tue. Vos héros et vos dieux tuent. Seul le mien a résisté aux charmes tentateurs du meurtre. Rome ne s'émeut plus à la vue du sang. La paix romaine a été signée dans le bain de sang de ceux pour qui tuer aurait pu avoir un sens. À mesure que son soleil décline, Rome continue à briller dans le reflet pourpre de ceux qu'elle abat. Rome a tué et continuera à tuer. Mais aucun de vous ne me tuera ou ne s'attaquera à l'Empereur. Vous n'aimez pas assez la liberté pour la protéger dans le crime. De vrais hommes auraient déjà tué. Seul Jésus est libre ! La vraie révolution, Jésus l'a annoncée ! Tous ensemble, libres dans l'amour de Dieu nous...

Hilarité générale, à l'exception d'Afranius. Épicharis s'arrête.

SULPICIUS. Parler d'un ton aussi grave ; avec des seins pareils !

PISON. Tu veux dire, des seins aussi lourds !

SUBRIUS. Une esclave qui parle de politique !

PISON. Et demain quoi ? Nous accepterons des sénatrices ?

SUBRIUS. Des femmes dans les légions ! Une femme première ministre !

PISON. Dans l'arène ! Dans le théâtre !

SULPICIUS. Oubliez Prométhée ! Voici Prométhéa !

SUBRIUS. Oh mon ventre !

FAENIUS. Et dire que j'allais la tuer parce qu'elle était chrétienne !

PISON. Quoi ? Tuer celle qui sauvera l'Empire !

SULPICIUS. Bruta qui venge Lucrèce !

AFRANIUS, *calme*. Partez, Épicharis.

Elle se retire, habituée aux insultes vulgaires.

SULPICIUS. Les femmes, quand même !

PISON. Et ça veut faire de la politique !

FAENIUS. Arrêtez. Oh tabarnak arrêtez ; par pitié !

Lentement, ils se calment.

PISON. Ouf.

FAENIUS. Oh fuck ! (*Il lève son verre.*) Oh fuck! Hm. Un toast!

Les autres l'imitent.

FAENIUS. Pour la vertu romaine ! Pour la révolution et la république !

SUBRIUS, SULPICIUS, PISON, *en chœur*. Pour la révolution et la république !

Ils chantent une chanson.

2.

Une soirée comme aimaient en donner les Empereurs, en s'entourant de leurs proches et de quelques personnalités à la mode. Des esclaves s'affairent à finaliser les derniers préparatifs, sous la direction de Tigellin, le maître des plaisirs, déjà sur scène. Terpnus, un citharède, ami récent de l'Empereur, est le premier à arriver sur les lieux.

Cet acte est inutilement long : de manière complètement inédite, les Romains n'avaient pas en horreur la conversation. Mais cette remarque en appelle une autre : un bon metteur en scène s'arrangera pour qu'il règne une incessante activité sur scène, activité qui distrait l'attention du spectateur et suggère la complète futilité de la parole. Qu'on n'hésite pas à introduire des jongleurs, des serveurs ou même des figurants en charge de déplacer le mobilier de la scène au moment le plus importun pour rompre la monotonie des considérations philosophiques. Il faut que cette surenchère verbale soit compensée par une surenchère visuelle et que l'œil ne sache pas où se poser. Seulement à cette condition le texte parviendra à créer l'effet recherché.

TIGELLIN, *en voyant Terpnus, catégorique.* Vous êtes ?

TERPNUS, *gêné par le luxe.* Je m'appelle...

TIGELLIN. Terpnus ; ça me revient. Vous êtes un des citharèdes dont l'Empereur s'entoure. Votre père a essayé de faire de vous un comptable mais vous avez préféré vous tourner vers la bohème. Ensuite vous avez parcouru l'Empire d'itinérance en itinérance en volant l'argent de vos amis jusqu'au jour où notre bien-aimé Néron a daigné vous prendre pour compagnon.

TERPNUS, *impressionné.* On dirait que vous m'espionnez !

TIGELLIN, *froid*. Depuis longtemps, oui. Ne vous faites pas d'illusions Terpnus. Gardez en tête que je connais tout à votre sujet : vos origines, le nom de vos proches, votre passé, vos passions, vos défauts, vos faiblesses. S'il advenait que votre présence devienne désagréable à l'Empereur et que vous cherchiez à en tirer vengeance, dîtes adieu à une jeune femme du nom de Pétu...

TERPNUS. Ça va, ça va j'ai compris, j'ai compris... Est-ce une façon d'inviter les amis de l'Empereur ?

TIGELLIN. C'est à moi de décider qui est l'ami de César. Ne l'oubliez pas.

TERPNUS. Je suis Romain comme vous, non ?

TIGELLIN. Vous prévoyiez jouer ce soir ?

TERPNUS. Si l'Empereur le souhaite. L'accompagner de ma musique est toujours un honneur.

TIGELLIN. J'économiserais mes compliments à votre place.

TERPNUS. J'en ferais plus souvent usage, à la vôtre.

TIGELLIN. Très bien citharède, très bien ! On voit que vous connaissez le monde ! Vous comprendrez donc quand je vous dis que si vous osez encore m'insulter je vous fais tuer, que vous fassiez de la musique pour l'Empereur ou non. Promesse de Tigellin.

TERPNUS. Tige... Excusez-moi monsieur ! Si, j'avais su que...

TIGELLIN. Allons allons, inutile d'être obséquieux ; on se taquinait... Du badinage, des menaces lancées en l'air entre amis ; rien de plus romain, non ? Et puis, en dépit des apparences, je suis affranchi moi aussi. Vous voyez, nous sommes presque pareils vous et moi ! Bon je vous laisse, j'ai encore à faire. Installez-vous, mais choisissez une place qui convienne à

votre rang. J'irais au fond là-bas, près de la verdure, si j'étais vous. Comme ça vous n'embêterez personne. Entendu ? À plus tard, citharède !

Il sort.

TERPNUS, *après avoir échangé des regards complices avec une ou deux esclaves, à lui-même.* Non mais vous parlez d'un crisse de sale culotte pleine de morve au cul de... ! *(Aux esclaves.)* Pardonnez-moi, mesdames... *(En imitant Tigellin.)* Écoutez-moi citharède ; écoutez-moi ! Vous saurez que je suis Tigellin et qu'il me revenait de baiser avec plusieurs autres la très digne Agrippine mère de l'Empereur et que maintenant les dieux, pour me remercier de mon service, me laissent effrayer ceux qui se disputent l'amitié de Néron. *(Distrain, redevenu normal.)* Du moins, c'est ce qu'on dit... *(En prenant sa lyre.)* Et si j'avais tenté ma chance avec une petite chanson ? *(En chantonnant.)*

Tigellin, Tigellin

Applaudissez le méchant vilain

Des bourses plein la bouche

Il vous vomit son fiel,

Si vous ne lui embrassez pas les mains

Tigellin, Tigellin

Hmm. *(Variation sur les vers et la musique).* Nous avons déjà fait mieux ; il faudra implorer les Muses ce soir. *(Pieux.)* Ô Muses ! si vous n'avez jamais eu pitié d'un de vos enfants, si vous avez déjà voulu récompenser un de vos plus dévoués serviteurs, ne donnez pas à Néron l'envie de chanter ce soir ! Car enfin, il faut vivre, certes, mais ma pauvre petite lyre chérie mérite mieux quand même... Accompagner cette voix qui fausse les règles universelles de l'harmonie pour mieux vous violer, vous, mesdames les

Muses, vous comprenez que ça gêne ma dignité d'artiste et mon tempérament de gentleman. Ô belle Pétunia, si tu pouvais observer comme ton amant contribue au salut de l'Empire ! Car un lèche-cul plus zélé multiplierait les éloges et l'encourageait à performer en public. Et alors : l'hécatombe. Ca-tas-tro-phia. Catastrophium ? Plus moyen de s'échapper ; on relèverait l'outrecuidance de ma flatterie et on me jetterait dans le ventre gourmand d'un lion. Salut à toi, lion dodu de Gétulie ! Adieu Terpnus ! Comme Rome regrettera ta musique ! (*Il s' imagine une scène.*) Et là un cri : « Non pitié, sauvez-le ! » Quoi ? Qui ? Chut ! Écoutez. La foule se tait, le lion hésite. À qui dois-je mon salut ? Une jeune nymphe des temples grecs montée en ville juste pour moi. Svelte, belle, jeune... mais exactement comme toi Pétunia ! Un druide barbare l'accompagne – les druides ne sont pas grecs, mais dans l'intensité du moment on ignore ce genre de détail. « Pourquoi châtiez-vous le très talentueux Terpnus, Romains ? », demande la nymphe. Elle insiste, tousse un peu pour le recrier très fort : « J'ai dit : très talentueux ! » Et là, comme si les dieux existaient, on lui envoie du ciel un petit agneau qui bêle. « Ô la charmante créature ! Comme elle est mignonne ! » Le lion en a des larmes aux yeux. Mais le druide... mais que fait le druide ? Ah ! Il sort un couteau – non, pas un couteau ; une hache ! – de la barbe qui lui tombe aux chevilles et égorge l'innocent mammifère. « Non ! Non arrêtez ! » L'horreur du crime choque tous ces disciples de Pythagore. Alors la jeune nymphe avec des intonations de vache possédée crie très fort : « Et lui ! – c'est-à-dire moi – sa mort ne vous choque point, Romains ? Sa mort vous semble plus raisonnable, ô infâmes ? » Prodige ! Un éclair foudroie la jeune nymphe et elle disparaît avec son barbu dans une nuée fraîche... une nuée virginale ! « Silence ! » Désormais un silence lourd règne dans l'arène. On se tourne vers l'Empereur. Changera son verdict, changera pas ? Qu'est-ce qu'il nous réserve pour surprise, le beau salaud ? Tout le monde en perd son latin !

Finalement Néron, humble comme seuls les grands hommes peuvent l'être, s'approche, s'incline, et m'implore de poursuivre nos cours de chants. « Mon cher Terpnus, faisons honneur à Rome à deux, veux-tu ? » Il me tutoie ! Tutoyé par l'Empereur ! T'as vu Pétunia, le succès de ton petit Terpnus ? Pas mal hein ma vieille ! C'est pas dans les bras de ton Sextus que tu la trouveras cette gloriole ! Oh mais attends ! « Et le lion ? » Mais on s'en crisse du lion pauvre con !

Entre Sporus, un enfant émasculé par Néron, forcé maintenant de se déguiser en femme et d'amuser la galerie en jouant au bouffon. Il a des allures de clown triste.

TERPNUS. Eh Sporus, viens ici ma mignonne !

Docile, Sporus le rejoint.

TERPNUS. Alors ? Prêt à fêter toi aussi ?

Sporus, timide, opine.

TERPNUS. Sous les ordres de notre très cher Néron, je suppose ?

Même geste de Sporus.

TERPNUS. Allons, bambin, t'as perdu l'usage de ta langue ? On t'l'a arrachée avec tes couilles ?

SPORUS, *gêné*. L'Empereur m'a dit de ne pas trop parler ce soir.

TERPNUS. C'est pour qu'on pense qu'il a une petite fille à ses côtés. Tu fais bien de t'la fermer petit : ici chaque parole te coûtera la vie.

SPORUS. Vous allez rester silencieux vous aussi ?

TERPNUS. J'aimerais mais j'ai pas le droit. Obligation du métier. Je chante et je joue de la lyre tu vois.

SPORUS. Avec l'Empereur ?

TERPNUS. Avec l'Empereur. Tu connais les Gaulois. Non ? Au nord ; très au nord. Très loin. Eh bien l'Empereur m'a fait mander de là-bas tu te rends compte ? Les Terpnus qui jouent de la musique c'est comme les Sporus : ça ne court pas la rue, tu piges ?

SPORUS. L'Empereur ne veut plus que j'aille dans les rues.

TERPNUS. Dans un accoutrement comme le tien ? Crois-moi petit, c'est pour ta propre sécurité. D'ailleurs, écoute-moi bien. Ce soir, ne perds jamais l'Empereur de vue, d'accord ? Ne laisse aucun de ces messieurs t'amener dans un coin ou te faire visiter une chambre. Ça va ? *(Pour le tester.)* Tu veux un bonbon ? *(En le frappant.)* Mais qu'est-ce que je viens de te dire, imbécile ! *(Distrain.)* Je me trompe ou on approche ? Cachons-nous derrière. Tu veux ? On pourra mieux entendre. Pas au fond, juste là ! *(Sporus, qui a appris, hésite.)* Me confonds-tu avec ces pervers, sale mioche !

Les deux vont un peu en retrait, derrière des arbustes. Entrent Lucain et Sénèque. Le premier a presque le même âge que Néron et incarne la vertu et la droiture romaine. Le deuxième glisse sur la pente acerbe de la vieillesse.

TERPNUS, *bas*, à Sporus. Lucain et Sénèque ! Ouvre grand les yeux et tends l'oreille, jeune Sporus, tu as devant toi deux des génies de notre époque.

SÉNÈQUE, *bas*. À partir d'ici, soigne tes mots, Lucain. Nous sommes dans l'antre du loup, parmi les fauves sauvages.

LUCAIN. La comparaison est maladroite, mon oncle.

SÉNÈQUE. En effet, les loups ne se mangent pas entre eux...

LUCAIN. Si cette compagnie te déplaît, pourquoi ne pas la quitter ?

SÉNÈQUE. Parce qu'à toi, elle te plaît ?

LUCAIN. Non ; mais à toi d'abord.

SÉNÈQUE, *soupir*. J'ai demandé à Néron la permission de quitter son amitié.

LUCAIN. Et ?

SÉNÈQUE. Il m'a répondu en Empereur. Je comprends ses raisons. Si je lui rends mes richesses, on dira de lui qu'il est cupide ; si je m'exile, on dira que je crains sa cruauté.

LUCAIN. L'élève aurait-il surpassé le maître ?

SÉNÈQUE. L'élève n'est plus ce garçon avec qui tu jouais, Lucain. Le garçon est devenu Empereur et c'est à lui qu'il revient de nous indiquer la direction à suivre. (*Sans conviction.*) Rome a presque atteint son zénith grâce à lui.

LUCAIN. Mais...

SÉNÈQUE, *après avoir regardé aux alentours, bas, sans émotion*. Mais si Rome poursuit le soleil, elle le suivra dans sa courbe descendante ; et à la fin, nous brûlerons dans la nuit éternelle.

LUCAIN, *en riant*. Quelle indifférence !

SÉNÈQUE, *las*. La raison nous montre qu'on ne gagne qu'à être résigné. C'est inévitable. J'espère seulement avoir la chance de partir avant le crépuscule.

LUCAIN. Alors pourquoi ne pas te suicider ?

SÉNÈQUE. Parce que ma vie est bonne, d'abord ; parce que la Nature me réserve d'autres surprises, ensuite.

LUCAIN. Pardonne-moi mon oncle, si je me montre quant à moi peu enclin à suivre aveuglément les forfaits de la Fortune.

SÉNÈQUE. Je n'ai pas dit Fortune.

LUCAIN. Ce que tu appelles Nature, je l'appelle Fortune – Nous aurons l'occasion de débattre plus tard ; ne nous chicanons pas sur ces détails.

SÉNÈQUE, *aigri, professoral*. Tu appelles détails l'essence même de la vie droite ? Et je suppose que voler un œuf est un détail ? Et tu dirais d'un homme qui tue un autre homme qu'il s'agit d'un détail ?

LUCAIN. Mon oncle, je vous en prie, laissez-moi parler !

SÉNÈQUE. Tu es jeune et naïf, Lucain, et tu ignores encore les rudiments de la sagesse. Croire en la Fortune, l'affronter, la devancer, la prévenir, c'est se faire le champion aveugle d'une cause et constamment la trahir.

LUCAIN. Attends mais alors comment tu expliques l'histoire ? Les actions humaines ? Tes pièces ? Mon poème ?

SÉNÈQUE. Nous revenons aux détails.

TERPNUS, *toujours caché, à Sporus*. Tu y comprends quelque chose, toi ? (*Sporus hoche négativement de la tête.*) Moi non plus. Jouons aux cartes.

Terpnus sort un paquet de cartes et commence à jouer avec Sporus.

LUCAIN. Alors je défendrai les détails. Mets-toi à ma place, Sénèque. À mon âge, tu signalais déjà tes premières pièces, la foule t'acclamait et les puissants se disputaient ton patronage. Ne couchais-tu pas avec une des sœurs d'Agrippine ?

SÉNÈQUE. Je salivais comme un chien galeux...

LUCAIN. Non, tu étais un homme accompli. La nature m'a donné autant de génie mais personne ne connaît Lucain ; personne n'a lu ma *Pharsale* et Néron abuse de son autorité pour me garder dans son ombre.

SÉNÈQUE, *pour le reconforter*. Les vrais génies savent se faire envier.

LUCAIN. Je ne veux pas qu'on m'envie, je veux qu'on me chante. Je ne veux pas m'abrutir dans le luxe, je veux voir mes œuvres jouées et applaudies par le peuple. Je ne veux pas que les femmes murmurent mon nom, je veux que Rome en entier le crie.

SÉNÈQUE, *à lui-même*. Rome : une triste chaumière pour chats de gouttière.

LUCAIN. Pour toi, oui, parce que tu as trop longtemps étudié son visage. Derrière ses traits jeunes et vifs tu as découvert le pli des meurtres et de la folie qui la rident. Aujourd'hui, tu ne peux que la trouver vieille et laide et rêver à tes buissons de campagne. Mais c'est toujours de cette façon qu'elle s'est présentée à moi : hideuse, rancunière, servile, hypocrite. J'ignore ces charmes que tu méprises et je tremble d'excitation aux seuls échos qu'on m'en fait. Tu n'ignores pas que nos astrologues ont vu filer dans le ciel la comète qui nous promet une prospérité sans commune mesure.

SÉNÈQUE. L'astrologie n'est qu'une science pleine de foutaises, bonne pour les bonnes femmes et quelques sinistres savants.

LUCAIN. Comme si le sage Hercule n'avait jamais cru aux signes ! Au fond mon point est simple : on annonce un âge d'or, je veux qu'il en dépende de moi et de mon art.

TERPNUS, *toujours caché*. Pauvre Lucain, c'est parce que Néron a les mêmes ambitions que toi qu'il te dissimule dans l'ombre.

LUCAIN. L'art, mon oncle ! Jamais l'art n'aura été aussi susceptible de préparer la révolution et une nouvelle liberté ! Grâce à notre tutelle, bientôt Rome et notre sensibilité...

SÉNÈQUE. Révolution de brocanteur et de charlatan. Ne confond jamais la versification avec le pouvoir Lucain. Pourquoi t'investir autant dans une entreprise aussi futile ? (*En philosopant.*) Imaginons qu'après un exercice continu tu disposes d'une célébrité qui dépasse celle de Virgile ou celle d'Homère. Supposons que cette Rome dont tu sollicites si ardemment les faveurs te comble de richesses et te mène au triomphe de la gloire. Et après ? C'est cela que tu appellerais une vie heureuse ? L'admiration tendre de jeunes émules, des maîtresses, un buste à la Lysippe ? Oui, ta situation, sans aucun doute ta position serait très enviable ; des artistes médiocres à la Terpnus bourdonneraient autour de toi et te supplieraient de signer une ou deux chansons médiocres.

Sporus glousse.

TERPNUS, à *Sporus*. Attends, c'est de moi qu'on parle ? Sénèque a dit mon nom ! (*Vexé.*) Comment ça, une ou deux chansons médiocres ? Ces philosophes sont vraiment insupportables.

SÉNÈQUE. Moi aussi j'ai été jeune Lucain, et dans ma jeunesse je préférais l'aspérité des vagues à la tranquillité de la mer. Un homme ne s'accomplit qu'à travers l'adversité et ne devrait pas refuser les épreuves que lui jette le monde. (*Nostalgique.*) Oui, j'ai déjà écrit ça... Mais j'aurais dû préciser que les imprévus quotidiens sont plus difficiles à surmonter que les tâches impossibles. Un citoyen quitte son confort et risque sa vie pour sa patrie contre un ennemi redoutable. On l'applaudit mais il ne fait qu'accomplir son devoir. Compare maintenant ce faux-exploit à la mésaventure qui m'est arrivée mardi passé. Alors que je me préparais à

visiter un ami de longue date, un de mes serviteurs m'annonce que ma voiture est brisée. Eh bien, comment crois-tu que j'ai réagi ?

LUCAIN. Cet ami est impatient ?

SÉNÈQUE. De la plus grande impatience ! D'autant plus que j'avais déjà différé notre rencontre la veille.

LUCAIN. Il n'y avait dès lors aucun moyen de la reporter ?

SÉNÈQUE. Précisément.

LUCAIN, *incrédule*. Voyons, tu n'as pas marché quand même ?

SÉNÈQUE, *amusé*. Pire ! Je suis monté sur une charrette de paysans !

LUCAIN. Toi !

Ils rient.

TERPNUS, *en jouant*. Riez, riez grands génies ! Montrez au grand jour comme réfléchir n'est pas drôle !

SÉNÈQUE. Oui mais attends ! Je n'ai pas fini ! Car si d'un côté j'avais, bien entendu, toutes les raisons de me sentir honteux, de l'autre, j'observais malgré moi l'activité inébranlable du souffle qui nous anime refouler les impressions désagréables qui me montaient à l'esprit.

LUCAIN. Et alors ?

SÉNÈQUE. Mais tu ne vois pas ! J'avais mis fin aux erreurs élémentaires qui nous tourmentent et troublent notre raison ! J'avais la preuve concrète que j'avais avancé dans la sagesse et que j'approchais la vie heureuse !

Un temps au cours duquel Lucain médite la leçon insipide de philosophie de son oncle. Des bruits de criquets.

LUCAIN. Mon oncle, votre sagesse me plaît, mais je ne suis pas convaincu que je sois en mesure d'éprouver pour elle la même révérence.

SÉNÈQUE, *à lui-même*. Toute ma vie, je me suis penché sur la pente de mon être ; pendant des décennies, j'ai cherché les moyens de transfigurer et de raffermir notre vertu chancelante. Cette expérience de la charrette, parfaitement ridicule aux premiers abords, m'a révélé que les grands bonds dans la sagesse se font à l'insu de ceux qui ignorent la philosophie, et que si je parvenais à ne plus sentir la honte, j'étais alors prêt à mourir. (*Grave et professoral.*) L'homme heureux est celui qui n'a pas peur devant la mort, Lucain.

LUCAIN. Hm. La fin est un peu abrupte, mais l'argument est subtil. Rassurez-vous, mon oncle, je n'ai pas l'intention de bientôt mourir.

SÉNÈQUE. La mort n'a pas à attendre, nous nous précipitons vers elle pendant qu'elle patiente dans l'abîme. Le génie consiste à ne pas trébucher et être capable d'accélérer le pas.

LUCAIN, *prudent*. D'ailleurs, as-tu reçu les invitations de Faenius et d'Afranius ?

TERPNUS. Faenius et le marchand Afranius ? Je croyais qu'ils se détestaient. Qu'est-ce qu'ils ont à recevoir ? (*À Sporus.*) Mais tu triches, sale crapule !

SÉNÈQUE, *à lui-même*. *Dulce bellum inexpertis.* (*Interdit.*) Lucain, tu sais que ces hommes me déplaisent. (*Il le fixe, soupçonne la trahison de son neveu. Après un temps, en soupirant.*) Ô folle jeunesse qui n'a qu'à la bouche des rêves d'âge d'or et des fantômes de révolte... Savez-vous même au nom de quoi vous vous battez ?

LUCAIN. La justice, la...

SÉNÈQUE. Je ne participerai pas à tes manigances, Lucain, mais je prétendrai ne pas les connaître... Il y a trop de risques à poursuivre ici, taisons-nous. Enfin, un dernier mot, et ensuite parlons d'autres choses.

LUCAIN. J'écoute.

Sénèque se gratte la tête.

SÉNÈQUE. Non attends, j'ai oublié.

LUCAIN, *résolu*. Je suivrai l'astre qui défile pendant mon siècle.

SÉNÈQUE. Je sais, je sais ; personne n'arrête un Phaéton.... Tu es mon neveu et je t'aime. Quoiqu'il arrive, je serai là à t'attendre, immobile comme le soleil ; mais assure-toi que dans ta course tu ne nous entraînes pas dans un âge de fer.

LUCAIN. Je prierai la Fortune – oh pardon ; la Nature...

SÉNÈQUE, *grognon*. Changeons de sujet. (*En se frappant la tête.*) Oh ça me revient ! Écoute, Lucain, ce que je voulais te dire. La seule chose qui compte c'est que...

*Entrée de Pétrone, plein d'assurance, malgré son accoutrement ridicule.
Une sorte de Dali.*

PÉTRONE, *à Sénèque et Lucain*. Messieurs ! Messieurs, messieurs ! Messieurs, messieurs, messieurs ! Messieurs, messieurs, messieurs, messieurs, messieurs, messieurs, messieurs, messieurs, messieurs, messieurs, messieurs, messieurs, messieurs. Déjà ici ? Allons... Quand la seule moralité à tirer de vos livres est que la vie est si courte ! Décidément, vous n'êtes pas à la hauteur de vos écrits... Ou ce serait l'inverse ?

TERPNUS, *à Sporus*. Pétrone ! Ouvre tes yeux, petit, tu as devant toi le roi des pitres. (*Au ciel.*) Mais que dirais-tu Pétunia, si tu apprenais que ton

TERPNUS conversait avec les trois plus grands esprits de son siècle ? (À *Sporus*.) Allez, regarde, regarde ! (*Il triche aux cartes*.)

LUCAIN, *presque hautain*. Entre une fausse moralité et ne pas avoir de moralité, je préfère ne pas avoir de moralité.

PÉTRONE. Lucain prend le parti du grand Jules César qui ne prêtait oreille qu'à la musique du glaive. Et son oncle ?

SÉNÈQUE. La seule bonne moralité revient à savoir qu'elle n'existe pas et que la droiture consiste à mieux comprendre la Nature.

PÉTRONE. C'est ce que pense le sage Sénèque assis sur le bol, les fesses écartées, en chiant le matin ? Je m'attendais à plus.

LUCAIN. Moi aussi je m'attendais à plus en lisant ton dernier livre, Pétrone.

PÉTRONE, *de bonne humeur*. Heureusement que tu n'es pas l'Empereur ! Trop décadent à ton goût ?

LUCAIN. Notre tâche d'artistes est d'élever, pas de faire de l'homme un gorille. De favoriser l'émulation, pas de susciter le dégoût pour le plaisir.

PÉTRONE. Faire de l'homme un gorille... Parce que tu crois que l'homme a besoin de mon aide pour se mettre à quatre pattes et perdre la voix comme un barbare ? Tu n'as jamais enculé un garçon ? Un peu plus et je dirais que tu m'accuses de faire de la peinture... Tu n'écoutes pas ce qui se dit dans les rues et nos écoles ? Nos réflexions sur l'art et notre amour de la philosophie ne sont plus à la mode. Et tu parles d'émulation, Lucain ! Allons... quand aujourd'hui seuls comptent le bruit, l'invective et le scandale. Le *clout*. Si jeune et déjà anachronique !

SÉNÈQUE. Gardons-nous de nous insulter, nous aurons amplement le temps de le faire plus tard. (À *Pétrone*.) Néron t'a invité ?

PÉTRONE. Pour le distraire de votre morne présence. Quand des intelligences de haute voltige se rencontrent, il devient indispensable que quelqu'un lâche des pets de temps en temps. Pour alléger l'atmosphère. Sinon les mots se rancissent... La triste et sincère vérité mes amis c'est que nous ne servons plus à rien. Rome n'a plus besoin de penseurs ; pas même besoin d'un petit selfie de penseur... – Vous aimez mon accoutrement ?

SÉNÈQUE. Non. Mais Néron l'aimera ; ce qui seul importe.

PÉTRONE. Il faut plaire au maître – exactement ! Et puis, vous vous moquez de moi mais la partie ne risque pas d'être facile. À chaque fois qu'il me vient une idée en tête, cette bourrique de Tigellin emploie son énergie à la bousiller.

LUCAIN. Une bataille à savoir de qui entre vous deux capte les yeux du tigre ?

PÉTRONE. Si on veut... oui... Mais d'habitude les tigres ont un certain sens de l'humour – et Tigellin est un esprit creux, un administrateur, un technocrate de talent au mieux. Il pense suppléer ses déficiences et les cavités de son intelligence en présentant à l'Empereur les sinistres créatures de nos ingénieurs. Pourtant, entre une machine qui tape des mains en claquant de la mâchoire et un poète qui tape des mains en claquant de la mâchoire et qui vous rote du Homère, le choix me semble simple non ?

LUCAIN. Oui, d'autant plus que la machine ne se déguise pas aussi bien.

PÉTRONE. Ah, tu serais surpris, Lucain... Je crois au contraire que c'est l'éclat de la métallurgie qui séduit notre auguste hôte. Plus d'une fois j'ai vu ses yeux intelligents s'émerveiller à la vue de ces petits membres métalliques qui s'activent comme des soldats entraînés à notre discipline austère.

LUCAIN. Peut-être que Néron rêve de champs de bataille ?

PÉTRONE. Oh non la raison en est bien plus simple ; n'est-ce pas Sénèque ?

SÉNÈQUE, *moqueur*. Tâche de ne pas finir comme un petit automate toi aussi.

PÉTRONE. Nous finissons tous les bouffons d'un maître... La seule différence est que j'aurai toujours deux boules bien molles qui pendouilleront entre mes jambes.

LUCAIN. Vous allez trop rapidement. Je ne comprends pas.

TERPNUS, à *Sporus*. Ha ha ha ! Toi non plus sans doute, hein ? Je double la mise.

PÉTRONE, à *Lucaïn*, *en faisant semblant de ne pas comprendre à son tour*. Ah ? Je parle de mes couilles ; on ne baise pas dans tes poèmes ?

LUCAIN. Non avant ça, ce que tu disais : l'éclat de la métallurgie. Pourquoi l'Empereur a-t-il de la fascination pour ces créatures en métal ?

PÉTRONE. L'explication est très simple, (*vers Sénèque*) quoiqu'elle choque le système de notre philosophe chose ici qui ne jure que par la droiture : le métal se tord. Entrevois-tu les possibilités, Lucaïn ? Faire d'une tige de fer un petit tas de métal qu'on peut écraser du pied et qu'on peut étrangler de la main, qu'on peut noyer dans la rivière... Ah ! Si l'homme était aussi malléable ! Si seulement on pouvait faire des hommes...

LUCAIN. Un morceau de métal... Je comprends. Et cela te fait sourire ?

PÉTRONE. Bien sûr ! Si Néron connaissait mieux les hommes, il saurait qu'entre le métal et l'humain, seul l'humain rit quand on le plie, et que les pantomimes d'une machine ne vaudront jamais les maladresses de notre espèce.

SÉNÈQUE. Je n'irais pas aussi loin Pétrone ; je crois que nous sous-estimons tous le goût de l'Empereur pour le théâtre.

PÉTRONE, *sérieux*. Oui, peut-être, peut-être... *(De nouveau provocateur.)*
Parlant de théâtre, vous savez que des sénateurs préparent une nouvelle *Orestie* ? Il m'a dit qu'un extrait vous avait été envoyé.

SÉNÈQUE. Je ne veux plus qu'on parle d'*Orestie* au cours de la soirée.
C'est clair ?

PÉTRONE. Bon, le vieux bouc nous regardera du haut de sa montagne. *(À Lucain.)* Je te suppose plus enthousiaste ?

LUCAIN. Il faut aimer ses classiques.

PÉTRONE. Fin d'esprit ! *(Il remarque enfin Terpnus et Sporus.)*
Gentlemen, SÉNÈQUE faisait bien de nous inviter à la discrétion ; je crains qu'on nous espionne. *(À Terpnus et Sporus.)* Allez les enfants, pas de cache cache ! Finie la récréation ; venez avant que papa se fâche !

TERPNUS. Fuck, j'ai tout perdu. *(À Sporus.)* Où as-tu appris à mieux tricher que moi, petit voyou ? Bon jouons franc, d'accord ?

Les deux se lèvent et se dirigent vers les philosophes. Plus il s'approche, moins Terpnus a confiance.

TERPNUS. Messieurs ; mes chers messieurs ! Il s'agit d'un malentendu. Je cherchais ma lyre après l'avoir égarée et que je croyais volée ; disparue oui... Sans l'aide de, de... la jeune personne ici présente que vous voyez, oui, non... jamais je ne me serais égaré et j'aurais été contraint d'abandonner Néron, je veux dire l'Empereur à lui-même... Oui, c'est ça.

LUCAIN. Un autre amateur d'enfants qui pourrait figurer dans tes livres Pétrone.

PÉTRONE. Je n'ai quand même pas cette indécence... D'ailleurs, cette drôlerie manque de goût, et je crois qu'un petit clown triste se cache sous cette perruque. (*À Sporus.*) Je me trompe, gamin ? (*Sporus hoche négativement de la tête. À Lucain et Sénèque.*) Et on m'accuse de ne point être drôle !

SÉNÈQUE. C'est l'enfant Sporus, une... distraction de Néron.

PÉTRONE. Je vois. Le roi s'amuse.

LUCAIN, *indigné*. Les rois du temps des Tarquins, à ce que je sache, n'émasculaient pas les jeunes enfants pour leur bon plaisir.

SÉNÈQUE. Les rois n'avaient pas d'Empire.

PÉTRONE, *à Terpnus*. Et vous ?

TERPNUS, *intimidé*. Citharède.

PÉTRONE. Enchanté, monsieur Citharède.

TERPNUS. Non, ma profession. C'est-à-dire que je joue de la lyre quand me le demande l'Empereur. Terpnus, je m'appelle Terpnus.

LUCAIN. Certaines de vos chansons me sont familières, monsieur Terpnus. Mon oncle m'en faisait justement l'éloge.

SÉNÈQUE, *goguenard*. Un autre poète. Comme si Rome n'en accueillait pas assez.

PÉTRONE, *à Terpnus*. Sinon ? Mis à part les chansons et la musique ? Avez-vous un vrai talent ? Ne nous dîtes quand même pas que vous faites des shows d'humour.

TERPNUS, *embarrassé*. Je....

PÉTRONE, *pour l'aider*. N'avez-vous pas déjà écrit du théâtre ? *Les Amours de Pétunia* ? C'est de vous, non ?

TERPNUS, *étonné que l'on lise*. Oui ! Oui, oui... Une pièce de jeunesse, des idées anciennes, presque réactionnaires aujourd'hui. Mais comment vous savez ?

PÉTRONE, *à Lucain et Sénèque*. Ne dit-on pas que je suis le maître des bas-fonds ?

LUCAIN, *par politesse*. Et vous écrivez toujours ?

TERPNUS. Du théâtre ? Oui ; enfin, non.

SÉNÈQUE. Décidez-vous. Vous écrivez ou non ?

PÉTRONE. Tu t'inquiètes, Sénèque ? Tu as peur que les œuvres de notre cher Terpnus éclipsent les tiennes ?

TERPNUS. C'est-à-dire que les dernières semaines je transcris parfois ce que me dicte l'Empereur...

LUCAIN. Néron, dramaturge ?

TERPNUS. Oui, non. Je ne sais pas... Il y a beaucoup de textes, de grands personnages, de la mythologie. Oh, messieurs ! n'exigez pas que je vous en dise davantage ; j'ai promis le secret. J'ai pour vous trois une révérence sans pareille et prends honneur du simple fait de me tenir droit comme un arbre devant vous ; mais si Néron apprenait que j'avais délié ma langue....

LUCAIN. Nous aurions un deuxième Sporus.

SÉNÈQUE. Alors taisez-vous. Il n'est jamais bon de trahir la confiance d'un Empereur.

Entre Valentine, enceinte de Néron. Apparemment l'Empereur était fou d'elle. Elle parle avec condescendance, cruauté et aigreur. Plus que

quiconque, elle doit trouver un moyen de survivre. Sa paranoïa et sa vulgarité la protègent.

VALENTINE. Qu'est-ce que vous crissez là à rien faire ? Vous voyez pas qu'on va bientôt commencer ? Allez ! Activez-vous !

PÉTRONE. Je crois que madame nous confond avec des esclaves.

SÉNÈQUE. L'Empereur a ses serviteurs pour exécuter tes ordres Valentine.

VALENTINE. Des serviteurs ? Où ça ? Ils sont dans la cuisine. J'ai besoin d'aide maintenant. Vous voulez que je dise à Néron que vous avez refusé d'aider sa femme ? Il vous jettera dans l'arène ! Il vous tuera, il...
(Douleur.) Ohhh...

Elle porte les mains à son ventre et souffle très fort. Ces gestes sentent la comédie. Pétrone, Lucain et Sénèque restent de marbre.

TERPNUS, *en se précipitant à son aide.* Laissez-moi vous aider, laissez-moi...

VALENTINE, *en le repoussant.* Pas toi câlice ! Ne me touche pas, t'apporteras le mauvais œil au bébé. (Elle s'assoit, déjà mieux.) Oui, vous apportez rien qu' du malheur, vous, les artistes. Toujours à vous moquer des autres et à folâtrer quand qu'on vous paye avec l'argent des contribuables. Et dès que disparaît la bourse, là – oups ! – vous vous mettez à geindre et à faire les difficiles et vous quémandez d'l'argent – jusqu'à ne pas vouloir aider une femme enceinte ! Enceinte du futur homme qui régnera sur l'Empire ! Bande de crises de pas importants !

LUCAIN, *avec orgueil.* Comme si les Muses se préoccupaient d'argent.

TERPNUS. Oui, euh, oui...

VALENTINE, à *Sporus*. Et qu'est-ce que tu fais encore là, toi, crisse de morveux ? Tu penses que t'en as encore longtemps à parasiter ici ? Ça mange nos réserves et ça fouine partout comme un rat dégueulasse et c'est même pas capable de répondre ! Si j'en avais le pouvoir, *Sporus*, je t'aurais arraché plus que les couilles... (*Rire méchant.*) De toute manière, tes jours sont comptés : bientôt Néron se fatiguera de toi. Et quand le jour arrivera, fuck... tu peux être sûr qu'on jettera tes organes à la mer !

Elle ricane.

PÉTRONE. Et il ne se fatiguerait jamais de vous, Valentine ?

VALENTINE. Ta gueule, crisse de poireau pourri ! (*Nerveuse.*) Néron se fatiguer de moi ? Impossible ! Et pourquoi ? Nous nous aimons comme... comme...

PÉTRONE, *en se moquant*. Procné et Philomène ?

LUCAIN, *en suivant son jeu*. Hyacinthe et Apollon ?

PÉTRONE. Atalante et Hippomène ?

LUCAIN. Myrrha et Cinyras ?

SÉNÈQUE, *aux deux*. Trêve d'allusions mythologiques : inutile d'aliéner davantage les rares personnes qui nous écoutent.

VALENTINE. Non ! taisez-vous crisse ! Fuck you tous les trois ! Non, comme ... comme... deux amants seuls savent s'aimer... (*Fière.*) Ha ! Et j'ai son bébé ; je suis la seule femme à pouvoir lui donner une descendance digne de lui ! Et il m'aime. Crisse qu'il m'aime ! Si vous saviez les choses qu'il me promet quand que nous nous embrassons le soir... Et vous vous dites les amis de l'Empereur ! Alors que vous n'êtes que des ornements à la merci de ses volontés ! Et vous osez vous moquer de moi !

SÉNÈQUE. Néron a besoin de ses ornements comme il a besoin d'une femme pour lui donner une progéniture. (*Diplomate.*) Nous ne sommes pas ennemis, Valentine, nous devrions conjuguer nos forces pour...

VALENTINE. Pas rivaux ? C'est toi qui prononces ces paroles, venimeux serpent ? Après avoir envoyé cette p'tite conne de prostituée pour détourner Néron d'sa mère. Après avoir crissé cette pute dans sa chambre pour mettre un frein à l'ardeur de notre passion ? Après avoir manigancé avec le sénile Burrus pour m'assassiner ?

SÉNÈQUE. Burrus a tout donné à l'Empereur et Néron n'a jamais douté de la fidélité de Burrus.

VALENTINE. Oui mais maintenant il est mort comme un tonneau dans l'eau c'gros cave de Burrus que tout le monde a oublié ! Et depuis t'as perdu ton influence ; depuis personne n'écoute le grand Sénèque hein ? C'est pour ça qu'tu veux qu'on devienne ami ? Eh ben fuck you ! (*Aux autres.*) Fuck you à vous tous ! Vous êtes tous des crisses d'ostie d'fuck all ! Quand le prochain Empereur viendra au monde c'est à lui que vous dédierez vos chansons et vos poèmes essuie-cul ; pis après ce jour sacré les dieux seuls savent si vous hésitez encore à aider une femme enceinte !

Tigellin revient et accourt tout de suite à Valentine.

TIGELLIN, *inquiet, obséquieux.* Madame ! Madame ! Ah si j'avais su que vous comptiez venir plus tôt ! je me serais dépêché à...

VALENTINE, *en s'éventant.* Ce n'est rien brave Tigellin, merci. T'arrives un peu tard, mais ton aide est toujours la bienvenue.

TIGELLIN, *à ses pieds.* Vous en êtes sûr ? Vous êtes bien assise ? Vous avez besoin d'un rafraîchissement ? Vous voulez boire du vin ? Nous avons reçu un excellent cèpe d'Hespérie récemment. Vous souhaitez le goûter ? Pour fortifier l'enfant !

VALENTINE. Ah Tigellin ! Toujours prêt à me servir. Que dira Néron quand je lui ferai part de ton dévouement ! (*Aux autres.*) Vous avez vu comment il convient d'aider la femme de l'Empereur ?

PÉTRONE. Certaines âmes sont nées pour être serviles. (*À Sénèque.*) Ce n'est pas ce que disait ton Aristote ?

SÉNÈQUE. Aristote n'a entrevu que la moitié de la vérité... (*Irrité.*) Et ce n'est pas « mon » Aristote.

TIGELLIN, *voyant Terpnus et Sporus, sévère.* Mais qu'est-ce que vous faites-là vous deux ? Vous n'avez rien de mieux à faire ? L'Empereur s'en vient et vous restez là à...

LUCAIN. La faute nous revient, brave Tigellin. Terpnus et Sporus répondaient à nos questions.

TIGELLIN, *mondain.* Et c'est une raison pour se tenir debout comme des imbéciles ? Quand Néron approche ? (*À Terpnus et Sporus. Impérieux.*) Tenez-vous à votre place, merde !

TERPNUS. Désolé. (*À Sporus.*) Allons petit. (*À Lucain, Sénèque et Pétrone.*) Merci.

Les deux reculent. Terpnus se prépare à jouer de la lyre.

VALENTINE, *à Tigellin.* Oui dis-moi il approche ? Il va bien ? Il n'est pas fatigué ? Il dort si peu depuis qu'il a reçu ce message alarmant de Bretagne. Cette crise de folle est morte ?

Sénèque, Lucain et Pétrone échangent des regards.

PÉTRONE. Quelle révolte en Bretagne ?

VALENTINE, *goguenarde.* Et ça dit profiter de la confiance de l'Empereur...

SÉNÈQUE. Tigellin ?

TIGELLIN, *avec dédain*. Une révolte sur nos frontières. Une barbare qui joue au général qui a bousculé quelques-uns de nos soldats. Boucadi, Boudicca – un nom de sauvage.

LUCAIN. Néron se prépare à la guerre ?

TIGELLIN. Mais non, mais non... Où avez-vous entendu que nous partions en guerre ? Nous avons envoyé des troupes ; les légions accompliront leur travail, comme d'habitude. Néron veut que l'affaire reste en huis clos. Tenez vos langues. Il ne faudrait pas qu'une vague rumeur dérange la tranquillité de sa cité.

LUCAIN, *à Sénèque*. La comète ne nous laissera pas tranquilles.

Rentrent Sulpicius, Pison, des esclaves, danseurs et masseurs, etc. Terpnus joue de la mauvaise musique.

TIGELLIN. Messieurs ! Je vous en prie, étendez-vous ; asseyez-vous ; buvez ! Buvez autant que vos panses vous le permettent !

Chacun s'installe.

SULPICIUS, *à Lucain*. Monsieur, permettez-moi de vous complimenter sur votre dernier livre.

PISON. Ah oui ? Vous avez écrit un nouveau livre, Lucain ?

SULPICIUS. Un livre ? Non. Une œuvre ! Une épopée digne de rivaliser avec le génie de notre Virgile ! (*À Sénèque.*) J'espère que vous n'en prenez pas ombrage.

SÉNÈQUE, *avec dédain*. Rome est assez vaste pour célébrer plus qu'un artiste.

SULPICIUS. Certes, tout se publie à Rome... Mais enfin, si vous me permettez de donner mon avis sur cette question, il règne une telle confusion dans les goûts aujourd'hui que le public ne parvient pas à distinguer le talent d'un Homère à celui d'un mauvais faiseur d'épigrammes. Aimeriez-vous qu'on confonde votre *Œdipe* avec une confession scabreuse de Catulle ?

SÉNÈQUE, *qui déteste ce genre de mondanités*. Je ne me suis jamais posé la question.

PÉTRONE, *à Sulpicius*. Pour un homme qui n'écrit pas, vous semblez bien vous y connaître vous – en matière scabreuse.

SULPICIUS, *avec fausse modestie*. Oh, je ne suis au mieux qu'un amateur cultivé ; du moins, c'est de cette façon que j'aime m'imaginer...

VALENTINE. Fermez vos gueules ! Pourquoi vous nous achalez avec vos considérations sur l'art ? Y'a pas moyen de juste boire avec vous ?

PISON. Mais puisque nous buvons ?

VALENTINE. Ah ! Câlince... Parce qu'il faut se montrer indigeste quand qu'on boit maintenant ?

SULPICIUS, *fier*. L'Empereur nous invite à partager ses soirées pour disputer de ces questions...

VALENTINE. Et tu le vois où Néron, crisse d'imbécile ?

TIGELLIN. Valentine, ma chère, inutile de mener campagne, nous ne faisons que débiter ; il est quand même convenu dans ces circonstances que...

VALENTINE. Toi aussi, Tigellin ? Tabarnark ! Y'a pas grand-chose à dire. Attendez... (*Elle réfléchit. Lentement*) Un livre, c'est bon quand ça dit rien, quand qu'on peut le lire en diagonal, quand que ça ne dépasse pas deux

cent pages, quand que des chroniqueurs poches peuvent s'épancher sur les vertus poches des auteurs poches et quand que ça choque juste assez les vieilles pour qu'elles s'arrachent pas les cheveux d'la tête. Y'a rien de sorcier là-dedans ! J'pourrais vous en écrire en tas moi, des romans pis des poèmes de marde !

PÉTRONE, *moqueur*. Oui, nous serions curieux de connaître le produit final. *Ma vie en sacre*. Avec, en quatrième page : *le témoignage inédit d'une noble jeune femme qui a prostitué son corps pour partager le pouvoir avec l'empereur*.

VALENTINE. Fuck you ! C'est toi qui t'plie en deux pour que des jeunes te sucent le jus de pied.

PÉTRONE. En préface, une confession de l'auteure. Quelque chose comme (*pathétique*) : *ces aveux, je ne les écris pas, je n'en ai pas le courage ; c'est mon corps qui les crie sur les lignes ; je ne suis que la messagère d'une force qui a pour nom écriture*.

PISON, *enthousiaste*. Ma foi oui, ça vendrait !

VALENTINE. Ferme ton ostie gueule Pétrone ! Et puis vous les hommes vous aimez toujours la fucking même chose. Y'a pas une femme dans vos grandes idées ! Un livre qui ne vomit pas des hymnes à Rome et à la liberté pis vous croyez que c'est la fin de l'Empire ! À la limite, racontez-nous les amours de l'ancienne monarchie, crisse ! Ça c'est émouvant pis ça vend en estie ! Ou, ou, ou – je sais ! Pourquoi pas faire – oh ! – quelque chose – (*beaucoup de gestes*) – comme des symboles ! Fuck oui ! Juste plein de fucking symboles ! Des fucking symboles avec plein de fucking langage, juste plein de fucking langage. Ça serait pas beau, ça ? Et jeune ! Donnez-nous un peu de jeunesse et moins d'romans à thèse pour une fois, ciboire ! Ou du cul ! Oui plein d'cul – genre des queues qui s'embrassent à gauche

pis à droite pis qui dégoulinent de sperme pis des filles avec des faux tetons refaites qui s'masturbent en léchant des osties d'anus couverts de marde. Genre Sade... mais *funky*... Ça ça serait tellement... tellement... transgressif ! La libération dans le sexe ! Oui, merveilleusement fucking transgressif ! Mais le reste... le reste... (*En roulant des yeux.*) Oh, pis crissez-moi la paix et continuez à vous crosez l'intellect si vous l'voulez, messieurs les branleurs intellectuels.

Un temps.

SULPICIUS. Hm. Je disais donc qu'à défaut de critères objectifs pour juger...

PÉTRONE. ...d'une œuvre, il fallait s'en remettre au temps pour séparer le bon grain de l'ivraie.

SULPICIUS. Et que l'œuvre de Lucain survivra au rythme des saisons et s'imposera aux générations futures comme un classique de notre littérature universelle ; c'est mon point, oui.

LUCAIN. Je suis flatté, bien qu'il soit trop tôt pour se réjouir.

SULPICIUS. Non, croyez-moi, l'honneur est le mien. En lisant votre livre j'ai vécu une sensation que je n'avais pas sentie depuis... (*il regarde Sénèque*) mais depuis vous !

PÉTRONE. Vous jouez au flatteur, ce que ne saurait faire un homme avec des mœurs aussi irréprochables que les vôtres.

PISON. Rassurez-vous, noble Pétrone, bien que je n'aie pas l'autorité que notre ami et que les arts ne m'ont vraiment jamais préoccupé, j'avoue préférer votre humour au lyrisme tragique de nos deux écrivains célèbres. J'ai toujours cru que la lecture était une fête qu'on célébrait pour s'éloigner de la misère du monde.

PÉTRONE, *pince-sans-rire*. Ces compliments, d'un vieillard qui a pour seule ambition de s'abrutir dans le vin, ont de quoi me rassurer. Recommencez trois fois et on me retrouvera pendu grâce à vos beaux mots. (*On rit.*) Plus sérieusement, j'aimerais soumettre à l'assemblée une réflexion...

TIGELLIN. Attention, voilà l'Empereur !

Néron rentre, dépeigné, en pantoufles et en robe de chambre, visiblement très fatigué et blasé. Machiavel l'accompagne. Néron s'assied à la place qui lui est réservée.

NÉRON. Tiens, nos deux amis sénateurs.

MACHIAVEL. Les mêmes que tout à l'heure, oui.

NÉRON. Tu penses que j'ai de l'Alzheimer ? Pourquoi tu me dis ça ?

MACHIAVEL. Tu sais, avec le public d'aujourd'hui ; après quatre noms, cinq visages et quelques phrases complètes les têtes tournent et on accuse les auteurs de se complaire dans l'académisme...

NÉRON. Tais-toi. (*Aux autres, carnassier.*) Merci de souper avec nous. Je vous croyais les deux très occupés ces derniers temps. (*À Machiavel.*) Vouloir m'assassiner et boire de mon vin ; les traîtres sont-ils tous hypocrites ?

MACHIAVEL. Tu préférerais qu'ils te sautent à la gorge ? La prudence exige que tu gardes tes ennemis proches de toi.

PISON, *gêné*. L'honneur est le nôtre.

NÉRON, *à Machiavel, sur Pison*. Comme si cet ivrogne ne se transformerait pas en Néron du moment qu'il prendrait le contrôle de l'Empire... Et Valentine qui me supplie déjà de ses petits yeux de chiennes

pour que je la mette sur un piédestal et que je la sauve de ces critiques acerbes. Que les femmes sont serviles !

MACHIAVEL. Elle porte ton enfant, Néron. Un garçon.

NÉRON, *ravi*. Un garçon vraiment ? Tu en sûr ?

MACHIAVEL. Non, mais il faudrait procréer davantage pour gagner la faveur du dieu des probabilités.

NÉRON, *déçu*. Ne prédis pas ce que tu ignores, démon.

TIGELLIN, *docile, à Néron*. Vous allez bien ?

NÉRON. Hm. J'interrompais ?

PÉTRONE. Non non, nous bavardions, c'est notre conversation qui avait de quoi endormir.

NÉRON. Poursuivez ; je vous en prie, poursuivez.

LUCAIN. Tu es fatigué Néron ?

NÉRON. Hmph. Ça paraît tant que ça ?

VALENTINE. Néron, mon amour, ça va ? On dirait qu'on vient de t'arracher à tes rêves.

NÉRON, *agressif d'abord*. Tais-toi sale... (*Il soupire.*) Oui ça va, merci ma chérie ; les affaires de l'Empire... Beaucoup de comités et de rencontres. Passer sa journée à écouter les doléances du Sénat et à protéger nos frontières éreinte et épuiserait le meilleur légionnaire. Bientôt nous n'aurons pour empereurs que des fonctionnaires. Les gens disent *Néron le bon, Néron le méchant, Néron le magnanime, Néron le cruel*, mais en fait, je fais rien ; je n'ai rien à faire... (*En direction de Lucain.*) Et puis, j'ai entendu la pire des rumeurs.

MACHIAVEL. Il est trop tôt pour passer aux accusations formelles, Néron. Attends un peu et ils se trahiront eux-mêmes. Quelques minutes encore et Lucain te fournira le prétexte que tu cherches.

SÉNÈQUE, *pour changer de sujet*. Tigellin nous a informés de la situation en Bretagne. Partirons-nous en guerre ?

NÉRON, *à Machiavel*. Et que penses-tu de ce vieux fou, démon ? Il me trahit lui aussi ?

MACHIAVEL. Non, le vieux Sénèque ne se mêle plus de politique.

NÉRON. Je lui ai refusé l'exil. Il est peut-être celui qui me hait le plus.

MACHIAVEL. Il est ici celui qui a pour toi le plus de révérence Néron. Seulement, il vénère encore davantage la philosophie. Et comme un homme ne peut aimer deux maîtresses...

NÉRON. L'exécuter lui aussi ? Non, ce serait... ce serait... ignoble. Mais si vraiment Lucain participe au complot de son oncle ?

MACHIAVEL. Encore des doutes, toujours des doutes ; chaque doute précipite ta perte, jeune Empereur.

NÉRON, *à Sénèque*. Non, cher Sénèque, nous ne partirons pas en Bretagne. La femme Boudicca se bat vaillamment mais nous avons pour nous l'avantage implacable du nombre. Ce n'est pas dans les pays éloignés qu'il nous faut faire preuve de vigilance mais à l'intérieur de nos frontières. Polybe avait raison : un ennemi se cache toujours dans l'ombre... (*À Sporus.*) Eh, oh, Sporus ! Approche ! Pourquoi tu t'éloignes de ton bienfaiteur hein ? Allez, viens ! T'as peur ? Tu as peur hein ? (*Aux autres. En présentant le timide Sporus.*) Mes chers invités, je vous présente l'Homme (*il hésite et ajoute en énumérant*) la Femme, l'Humain, la

Personne – *(résigné, d'un geste de la main)* enfin, vous comprenez. *(À un esclave.)* Eh, du vin !

LUCAIN. Nous avons eu l'occasion de rencontrer Sporus plus tôt.

NÉRON. Oh Lucain, quelle flamme dans tes yeux ! Tu me désapprouves ? Tu me trouves cruel ? Tu me dédies ton œuvre, tu multiplies les vers sur ma grandeur et ma mansuétude et maintenant tu cries au tyran ? Pour un voyou trouvé dans la rue ? Pour un orphelin voyou ? Allons Sporus, montre au poète que tu es heureux ; danse un peu pour leur montrer. Eh, Terpnus ! De la musique légère pour notre petit clown.

Musique de Terpnus. Sporus s'exécute, grotesque.

NÉRON. Bravo ! Bravo ! *(Aux autres, menaçant.)* Vous n'applaudissez pas ?

Tigellin, Valentine, Sulpicius et Pison applaudissent et complimentent Néron et son protégé.

NÉRON. Boudé par les écrivains ! Ha ha ha, messieurs les jaloux ! Ce n'est pas vous qui écrivez toujours des pages ennuyantes sur les beautés de l'enfance et les vertus de la danse ?

TERPNUS, *bas*. C'est toi qui es jaloux, insensé.

PÉTRONE. Si l'Empereur me permettait de poursuivre, je m'apprêtais...

NÉRON. Va, va ami Pétrone, et excuse ton empereur d'avoir interrompu une des tes fameuses parades.

MACHIAVEL. Je vous laisse.

Néron, *inquiet*. Quoi, déjà ? Mais la soirée commence à peine à être amusante !

MACHIAVEL. J'ai des préparatifs à compléter, moi aussi. (*Il montre son petit livre*) Une sorte de répétition générale pour le troisième acte. – Je me comprends. Et puis tu ne risques rien. Je reviendrai te chercher plus tard. Ne bois pas trop.

NÉRON. Tu reviendras me chercher. Parole d'honneur ? Tu m'as promis !

MACHIAVEL. J'ai la réputation d'exagérer, pas de mentir. Promis.

NÉRON, *fâché*. Bon eh ben pars alors !

Machiavel sort.

VALENTINE. Néron ?

Tout le monde le fixe.

NÉRON, *léger*. Rien, ce n'est rien ; un malentendu avec mon démon.

PISON. Ah ? Et on peut lui dire bonjour ?

NÉRON, *jaloux*. Pourquoi ? Non, il vient de partir... (*Cruel, à lui-même.*)
Mais vous pourrez bientôt lui dire au revoir.

Silence. Valentine regarde Néron avec appréhension.

VALENTINE, *à Pétrone, tourmentée*. Mais parle ; parle crisse !

PÉTRONE. Puisqu'on me le demande si gentiment... Néron, avant que vous arriviez (*en désignant Sulpicius*) notre ami, dont vous connaissez le goût infaillible pour les Muses, nous faisait part de ses vues sur l'art.

NÉRON, *avec dégoût*. Ces opinions me sont familières, inutile de me les répéter.

PÉTRONE. Tant mieux ! Eh bien messieurs, reprenons là où nous avons conclu et renversons le problème. Car pour qui les mots de goût et d'universel ont-ils encore une quelconque signification ?

SULPICIUS. Vous ne comptez tout de même pas faire l'éloge de l'anarchie ?

PÉTRONE. Ta, ta, ta ; je n'ai pas fini. Qui a parlé d'anarchie ?

NÉRON, *railleur, à Sulpicius*. Un peu plus, et on vous prendrait pour un partisan de l'ordre.

LUCAIN, *décidé de débattre*. L'objection reste sensée. N'empêche qu'une littérature qui ne se donne pas pour mission d'édifier les générations du futur avec les exemples du passé est vouée à la perdition.

SULPICIUS. Je n'ai rien contre les artisans de la chanson et nos humoristes, mais de là à les comparer à notre Cicéron ? Et pourquoi ne pas comparer n'importe quel tailleur de pierre à Lysippe ? À ce rythme, n'importe qui d'exhibitionniste pourra déverser ses sentiments dans des poèmes expressionnistes et minimalistes et prétendre faire de la littérature. Ne plaisantons pas.

PÉTRONE. Vraiment ? Et Anacréon et Théognis ? Et Simonide ? Pindare ? Empédocle ? N'ont-ils pas connu leur heure de gloire aussi ? N'ont-ils pas été célébrés ? Et aujourd'hui, même toi, serais-tu capable de citer un de leurs vers ?

LUCAIN. Les Grecs avaient du génie, certes, mais ils n'étaient pas romains. Nous avons l'éternelle Rome pour garantir notre pérennité.

PÉTRONE. Et les Athéniens avaient leurs murailles qui les protégeaient des intempéries... Vois-tu l'impasse, cher Lucain ? Mes amis, je ne nie pas le génie de notre nation : quel peuple pourrait rivaliser avec le nôtre ? Où trouver la force créatrice d'un Virgile ou d'un Horace en dehors de notre enceinte ?

PISON. Oui, où ?

PÉTRONE, *remarquant que Néron le fixe avec intérêt*. L'Empereur médite. Se pourrait-il qu'il ait déjà parcouru la courbe sur laquelle j'aimerais que nous glissions ?

SÉNÈQUE. Naturellement.

PÉTRONE. Ah, toi aussi Sénèque ? Hmph ! Bien sûr, bien sûr... Mes amis, nous croyons à la force du témoignage, nous avons tous été séduits à l'idée de transmettre à nos enfants les origines de notre sagesse. Mais à quoi sert de témoigner si nos actes eux-mêmes se perdent dans la vague du temps qui nous dépasse ; pourquoi se préoccuper de goût et de fins morales si à la fin de la grande aventure humaine qu'est la nôtre, nous nous inclinons tous devant la mort ?

TIGELLIN. Vous insultez Rome !

SULPICIUS. Virgile n'aurait jamais...

PÉTRONE. Virgile voulait jeter au feu son *Énéide* parce qu'il percevait tout ce qu'il y avait de grotesque à se poser comme le fondateur d'une...

SULPICIUS. Vous baignez dans le relativisme !

VALENTINE, *en soupirant*. Estie qu'vous êtes ennuyants. J'vais vous régler le problème, moi. Virgile était un homme blanc qui plagiait un autre homme blanc qui, selon toute vraisemblance, n'a même pas existé – toujours l'ostie d'fucking même chose, toujours les mêmes crisses de lamentations et d'morts glorieuses au nom d'la justice, cette même justice qu'vous traitez comme une bitch. (*Imitation d'une mort glorieuse.*) Y'a personne qui aime ça vos idées ! Pourquoi vous faites pas juste vous amuser ?

NÉRON. Valentine laisse Pétrone parler ou sort. Tigellin, du vin. (*Avec intérêt, à Pétrone.*) Continue.

PÉTRONE. Je n'ai rien à dire ; les faits parleront pour moi.

LUCAIN. Pourtant les faits te trahissent, Pétrone. La mort qui nous ronge et qui nous épie tu la combats toi aussi malgré ton penchant pour les paradoxes : dans tes livres ; dans ce palais, légué à nous par nos ancêtres qui s'attendaient à mourir ; en vivant, avec l'air que tu respirez.

PÉTRONE. Je la combats avec le rire du désespéré ; en me rappelant qu'on ne peut la battre.

SULPICIOUS. Et que pense le grand Sénèque des provocations de Pétrone ?

SÉNÈQUE. Les sages sont unanimes : la vie vertueuse consiste à se préparer à la mort.

LUCAIN. Non, vous vous trompez tous les deux. Dans votre amour aveugle de la sagesse, vous confondez différents ordres de grandeur. Pétrone, tu oses regarder la mort en face pour mieux t'enfouir la tête dans le sable de tes plaisanteries amères. Mon oncle, tu oublies que les suicides les plus dignes se font au nom d'une cause et que la vie vertueuse se trouve parmi les hommes ; et que si la famille ne suffit pas à l'homme, il peut alors compter sur son peuple ; et que si son peuple ne lui suffit pas, il peut encore compter sur l'Empire ; et que si l'Empire ne lui suffit pas, il peut toujours compter sur Rome.

SÉNÈQUE. Je ne me contredis pas. Un homme peut donner fin à sa vie en parfaite droiture sans croire à l'immortalité.

LUCAIN. Si la vie n'est rien que l'enveloppe charnelle de cette personne oui. Mais est-il sage de recourir à sa propre vie pour mesurer sa finitude ? Car pendant cette vie je pose des actes, des gestes, j'apprends, j'aime, je fais l'amour, je tue mes ennemis et je donne la vie à mon tour, je triomphe, je perds. Ma vie se meurt avec le monde et c'est un monde qui meurt avec moi. Nous savons aujourd'hui qu'aucun dieu ne nous attend après la mort

et que nous redevenons poussière. Mais qu'importe si ma mort, déjà dépositaire de la mémoire des autres, devient elle-même l'objet d'une autre mémoire ?

PÉTRONE. Tu détournes le problème.

LUCAIN. Mais que veux-tu que je te dise Pétrone ? Que nos gestes sont absurdes ? Que nous devrions nous entretuer jusqu'au dernier ? Que nous devons nous dépenser en activités futiles ? Tes gestes contredisent ta doctrine. Et pourquoi ? Pour fêter et s'accoupler comme dans tes livres ? Eh bien soit : que ceux qui le veulent le fassent ! Que le vulgaire vive et que la plèbe copule ; que le gladiateur guerroye et que le commerce croisse ; et qu'Auguste règne en roi !

VALENTINE, *qui a presque craché son vin aux derniers mots de Lucain.*
Traître ! Traître !

Les visages, craintifs, se retournent vers Néron, anticipent sa colère. Sénèque blêmit pour son neveu. Mais l'Empereur reste silencieux, observe Lucain avec une lueur d'envie dans les yeux. Puis il bâille.

SÉNÈQUE. Lucain...

LUCAIN, *qui n'a pas quitté Pétrone du regard.* Mais entre ces délices et ces artifices, Pétrone, dis-moi, qui empêchera César de sévir ? Si notre art s'évanouit dans la futilité, qui écrira des cantiques en l'honneur de Caton ; qui, au nom de la liberté, saura qu'assassiner et se tuer n'est pas vain ?

VALENTINE. As-tu fini, oui !

TIGELLIN, *à Néron, avec zèle.* Un mot Néron ! Un mot et j'appelle la garde !

PISON, *inquiet.* Allons, allons, nous ne faisons que parler.

VALENTINE. Un traître qui compare notre Empereur aux rois et qui parle de meurtre ! (*À Tigellin.*) Mais qu'est-ce que t'attends ? Allez, crisse !

TIGELLIN, *bas*. Je n'obéis qu'à Néron...

VALENTINE. Ostie de laquais !

SULPICIUS. Ne nous emportons pas. Pison est...

VALENTINE. Un autre ! Traître ! Traître ! Mais c'est une conspiration ! (*À Néron.*) Tu ne comptes pas les laisser salir ton nom quand même ?

Pour seule réponse Néron rit, à la surprise générale. Silence.

NÉRON. Terpnus ! Terpnus !

Terpnus approche.

TERPNUS. Je jouais trop fort ?

NÉRON. Non ami Terpnus, tu jouais à la perfection. Mais j'ai une mauvaise nouvelle. Tu sais notre pièce, nos notes, mon travail des derniers mois... Tu les as encore ?

TERPNUS. Vous m'avez obligé de les apprendre par cœur.

NÉRON, *léger*. Oublie-les. Oublie tout.

TERPNUS. Mais...

NÉRON. Pas de commentaires. Silence. Jette, jette ami Terpnus. Nous recommencerons. – Ha ! Je vois grand ! Allez, retire-toi et retourne à ton instrument.

Terpnus se retire.

NÉRON. Pourquoi ces yeux inquisiteurs Tigellin ? Pourquoi cette écume rageuse, Valentine ? Croyez-vous que l'Empereur ait coutume d'assassiner ses convives ? Pour quelques audaces langagières, j'arrêterais l'un des

meilleurs poètes de mon règne, le neveu effronté de mon précepteur ? Allons. Comme s’il suffisait de deux phrases pour mettre en péril la pourpre impériale. Les mots les plus dangereux ne sont rien que des mots – rien que des mots – et je prends soin de mes amis. (*À Lucain.*) Merci Lucain ! Sans toi, je dépensais mon art en une entreprise inutile. Des milliers de vers... Et dire que je voulais poursuivre l’œuvre de nos ancêtres ! Je me rends compte qu’il me faut tout changer, élargir mes horizons, investir la forme et la matière. Tout recommencer, oui. Quel défi tu m’imposes Lucain ! Mais c’est Rome que tu sauves avec moi.

PISON, *en feignant l’ignorance*. Néron écrit ?

NÉRON. Pourquoi prétendre que vous ne le savez pas ?

VALENTINE. Ça te surprend ? Qu’est-ce qu’il y a de fucking surprenant ? Néron est le meilleur artiste de sa génération ! Aucune œuvre ne rivalisera avec la sienne ! (*En désignant Pétrone.*) Même après la mort de chose, là, même dans quatre mille ans on se souviendra encore des œuvres de Néron !

PÉTRONE, *à Sénèque*. Nous aurions dû nous contenter d’écrire des constitutions.

SÉNÈQUE, *à Pétrone*. Ou des épithalames.

LUCAIN. Tout le monde sait que Néron écrit, mais rares sont les élus qui ont la chance de lui offrir leur appui et leurs commentaires. Si Néron voulait...

NÉRON. Quand je serai prêt Lucain, quand je serai prêt ; ce n’est pas pressant. Les comètes ne brillent qu’une fois ; nous ne voudrions pas gaspiller cette occasion... Quand je serai sûr de mon succès je solliciterai votre approbation et ensemble nous accomplirons la révolution.

PÉTRONE, *bas*. Que nous donnerons, en joyeux sycophantes.

SÉNÈQUE, *haut, diplomate*. Plaise aux dieux que ce jour arrive bientôt !

NÉRON, *amusé*. Je pense sincèrement que ce sont ces dieux qui se contre-crissent de nous.

LUCAIN. Entretemps, l'Empereur me laissera-t-il publier ? Lèvera-t-il l'interdit qui...

NÉRON. Tu demandes ?

LUCAIN, *avec feu*. De voler avec Néron vers l'astre du soleil.

Silence. Néron donne un ordre muet à Sénèque.

SÉNÈQUE, *après avoir soupiré*. Lucain, comment appelle-t-on un cheval à deux têtes ?

LUCAIN. Mon oncle...

SÉNÈQUE. On ne l'appelle pas, on le tue parce que c'est un monstre, une difformité, une insulte à la Nature. La Nature n'a pas donné deux têtes aux chevaux pour les mêmes raisons qu'elle ne peut pas donner deux soleils au ciel. Une telle absurdité nous rendrait tous aveugles.

LUCAIN, *vexé*. Alors il me faut rester dans l'ombre ?

SÉNÈQUE. Non, les bons soleils s'entourent de planètes...

PÉTRONE, *diplomate*. Parfois, il vaut la peine de se plier aux lois inflexibles de notre univers. Les planètes qui quittent leur orbite ont tendance à disparaître.

Lucain regarde avec consternation ses aînés. Il défie du regard Néron.
Silence.

LUCAIN. Je...

On entend au loin la voix de Flaminius, le meneur des Augustians, cette jeunesse militante et proto-fasciste au service de Néron.

FLAMINIUS. Néron ! Néron ! Néron !

NÉRON, *tout sourire, ne lâchant pas Lucaïn des yeux.* Approche Flaminius ! Rentre ! Quel bon vent t'amène, toi le chef de ma garde, sans qui l'Empire tomberait en ruines ?

Flaminius rentre avec un sac dans les mains. Il ignore les convives et s'agenouille devant l'Empereur. Il incarne la brute fidèle.

FLAMINIUS. Salut Apollon ! Un cadeau, selon tes ordres.

NÉRON. Lève-toi, mais lève-toi voyons ; et débarrasse-toi de tes manières militaires. Te crois-tu donc sur un champ de bataille jeune idiot ! (*À ses convives. Presque féminin.*) N'est-il pas joli ?

SULPICIUS, *à Pétrone, bas.* Beau comme l'assassinat et le meurtre.

PÉTRONE, *bas.* Il faut lui donner qu'il maîtrise l'art de se taire.

NÉRON. Tigellin, apporte-lui du vin. (*À Flaminius.*) Assieds-toi, assieds-toi et reprends ton souffle, mon mignon. Valentine, tu ne salues pas notre homme ?

VALENTINE. Flaminius, nous sommes très heureux de te voir. Tu arrives au bon moment ; nos crisses d'artistes ici s'enlisaient en platitudes à assécher des oasis de vulves.

FLAMINIUS, *maladroit.* Merci, madame.

Il s'installe et se ravitaille avec gaucherie.

PISON, *bas, à Sulpicius.* C'est lui que le couple impérial invite parfois dans sa couche ?

SULPICIUS. Non, je crois que c'est un autre.

PÉTRONE, à *Sulpicius*, *pince-sans-rire*. On me rapporte qu'au moins celui-là s'y prête sur une base volontaire.

NÉRON, à *Flaminius*. Alors ?

FLAMINIUS, *la bouche pleine*. Tout est dans l'sac.

NÉRON. Des complications ?

FLAMINIUS. Non. Oui. Enfin, rien d'grave ; rien n'arrête l'obéissance et la discipline.

NÉRON, à *Pétrone*. Vous avez peut-être là la solution à votre problème, Pétrone... Tigellin, ouvre le sac.

Tigellin obéit. Deux têtes tombent. La première appartient à Sulla, de Gaule. La deuxième à Plautus, d'Orient. Les convives cessent de manger. Bruits de mastication de plus en plus forts.

NÉRON, *léger, en ramassant une tête*. Bon, voyons, qui nous avons là ?
(À *Tigellin*.) C'est Sulla ?

TIGELLIN. De Gaule.

NÉRON. Hm. Sa chevelure blanche ne l'embellissait pas.

Il dépose la tête, prend la deuxième.

NÉRON. Et lui ? Plautus ?

TIGELLIN. De l'Orient, oui.

NÉRON. Je ne savais pas qu'il avait un si grand nez. (*Il dépose la tête, se rassoit et commence à grignoter. Curieux.*) Et ils ont crié ?

FLAMINIUS, *en mangeant*. Apparemment, oui. Le premier a cherché à s'enfuir et criait comme un ostie dément.

VALENTINE. Ha ha ha ! Et le deuxième ?

FLAMINIUS. Il... (*S'étouffe et tousse.*) Fuck, désolé. Pas d'crise ni d'fuite. Il a simplement demandé qu'on l'éloigne de sa famille.

NÉRON. Il avait des enfants ?

TIGELLIN. Un garçon et une fille, je crois. La femme était une étrangère.

VALENTINE. Ils les ont pas laissés vivants, quand même !

FLAMINIUS. Non non, nos gars ont suivi la procédure. Apparemment la petite fille était jolie et a crié comme une folle.

NÉRON, *songeur*. D'autres cadavres...

TIGELLIN. Des futurs traîtres.

NÉRON. Ah, toi aussi... Tu sonnes comme mon démon. Oui, regardez mes amis ce qui arrive à ceux qui se dressent contre l'empire. Nous mourrons, certes, mais seuls quelques rares élus peuvent se flatter de choisir comment ils meurent. (*Il se relève et prend l'une des têtes.*) Dire qu'il y a quelques jours cette tête bouillonnait d'activités et d'ambitions folles... (*Machiavel revient sur scène et fait un signe de la tête à Néron. Avec un certain talent. Comme un acteur.*) Ô tête aux yeux éteints, ô peau ratatinée, ô lèvres gercées, combien vous devez avoir hâte de réintégrer la terre ; la terre ferme et dure dans laquelle les hommes enterrent leurs crimes. Dans ta hâte tu nous as devancés, vilaine tête ; tu as défié Rome l'éternelle, elle t'a chassée de son enceinte, aux portes sacrées d'Orcus. (*Il accote la tête contre son oreille.*) Quoi ? Un secret ? Pour moi ? Bientôt nous serons d'autres à te rejoindre ? Banalité ! Quoi d'autre ? Quoi d'autre ! Dis-moi, dis-moi tête sordide... Chut ! Tu sais quand ? Non ? À chacun son tour ? Fucking tête inutile ! (*Il la jette au loin. Reprend tout de suite son calme.*) Tigellin, ne la laisse pas trop longtemps traîner... (*Silence. Il médite, amusé.*) La

question, Pétrone, n'est pas de savoir si l'homme meurt, mais quand et pourquoi il devra mourir. (*Soupir.*) Flaminius, Tigellin (*en désignant les autres*), arrêtez-les.

TIGELLIN. Gardes !

FLAMINIUS, *en se léchant les doigts*. Gloire à Apollon !

Des gardes emplissent la salle.

LUCAIN. Néron ! Néron ! Lève l'arrestation qui pèse sur mon oncle ou je jure sur les dieux que Rome s'inclinera dans un bain de sang !

NÉRON. Il en dépend de moi... Terpnus et Sporus, suivez-moi.

Il sort, suivi des deux autres, pendant que les convives protestent.

SULPICIUS. Comment ?

PISON. Nous ne faisons que boire ! Au nom de quelle autorité osez-vous...

VALENTINE. Tais-toi crisse de traître !

LUCAIN. Mes excuses, mon oncle.

SÉNÈQUE. Inutile, Lucain. Tu as suivi la ligne que ta conscience t'a imposée. Ton comportement est sans tache.

LUCAIN. Non, nous avons trop parlé.... J'aurais dû m'armer d'audace au lieu de discourir, et tuer...

PÉTRONE. Ne perdez pas foi envers les mots, mes amis. À défaut du droit, la justice sera avec nous. On parlera et le peuple plaidera pour nous.

SÉNÈQUE. Le peuple et le Sénat aiment Néron.

PÉTRONE. Alors Néron écoutera le peuple.

LUCAIN. C'est une blague ? Le peuple nous accusera d'avoir trahi la confiance de l'Empereur, nous lynchera et applaudira nos morts.

PÉTRONE. Peut-être... Il faut savoir rire dans les moments graves. Entretemps, jouons aux pantins en métal.

Les soldats les emportent.

3.

Machiavel et Néron, on ne sait pas où. Bruits de mer.

NÉRON. Où m'amènes-tu, démon ?

MACHIAVEL. Loin des ragots et des complots, loin de l'air délétère de la ville et de cette puanteur nauséabonde qui pèse sur Rome, loin du bruit qui assourdit ton existence. Reste tranquille, Néron, nous approchons. Plus de têtes mortes, plus d'arrestation à l'horizon ! L'heure est à la détente... et à la magie !

NÉRON. J'ai succombé à un élan étrange tout à l'heure. Lucain avait raison : Sénèque ne méritait pas que je l'arrête. Pourquoi à chaque fois que je décide quelque chose, j'ai l'impression de me lancer dans...

MACHIAVEL. Chassez les remords et ils reviennent au galop... Un Empereur ne change pas ses ordres, il se maintient au centre, comme l'onde paisible, inflexible et intouchable.

NÉRON. Et si au lieu d'illuminer ses proches et sa ville il les noie dans l'obscurité de son délire ?

MACHIAVEL. Délire ? C'est ta conscience qui te torture ? Renvoie-la si elle gronde ! Ne la laisse pas déformer l'empreinte de tes souvenirs. Un homme consciencieux n'avance pas en ligne droite, Néron, il s'immobilise, il s'enfonce dans le chagrin et le moindre obstacle le terrasse. Mais l'homme d'action ! L'homme d'action, Néron ! Il fonce ! Et comme pour bien rester immobile, il faut beaucoup se mouvoir...

NÉRON. Pourquoi ces étranges formules ?

MACHIAVEL. Parce qu'en dehors de nos murailles ma langue se délie des strictes lois de la nécessité. Moins de commerce, plus de poésie, comme le dit... je ne sais plus... Gardons les belles formules pour plus tard... C'est

la prérogative des reclus et des isolés de savoir bien parler ; l'homme qui quitte la compagnie des hommes pour respirer l'air vivifiant de la solitude aura toujours plus d'éloquence que vos scribouilleurs de banlieue et de ville.

NÉRON. Je parlais bizarrement plus tôt...

MACHIAVEL. Oui, heureusement que je suis arrivé à l'heure pour ton petit monologue... Pour rien au monde je n'aurais voulu manquer cette démonstration de... mais de quoi donc ? Car tout compte fait c'était très peu conventionnel. Je savais que tu jouais à la versification, mais de là enfreindre les lois sempiternelles de l'art poétique ? Seul un raté ou un génie aurait pu avoir une telle audace.

NÉRON, *en ouvrant son carnet, en citant. Ô tête aux yeux éteints, ô peau déjà ratatinée, ô lèvres gercées* – pourquoi déjà ? Pourquoi ces phrases ont perdu leur charme ?

MACHIAVEL. Parce que vos cris de singe s'évanouissent dans la nuit insondable du temps, à vous, poètes.

NÉRON. Je me demande quelle tournure Lucain aurait donné à ces phrases.

MACHIAVEL. Hmph. Il y aurait mis son excessivité et sa passion coutumières, avec cette intransigeance qui passe pour de l'intelligence aujourd'hui. En citant Stuart Mill ! Les républicains et les âmes libres aiment le verbiage inutile ; rien ne leur plaît plus que d'expliquer fort pompeusement avec des phrases toutes prêtes et sentencieuses pourquoi tous les autres sont des lâches et doivent se taire. Leur moralité se paye de cette censure. (*Imite un républicain dans une longue tirade.*) Allons avançons, avançons jeune Néron, trêve d'envie ! Érichto s'impatiente !

Néron fige.

NÉRON. Érichto ? La sorcière ?

MACHIAVEL. En chair et en bosses, oui – il y a un problème ?

NÉRON. Tu me niaises-tu ? Tu m'amènes dans l'antre d'une sorcière !? Depuis des jours tu m'obliges à la patience, tu évites de répondre à mes questions, tu joues au plaisantin et tu te répands en promesses – Et tout ça pour une estie de fucking sorcière !?

MACHIAVEL. Elle devient sénile et après deux cents ans son corps commence à décrépiter, bon ; mais pour les voyages psychédéliques, elle n'a pas son pareil ! Et puis elle consent à nous aider gratuitement, ce qui, entre nous, est une rare aubaine, parce que d'habitude, pour lui arracher une faveur, à cette guenille, il faut se démener en offrandes exotiques et introuvables : des pieds de serpent, de l'urine de phénix, la crotte d'une licorne – tu vois le genre ? Je crois qu'elle s'est laissé séduire par ton statut. Qui refuserait d'envoûter un Empereur !

NÉRON. Tabarnak !

MACHIAVEL, *à lui-même*. Et le voilà encore qui sacre ; ces Romains sont vulgaires. (*Haut.*) Quoi ? son dernier client était bâtard. De bonne naissance, on peut en convenir, mais d'esprit borné. Sextus Pompée. Tu connais ?

NÉRON, *soudainement intrigué*. Le fils de Pompée ? Le rival de César ? Qu'est-ce qu'il allait faire là ?

MACHIAVEL. Confirmer la mort de son père... Ce que les poètes taisent, par contre, c'est qu'en échange du funeste oracle, Sextus a partagé la couche de l'immonde garce.

NÉRON. Parce qu'ensemble ils ont...

MACHIAVEL. Comme une dinde lubrique, la sorcière l'a farci comme un poulet.

Néron rit.

NÉRON. Et tu me promets qu'un sort moins lugubre m'attend ?

MACHIAVEL. Je le jure ! Tout est arrangé, conclu, entendu.

NÉRON. Tu n'as quand même pas payé à ma place, j'espère ?

MACHIAVEL. Oh non, je suis beaucoup trop laid. Érichto a perdu la vue mais elle n'aime que les jeunes éphèbes. Et contrairement à vous, simples mortels, j'ai des secrets à faire saliver d'envie les sorcières et les Empédocle de ce monde.

NÉRON. Alors pourquoi jouer au maître sorcier et pas tout me confier directement ?

MACHIAVEL. En honnête homme ? À la romaine ? Ah ! Les Romains ont toujours manqué d'imagination. Parfois il faut que l'expérience supplée la parole pour qu'on se fasse une idée juste de ce qui est peut-être vrai... Et puis, ce n'est pas une idée ou une simple connaissance que tu cherches, jeune Néron, mais rien de moins que la zone sans ombre de ton être. Une démonstration logique n'y suffirait pas ; les mathématiciens et les philosophes du monde en seraient incapables ! Archimède, face à une telle énigme, se noierait dans son bain ; et Socrate enfilerait une deuxième cigüe ! Mais le vivre, s'éteindre pour mieux approcher le visage intime de l'universel, se dissoudre dans les méandres de l'infini pour mieux se comprendre, dissiper le mirage des certitudes élémentaires pour tâter l'immuable qui forme l'humus de notre existence, hé-hé... je puis te l'enseigner, moi. D'ailleurs, nous y sommes... Oh, mais avant ! une dernière chose : pas de vulgarité. Érichto déteste les mauvais mots.

NÉRON. Je soignerai ma langue.

MACHIAVEL. Bien, bien... Tu sais, les : fuck, tabarnak, crisse, câlce et ostie, à la longue, ça devient lassant. *(Il s'apprête à rentrer. Se retourne. Avec une moue désapprobatrice.)* Et puis, des Romains qui sacrent en québécois... franchement...

Les deux entrent dans l'antre de la sorcière Érichto. Décor fantastique.

ÉRICHTO, *en travaillant*. Entrez, entrez, nous vous attendions.

MACHIAVEL. Madame, voici...

ÉRICHTO. Tais-toi fantôme, si tu ne veux pas que je te renvoie dans les sphères éthérées d'une imagination moins souveraine ! *(À Néron.)* Entre, mon beau jeune homme, entre...

MACHIAVEL. ... l'Empereur.

ÉRICHTO. Hm. Approche jeune homme, approche !

Néron interroge Machiavel du regard. Machiavel le rassure d'un signe de la tête.

ÉRICHTO. Plus près. Hm.

Elle tâte le corps de l'Empereur, sans gêne.

MACHIAVEL. La marchandise vous satisfait ?

ÉRICHTO. Chut !

Ses mains galopeuses poursuivent.

NÉRON. Non, pas là.

ÉRICHTO. Silence ! Tes mains. Devant.

Elle continue, visiblement amusée, en murmurant des choses incompréhensibles.

MACHIAVEL. Bon, je crois que ça suffit.

ÉRICHTO. Oui, oui. Hé-hé... Jolie stature jeune homme.... Rien qui se démarque, rien hors de la moyenne, mais un bel équilibre... (*À Machiavel.*)
Au premier coup d'œil, on serait porté à croire qu'il se prête à l'art.

NÉRON. J'ai cette ambition.

ÉRICHTO. Quoi, vraiment ?

Elle éclate de rire, s'étouffe.

NÉRON, *agacé*. Continuez à rire et je vous ferai exécuter.

ÉRICHTO. Ah ! Jappe toujours chien d'empereur, tu m'impressionnes pas ! Comme si j'n'avais jamais entendu ces ordres ! Comme si tu étais le premier empereur à me répéter les plates mêmes menaces ! Espèce d'enfant gâté ! Ça se compare à Romulus et ça s'comporte comme un roi...

NÉRON. Je ne suis pas un roi !

ÉRICHTO. Ah ! c'est vrai ! Les rois avaient l'habitude de se débrouiller tout seuls ; aujourd'hui les Empereurs sont à genoux devant la foule, toujours à quêter leur suffrage, à les bercer d'illusions et à les lénifier de propagande. Du pain et des jeux ! Comme si une telle absurdité aurait pu venir de la bouche d'un roi ! Non, tu n'as pas l'autorité d'un roi, jeune Empereur, tu te préoccupes beaucoup trop des foules ! Philistin ! Imbécile ! Troglodyte ! Et ça veut mon aide ? Abuser des femmes et mépriser leur intelligence : c'est tout ce que vous savez faire, vous, Romains. Et vous vous pensez nobles et fiers et braves et intelligents et dignes et sages. Comme si le matin l'Empereur ne chiait pas assez pour remplir les cratères

de la lune ! Comme si dans cinq cents ans ce n'est pas une femme qui allait le sauver, ton mannequin d'Empire !

MACHIAVEL. Ne nous emportons pas, Érichto. Néron vient d'emprisonner des personnes qui lui sont chères, ne l'accable pas d'injures.

ÉRICHTO. Ah oui ? Déjà ? Oui, oui... (*Murmures inaudibles.*) Tes mains te trahissent, jeune homme. Tes lignes s'incurvent en délicates ogives, ton être aspire à l'harmonie mais la vie ne t'a pas encore marqué de son sceau cruel pour que tu te résignes à ton triste devoir.

MACHIAVEL. Assez de chiromancie, vieille crapule ! Si nous avions voulu des prédictions de charlatan, nous serions allés dans une fête foraine.

ÉRICHTO. Charlatan ? C'est toi qui me traites de charlatan, espèce de spectre impotent ! Charlatan ? Et quoi encore ? Je vole en balais ? Je collectionne des citrouilles ? Dis que j'suis un épouvantail juste bon à invoquer des fantômes tant qu'à faire. Âne édenté ! Indigeste dandy !

MACHIAVEL. Paix ! Paix ! Je me rétracte. Mais de grâce : commençons !

ÉRICHTO. Hmph ! (*À Néron.*) Assieds-toi, Néron.

Néron s'assoit. Érichto lui donne des champignons magiques.

ÉRICHTO. Mange ça. (*Néron hésite.*) Si je te voulais du mal je t'aurais déjà ensorcelé en petit phacochère. Et puis Machiavel t'accompagnera.

MACHIAVEL. Moi ? La dernière fois que j'ai fait des hallucinogènes, je chantais des hymnes belliqueux à la gloire de César.

NÉRON. Machiavel ? C'est ainsi que tu t'appelles, démon ?

MACHIAVEL, *susceptible*. Ptahhotep, Chanakya, Shang Yang, Machiavel, François Leclerc – mon nom change au fil des époques, mais je reste l'émanation d'une même force. Votre humble serviteur.

NÉRON. Qui es-tu vraiment ?

MACHIAVEL, *ironique, rapide*. Je suis une force qui, a force de toujours vouloir accomplir le bien, finit par accomplir le mal. (*Pompeux.*) Qui je suis ? Hm. Hmmm. Je suis l'ange protecteur de ceux à qui il incombe l'infortune du pouvoir ; je suis la voix qui déchire le silence, le guide borgne des masses qui se déchaînent. Qui je suis ? Qui je suis... Ha ha ! Je suis la canne sur laquelle les rois et les tyrans s'appuient, le livre où puisent les esprits téméraires ; je suis celui sans qui les Empires, les révoltes et les révolutions s'effondrent, le tremplin qui permet aux hommes d'atteindre les cimes. Je suis... je suis...

ÉRICHTO, *tranchante*. C'est un rêveur et un imbécile.

MACHIAVEL. Vipère ! Sorcière ! (*À Néron, obséquieux.*) Pour vous servir...

ÉRICHTO, *à Machiavel*. Allez assis-toi.

Machiavel grogne et finit par s'asseoir.

MACHIAVEL, *à Érichto*. Le voyage se fera sans embûche ?

ÉRICHTO. Un soldat se bat sans recevoir d'égratignure ? Question idiote. (*Elle frappe Néron.*) Mangez ! Mangez ! Les dieux vous regardent !

Les deux mastiquent leurs champignons. Brouillard.

ÉRICHTO. Maintenant messieurs, fermez les yeux et laissez-vous porter par ma voix ; suivez les détours de ma voix, fixez toute votre attention sur ma voix. Chut... Respirez... Chut... Ne résistez pas, abandonnez-vous aux forces souterraines qui s'emparent de votre corps ; succombez aux forces préconscientes. C'est ça : respirez, ne lutez pas, repoussez la voix impérieuse du monde... Ou...

MACHIAVEL, *en ouvrant un œil*. Érichto, ma mignonne, tu n'aurais pas un bruit de fond pour nous endormir ? Juste comme ça sans rien avec nous assis les yeux fermés, c'est plutôt merdeux ton enchantement.

ÉRICHTO, *en le frappant*. On ferme les yeux !

Puis, fâchée, en grommelant, elle retire une vieille radio d'une pile de débris. Bruits louches.

ÉRICHTO, *comme avant*. Oubliez le monde, disparaissez au monde, quittez-le, ignorez-le, fuyez... Fuyez la tyrannie des impressions sensibles ; fuyez les impitoyables diktats de la raison, fuyez vos souvenirs et l'angoisse de l'avenir, fuyez les images de vos amants, fuyez la beauté éternelle et évanescence du monde... Fuyez Rome, fuyez la rumeur incessante de Rome ; fuyez, ses complots, fuyez sa laideur et sa puanteur nauséabonde, fuyez l'hérésie riante et irrévérencieuse de Rome, fuyez sa morgue sérieuse... Repoussez le dôme du monde, l'infranchissable dôme du haut duquel vous appartenez au monde... Épousez les murmures inaudibles des tréfonds, acceptez leur offrande, plongez dans le monde inconnu, nagez dans le puits sans fond de votre monde intérieur... Chut... C'est ça... Chut...

Elle disparaît. Néron et Machiavel ouvrent leurs yeux. Tout le reste de l'acte prend des airs de magie et de rêve. Les prochains échanges sont menés par d'authentiques apparitions. Libre à chacun de dédoubler les personnages, de leur donner des proportions inusitées, de multiplier les visions cauchemardesques. Le texte ne défendra pas ses impressions de lui-même.

NÉRON. Je me sens...

MACHIAVEL. Malade ? Mal en point ? Euphorique ?

NÉRON. Léger ; terriblement léger. C'est normal ?

MACHIAVEL. C'est bon signe ; au moins la sorcière ne nous a pas floués.

NÉRON. Elle a disparu ? Je m'attendais à plus de...

MACHIAVEL. D'extravagance ? De décorum ? Tu aurais préféré une sorcière en tutu qui agite sa baguette et nous transforme en escargots ?

NÉRON. Mais les récits...

MACHIAVEL. Sornettes fantasques pour enfants débiles ; Médée n'avait pour elle que le brillant de ses hanches.

NÉRON. Tu peux arrêter de m'interrompre, crisse !

MACHIAVEL, *renfrogné*. Hmm, déjà de retour...

Il sort un cure dent et se le met dans la bouche. Néron cherche à s'orienter.

NÉRON. Où nous sommes, au fait ?

MACHIAVEL. Tu n'as pas entendu ? Nulle part. Partout. Au cœur du néant qui te hante...

NÉRON. Crisse, il fait noir.

MACHIAVEL. La lumière viendra à nous. *(Il regarde sa montre.)* Ça ne devrait pas tarder.

Silence.

MACHIAVEL, *impatient, à l'arrière-scène, plus fort*. J'ai dit : ça ne devrait pas tarder ! *(Des bruits.)* Hé hé, tu vois !

NÉRON. Tu entends ?

Rentre Octavie, la première femme de Néron, dont Valentine s'est débarrassée. On ne voit que sa tête, pour l'instant.

NÉRON. Octavie ?

OCTAVIE. C'est toi, Néron ? (*Hostile.*) Tu oses montrer ton visage hypocrite ?

NÉRON. Octavie, comment tu peux être...

OCTAVIE. Devant toi ?

NÉRON, à *Machiavel*, *agité*. C'est vraiment elle ?

MACHIAVEL. Tu es plus qualifié que moi pour le dire : je ne l'ai jamais eue pour femme.

OCTAVIE. Pourquoi tant de surprise, Néron ? Tu me pensais exilée ? Éloignée ? Oui, tes ordres étaient clairs : emportez la future impératrice, loin, très loin des yeux jaloux de la maîtresse de son mari.

NÉRON, à *Machiavel*. Démon, réponds-moi. C'est bien elle ?

MACHIAVEL. Je ne tiens pas à m'inclure dans ce ménage. (*Il se retire un peu.*) Hey oh ! On pourrait pas apporter un banc ? (*On lui apporte un banc.*) Merci. (*À Néron.*) Allez, allez ; nous n'avons pas toute la soirée.

Il sort de sa poche un livre et le feuillette.

NÉRON, à *Machiavel*. Fuck you ! (*À Octavie.*) Octavie... Octavie crois-moi, j'ai essayé de protester, j'ai répété à Valentine que ce n'était pas nécessaire, je lui ai dit...

OCTAVIE. Depuis quand un Empereur qui ne commande pas est-il encore Empereur ?

NÉRON. Non, c'est moi qui ai donné l'ordre, mais à l'époque je croyais...

OCTAVIE. Que j'étais une mauvaise épouse ?

NÉRON. Non, tu n'as rien à te reprocher, nos familles avaient bien vu que je t'aimais et que tu m'aimais....

OCTAVIE. Alors, c'est que j'ai commencé à t'ennuyer ?

NÉRON. Non, oui – fuck. J'étais à peine un homme, le monde s'agenouillait devant moi, on me sollicitait de partout, des cohortes de vierges chantaient mon nom, les soldats se couchaient en saluant César, les oracles promettaient d'une voix un âge d'or et les coffres se remplissaient. Tu voulais un époux, je voulais une épouse ; Rome avait besoin d'un maître Tu n'as jamais entendu sa voix, Octavie : les cris de la foule, les bruits sauvages de la foule. Rome a besoin d'un maître Octavie, le peuple a besoin d'un maître, le peuple a besoin d'un maître qui se dépense en faste et en folies pour elle ; sinon, le chaos ; je devais...

OCTAVIE. Me remplacer par ta concubine ? N'utilise pas les besoins de l'Empire pour justifier la lâcheté de ton crime Néron. C'est toi qui as poussé Eucareus et Anicetus à m'accuser d'adultère. C'est toi qui as nourri la colère de la foule. C'est toi qui as signé le décret qui forçait mon exil sur l'île de Pandataria.

NÉRON, *surpris*. Quel crime ? Quel crime ? (*À Machiavel.*) Quel crime ?

MACHIABEL, *indifférent, en feuilletant son livre*. Je ne tiens pas à interrompre cette prise de bec bourgeoise. Demande à la victime...

NÉRON. À la victime ? (*À Octavie.*) Quel crime ?

OCTAVIE. Tu feins encore l'ignorance ?

Apparitions de bras. On lui a coupée les veines.

NÉRON, *enragé*. Qui t'a fait ça ? Criche qui t'a fait ça ?

OCTAVIE. Tes hommes. Sous tes ordres.

NÉRON. Non ! Non j'avais explicitement demandé de ne pas...

OCTAVIE. Me blesser ? D'exécuter le meurtre en douceur ? De ne pas me faire mal en me tuant ? (*Elle lui montre la cicatrice de sa gorge.*) C'est ma tête que tu voulais ? Une tête qui garderait le silence dans un coin tranquille et qui n'interromprait pas les plaisirs du maître ; un bibelot d'impératrice pour charmer les bonnes familles. Eh bien sais-tu où elle se cache ma tête maintenant Néron ? Dans la chambre de ta maîtresse, enfermée dans un coffre, réservée pour les occasions spéciales, pour le divertissement nauséabond de Valentine, la maîtresse du maître, pleine de putride puanteur!

NÉRON. Valentine aurait... Tu mens ! Tu mens ! (*À Machiavel. Agité.*) Partons !

OCTAVIE. Tu ne t'enfuiras pas d'ici, Néron.

NÉRON. Allons !

OCTAVIE, *en le suivant*. Non tu auras beau te cacher, on ne se dissimule jamais entièrement à soi-même. Écoute, écoute comment tes hommes m'ont violée et m'ont torturée ; écoute le récit de mes dernières heures. Écoute comment on m'a attachée ; écoute comment tour à tour tes hommes ont assouvi leur violence dans le crime ; écoute comment après m'avoir frappée, battue, violée, torturée, fouettée et violée encore tes hommes m'ont coupé les veines, ont mêlé mon sang au leur et au sang de mes veines ; écoute comment toujours insatisfaits et animés d'un instinct bestial tes hommes, pour s'amuser, pour se divertir au nom du maître, m'ont ensuite traînée par les cheveux, traînée par terre dans l'eau de mon sang violé ; écoute comment ils m'ont plongée dans une baignoire d'eau bouillante pour mettre fin à mes souffrances, pour châtier le crime dont tu m'avais rendue coupable, pour laver leur crime mon viol – toujours au nom de Rome, toujours au nom du maître!

NÉRON. Non arrête, non... Je ne voulais pas...

OCTAVIE. Est-ce que je t'ai déjà désobéi ? Est-ce que je n'ai pas exécuté le moindre de tes ordres ? Est-ce que je n'ai pas toujours accouru à ton appel ? Est-ce que je n'ai jamais fait la moindre remarque quand tu t'abandonnais à ta nature indomptable ?

NÉRON. Ma nature indomptable ?

OCTAVIE. Quel sort attend Valentine quand tu jetteras ton dévolu sur une autre ?

NÉRON. Il n'y aura personne d'autre ; Valentine a mon enfant, elle...

OCTAVIE. menteur ! menteur ! Valentine, bientôt, ne sera plus ma rivale mais ma complice dans l'infortune, et sa tête reposera à côté de la mienne.

NÉRON. Jamais !

OCTAVIE. Parce que je serais la seule ? Ô Néron, tu oserais le dire ! menteur ! Hypocrite ! menteur ! Et Doryphore, l'affranchi auquel tu te livrais ? Sa mort a été plus paisible ? Et Rubia, qui honorait son devoir de vestale avant que tu la violes et que tu imites ses cris pour amuser tes convives ? Et Actée, elle aussi ancienne rivale ? Tous les trois démembrés, déchiquetés, punis, violés, torturés, coupables, jugés et exécutés par toi et par toi seulement ; tous les trois jetés dans les eaux boueuses du cloaque maxima, dans la fange de l'oubli, condamnés à flotter dans les égouts, dévorés par les rats pour la seule faiblesse d'avoir satisfait la tienne !

NÉRON. Arrête...

OCTAVIE. Ce n'est pas un Romain qu'on m'a forcée à me marier ; ce n'est pas un maître ; c'est un loup à figure humaine, un prédateur, un débauché guidé par le seul instinct de son sexe, un criminel mené par la courbe cruelle de son plaisir et dévoré par les caprices de son désir, plus bête que la foule

qui bête, toujours en quête de proies, en recherche perpétuelle de proies et de victimes ; un irrassiable monstre de la nature à l'appétit sans fin et au ventre creux d'appétits noirs ; un homme fauve aux crocs qui mordent le ventre de la terre, un goinfre d'injustice et de sexe, un glouton du mal gourmand qui gâte les maîtres – un loup, oui un loup fratricide qui engloutira sa meute, qui m'a engloutie, qui en engloutira d'autres et qui engloutira Rome, qui ouvrira sa grande gueule pour avaler le monde!

NÉRON. Arrête ! Arrête, si tu ne veux pas reperdre ta tête ! (*Alarmé.*) Va-t'en ! Va-t'en !

OCTAVIE. C'est toi qui m'as faite ainsi.

Elle disparaît.

NÉRON. Machiavel ! Machiavel !

MACHIAVEL. Du calme, Néron, du calme ; nous venons de commencer, inutile de s'échauffer. Le pire reste à venir.

NÉRON. Octavie !

MACHIAVEL. Partie pour l'instant ; avec une certaine impolitesse, j'oserais même dire, ce qui n'était pas prévu. Calmons-nous.

NÉRON. Tu l'as entendue ? Elle m'accusait de...

MACHIAVEL. Les confessions ont des vertus thérapeutiques. Comment tu te sens, Néron ?

NÉRON. On l'a vraiment tuée ?

MACHIAVEL. C'est possible... Tu ne te souviens pas d'en avoir donné l'ordre ?

NÉRON. Donner l'ordre ? Non, j'aimais Octavie ! Je n'aurais jamais...

MACHIAVEL. Faisons un effort. (*Avec emphase.*) Tu ne te souviens vraiment pas d'avoir donné l'ordre ?

NÉRON. Crisse, combien de fois je devrai te le répéter ? Non, je n'ai pas.... (*Il s'arrête.*) Attends. (*Il s'en souvient.*) Je...

MACHIAVEL. Seul le temps dissipe le brouillard des cèpes.

NÉRON. Oui, je m'en rappelle... (*Défait.*) Mais pourquoi ? Je buvais, j'avais beaucoup bu. Je me rappelle ramper jusqu'à mon lit, me préparer au sommeil, chasser les esclaves ; j'allais sombrer dans le sommeil mais j'ai entendu des pas, la marche lente et sifflante de... Valentine.

MACHIAVEL. The plot thickens !

NÉRON, *incrédule*. J'aurais tué ma femme ?

MACHIAVEL. Dans quelques siècles, un roi breton fera de ces assassinats sa marque de commerce. Ça te choque ? Tu n'es ni le premier, tu ne seras pas le dernier Néron. Les hommes au pouvoir se plaisent au féminicide.

NÉRON. Ne me compare pas à ce roi ! Mon règne... la comète... Non, tous les oracles confirment qu'avec moi une nouvelle révolution commence ! Je suis Néron, le nouvel Apollon, celui à qui il incombe de porter Rome vers une nouvelle gloire ! Celui qui accomplira le règne de la Justice !

MACHIAVEL. Encore ces maudits oracles... Et cette comète qui file dans le ciel et qui t'excite ? Tu crois qu'on la contraint à se mouvoir ou qu'elle fonce de sa propre force ? Le destin ignore ceux qui traînent Néron. Ton royaume ne t'attend pas, tu dois le construire. Jette aux poubelles les formules poétiques et les équations mathématiques ! Si pour assoir la gloire de ta justice, un peu de sang...

NÉRON. Non, tais-toi ! Tu ne veux pas que je défende la justice ; tu... tu veux que je me transforme en champion du meurtre !

MACHIAVEL, *sardonique*. Parce qu'une transformation serait nécessaire ? Pour l'Empereur, seules importent les lois du maître, jeune homme. Rome a ses exigences, impérieuses et cruelles, oui : des jeux, des jeux, toujours des jeux pour les masses stupides et les artistes qui grognent. Tu as grandi dans les intrigues de palais et les drames du roman familial, je ne te t'apprends rien ; ces artifices te sont connus, tu les prodigues dans la contrainte. Mais pourquoi laisser Rome dicter ta ligne de conduite ? L'âge d'or dont tu te fais l'ardent rêveur n'est pas une matière informe qui s'édifiera d'elle-même, propulsée par une bienveillante et astucieuse nature. L'Histoire, la seule histoire qui compte Néron, la grande Histoire chantée par les poètes et les historiens s'offre à celui seul capable de lui imposer une forme.

NÉRON. Qu'insinues-tu démon ?

MACHIAVEL, *plein de délicate suggestion*. Que les désirs de l'Empereur sont peut-être plus souverains que ceux de la ville éternelle, et qu'il y a une musique du pouvoir.

Un temps.

NÉRON. Et Octavie ?

MACHIAVEL. Elle ? Oh, un accident involontaire, une désagréable erreur. Les César en commettent ; aucun César ne s'en préoccupe. Ces détails indiffèrent les historiens. Tu crois qu'Auguste, le grand Auguste connu pour aimer sa femme Livie, qui ne jurait que par l'honneur de sa femme, tu crois qu'Auguste ne violentait pas ses maîtresses ? Et les jolies Drusilla, Tortilla, Terenrilla, Rufilla, Salvia, une fois épuisées de plaisir, vieillies par les rides de leur sueur, tu crois qu'il ne s'en est jamais débarrassées ? Ah ha ! je vois que mes paroles te troublent !

NÉRON. Non... Non, tu te trompes démon, elles confirment ce que je n'osais pas m'avouer. (*Il réfléchit.*) Comme si je ne savais pas que j'étais moi-même la comète qui déchirerait la voûte céleste ; comme si je ne savais pas qu'il me fallait entraîner Rome dans ma course. Avant même que tu apparaisses Machiavel, Rome, impatiente, se préparait à mon entrée en scène et m'implorait de chanter les promesses de l'avenir.

MACHIAVEL. Bravo ! Bravo ! Continuons. Battons le fer pendant qu'il est encore chaud. Maintenant dites-moi, Néron, mon doux sire, puisque nous en parlons, comment avance l'œuvre qui porte les promesses radieuses de cet avenir ? Depuis le début de cette longue mascarade que nous appelons théâtre tout le monde te voit écrire dans ton carnet. Allez, juste pour voir, montre-nous ce dont tu es capable.

NÉRON, *embarrassé*. Mon œuvre ? Elle... elle avance. (*Susceptible.*) C'est quoi le rapport ?

MACHIAVEL. Et quand aura-t-on l'occasion de voir jouer l'Empereur ? Ce n'est pas moi qui demande, c'est eux. Il manque à cette pièce un peu d'humour.

NÉRON. Bientôt ; bientôt... Attends. Qui, eux ?

MACHIAVEL. Eux, assis dans la salle. Tu ne les vois pas ? Oh, ça ne saurait tarder alors. Et je me trompe ou tu as jeté tes anciens vers ?

NÉRON. Oui...

MACHIAVEL. Et tu as déjà trouvé un nouveau sujet ?

NÉRON. C'est-à-dire que...

MACHIAVEL. Pourquoi ne pas me montrer le petit carnet que tu trimbales dans tes poches, pour me donner un avant-goût du plaisir qui nous attend.

Il s'approche, le fouille et lui enlève.

NÉRON. Redonne-le-moi !

MACHIAVEL, *en le feuilletant*. Pour un *Opus magnum* en effet, on ne saurait mieux créer : que des pages blanches !

NÉRON. Câlce, redonne-le-moi !

De manière impromptue, deux Augustians rentrent sur scène, visiblement confus.

AUGUSTIAN, *timide*. C'est ici pour le chant de...

MACHIAVEL. Plus tard ! Plus tard ! (*Ils sortent. À lui-même.*) Un moment d'inadvertance, un seul moment et tout s'écroule. (*Il remet à Néron son carnet, ennuyé.*) Manquerais-tu d'inspiration Néron ?

NÉRON. Non ! Je... (*Soupir.*) Oui, je ne parviens plus à écrire... Les images perdent leur charme quand je les couche sur le papier.

MACHIAVEL. Syndrome de la page blanche. Même le vieux Sénèque connaît.

NÉRON. Mais Sénèque a écrit de bonnes pièces, dont Rome célèbrera la pérennité au fil des siècles. Sénèque a du génie ; Lucain a du génie ; Pétrone a du génie ; même Terpnus, cet artiste raté, ce vaurien, ce plaisantin, ce nigaud de joueur de lyre, je le sens, a aussi du génie. Mais moi...

MACHIAVEL. Chacun a son génie, Néron ; l'art consiste à se pencher sur sa nature et à le trouver.

NÉRON, *troublé*. Oui ; oui, peut-être.

MACHIAVEL. Et puis on exagère terriblement les mérites des poètes. Dit-on le siècle de Virgile au lieu de dire le siècle d'Auguste ? Thucydide, pour parler d'Athènes, ne ferait pas l'éloge de Périclès ? Penses-tu vraiment que la réputation d'un Lucain surpassera la tienne ? Les artistes sont de petits

plaisantins qui aiment se tripoter les parties intimes. Il faut les laisser folâtrer pour épater la galerie des esprits ennuyés du futur. Le pouvoir n'est pas en leurs mains mais dans les tiennes.

NÉRON, *de plus en plus joyeux à mesure qu'il se convainc des paroles du démon*. Oui, tu as raison. Tu as raison, démon ! C'est à moi et non pas à eux de définir ce siècle ! C'est à moi qu'il revient de sortir Rome de l'informe et de la pétrir dans le moule d'une nouvelle ère ! (*Retombe dans le doute.*) Mais l'architecte n'érige pas à l'aveugle, il ne dépense pas inutilement ses ressources. Que faire si, quand je prends la plume, l'impulsion me manque ?

MACHIAVEL, *moqueur*. Oui que faire ?

NÉRON, *insulté*. Tu te moques ?

MACHIAVEL. Au contraire, j'admire que tu te sois laissé tenter par les plates analogies de métier toi aussi. Je t'ai en affection et je veux bien t'aider, si tu consens te prêter une seconde fois à notre petit jeu.

NÉRON. D'autres fantômes ? Je veux pas revoir Octavie.

MACHIAVEL. Octavie ? Ha ! Elle ne t'a jamais connu. Même dans vos moments d'intimité, elle n'approchait que la surface de ton être. Rien de plus trompeur que le sexe pour s'affranchir des barrières de la chair ! Le sexe rend impotent ; ces souvenirs ne feront pas avancer notre cause. (*Il tousse. Théâtral.*) Ce que tu cherches, Néron, c'est la semence sacrée qui git dans ton néant corporel ; la parcelle d'infinitude enfouie dans les substrats de ta matière grise ; l'impulsion cupide, la lanterne avec laquelle tu éclaireras la nuit qui ébranle l'éclat de ta ville. Ce dont tu as besoin Néron ce n'est pas de femme, mais de la femme qui précédait toutes les femmes, celle qui, pour les hommes, ne peut-être que la seule femme. Ce dont tu as besoin Néron c'est de...

NÉRON, *apeuré*. Ma mère !

Agrippine, sévère, est rentrée lentement sur scène. Il faut imaginer ici plus qu'une seule Agrippine qui se partagent les répliques.

MACHIAVEL, *en la saluant*. Agrippine. Ponctuelle, contrairement à l'autre. Je finissais de t'annoncer.

NÉRON, *terrorisé*. Ma mère...

AGRIPPINE. Ta mère oui, revenue des eaux boueuses où tu l'as noyée pour éviter qu'on t'y jette. (*À Machiavel.*) Laisse-nous Machiavel, nous avons à parler à notre fils.

MACHIAVEL. Je crains que je ne puisse disparaître.

AGRIPPINE. Fais-toi invisible alors.

MACHIAVEL. Je serai là, assis sur le banc, tapi dans l'ombre. Ne l'abîme pas trop.

Il se place en retrait et lis son livre, prends des notes. Des gens de l'arrière-scène viendront lui demander des conseils.

NÉRON, *très mal à l'aise*. Mère...

AGRIPPINE. Silence Néron, nous n'avons pas beaucoup de temps et j'ai des choses pressantes à te dire.

NÉRON. Mère... Je ne voulais pas ; j'ai cédé à la pression de....

AGRIPPINE. Sottises ! Tais-toi, enfant stupide. Tu crois que j'ai quitté la tranquillité morte de la mer pour te sermonner ou pleurer sur de vagues excuses ? Après les poisons, les serpents et les assassins, tu crois que saboter mon navire ait pu me surprendre ? (*Douces. Ensemble.*) Nous savions, Néron ; nous avons toujours su que tu nous tuerais.

NÉRON. Quoi – non, impossible ! Co-comment ?

AGRIPPINE. Sénèque me détestait mais je restais la mère de son précieux pupille.

NÉRON. Sénèque ? Sénèque ! Mais il est celui qui...

AGRIPPINE. T'a suggéré le plan, je sais. Et qui a rédigé mon allocution funèbre.

NÉRON. Mais c'est un crisse de fourbe !

AGRIPPINE. Non c'est un homme que j'ai détesté et qui nous aime. Écoute-moi Néron, le temps presse. Rome est en grand danger. Une nuit, le règne immuable d'une nuit terrible menace d'englober et d'éteindre à jamais ce qui nous revient de droit. Notre famille, la dynastie légendaire des Julio-Claudiens est au bord du gouffre et nous devons repousser ses obsèques.

NÉRON, *dépassé*. Au bord du gouffre ?

AGRIPPINE. À un pas de l'extinction, à un doigt de la catastrophe si tu ne m'écoutes pas et tu n'agis pas de tout suite.

NÉRON, *confus*. Mais l'âge d'or ; la comète ?

AGRIPPINE. Elle s'abattrait comme un météore et détruirait notre ville, ta ville. Ne me regarde pas comme ça avec la bouche ouverte tu as l'air stupide. Tu ne comprends pas ? Je ne t'aurais donc rien enseigné ? (*À Machiavel.*) Tu ne lui apprends rien ?

MACHIAVEL. Il est borné et hypersensible comme une mule entêtée, ce qui me complique la tâche...

AGRIPPINE. Peu importe. Néron, ouvre grand tes oreilles ! L'âge d'or, la révolution, la pluie de fleurs et de miel, l'éclat des triomphes, les danses

lascives, les cris égayés des soldats, le sourire gras de tes sujets et de tes esclaves, les sifflements avarés des affranchis, les fontaines d'or, la musique incessante, la joie populaire, la joie démentielle sans frein et laide de la populace, l'extase répugnante et carnassière de la populace, de la populace pleine de contraste du même, de la populace qui se dépense pour échapper à la diversité du même – tout Néron : l'âge d'or, la félicité éternelle, le bonheur, les promesses colorées des augures, la prospérité de nos coffres, la paix romaine, surtout la paix romaine, le calme ivre qui s'insinuera dans les conversations, la tranquillité repue de ceux et celles qui s'affaissent grisés dans l'indolence – tout, oui, tout conspire et ne peut que précipiter ta perte. Non tais-toi et écoute-nous pour une fois. Depuis que notre sort s'est attaché à celui de Rome, il incombe à notre famille d'avancer la cause de l'Empire, de veiller au règne de la discipline romaine et de protéger et de faire avancer le legs de la loi romaine. Le salut de Rome, notre salut Néron, repose dans la grandeur de la mission dont l'histoire nous a investi, et notre sagesse a toujours consisté à militer en faveur de cette grandeur.

NÉRON. Mais la paix...

AGRIPPINE. La paix, ce n'est pas la grandeur, mais son contraire ; ce n'est ni un triomphe ni un cadeau des dieux mais le début implacable d'un déclin, le début de la chute sans retour dans l'arc descendant du cycle implacable de l'éternel retour. La paix marque l'entrée de l'Empire dans l'ère de l'obsolète, dans l'obsolescence complète du corps ; la paix finit et ne peut que finir par nier la pensée et les corps. Car la vie, comme l'Empire, comme l'État romain lui-même, Néron, est principe de mouvement, a besoin de bouger, est contraint de se mouvoir et de s'épandre si elle veut un jour atteindre la plénitude, s'abandonne dans la recherche sans fin de la plénitude, la repousse, la repousse continuellement avec l'intuition sublime qu'elle n'y arrivera jamais et qu'elle ne doit pas y arriver, que du moment

qu'elle y arrive une nuit sombre et sans étoiles se refermera sur l'horizon de son destin, et que s'il fait bon de vivre dans le noir velours de cette nuit sans ambition, c'est seulement parce que l'aveugle ne peut pas se voir mourir.

NÉRON, à *lui-même*. Rome, mon règne – aveugles ?

AGRIPPINE. Si tu te prélasses dans l'abêtissement du contentement, oui. Si tu crois ramener la beauté glauque des jours lisses de Saturne, oui. Si tu perds de vue la connaissance primordiale qui permet à Rome de se maintenir au centre du monde, oui.

NÉRON. Assez ! Mère, je t'en prie, assez.

AGRIPPINE. Pour que tu retombes dans cette transe méditative ? L'heure n'est pas à l'inaction mais à la guerre. Rome a soif de batailles, mon fils, et attend impatiemment qu'un homme la mène en guerre !

NÉRON. Non, j'ai promis au peuple que je fermerais les portes du temple de Janus. J'ai déjà assez tué. (*Agité.*) J'ai promis !

AGRIPPINE. Fermer les portes du temple de Janus, c'est offrir notre famille et Rome en holocauste à l'arc des trois Hécate. Rome a besoin de sang, Néron. Pour survivre, pour repousser la fin inévitable qui la guette, pour échapper à la mort, Rome a besoin de sang. Le peuple a soif de sang. Pour s'amuser, pour se distraire, pour qu'il oublie la fragilité de sa propre condition, le peuple a soif de sang. La paix ? Un désert aride, un lac qui se dessèche. Une fois ses mérites chantés, vers quel ennemi tu penses que la populace se tournera ? Une fois qu'elle comprendra qu'avant d'être à Rome il lui importe d'être utile à elle-même, qui maintiendra sa foi en elle-même, qui lui rappellera qu'il faut se nier soi-même pour participer à l'éclipse d'un plus grand vouloir, au pouvoir solaire ? Car l'homme de bien qui révèle au peuple sa condition, Néron, celui qui brise son unité mais qui tient encore

à ce qu'on le révère devient nécessairement l'ennemi du peuple qu'il vient d'aider. Tu cherches le cœur du sentier rauque de l'inspiration ? Tu veux laisser ta marque sur le siècle ? Reste son maître. Tu veux ta place parmi les étoiles du zodiaque ? Dompte-le, flatte son instinct grégaire, trompe-le avec des mensonges, invente-toi un passé, fabrique-toi une identité au goût du jour, s'il le faut ; fouette-le avec de nouveaux ordres, précède-le dans son éboulement naturel, mais assure-toi de toujours rester la source inaltérable à laquelle la foule s'abreuve – deviens son guide indispensable, l'auréole autour de laquelle le monde gravite, le prophète armé de Mavors !

Un temps.

NÉRON. Et si je refuse ?

AGRIPPINE. Si tu refuses ? Alors c'est toi qu'on noiera, et un vent violent emportera Rome à la dérive contre les massifs de l'anarchie et de la ruine. Plus rien ne ralentira la marche du fer qui nous gruge. *(Elle soupire, glisse sa main sur le visage de son fils.)* Ô Néron, pourquoi tu crois que je me suis résignée à mourir dans le sel de la mer ? *(Elle s'approche, cherche à l'embrasser, mais il recule, perturbé.)* Où se cache l'enfant que nous avons fait homme ? Dans notre couche, étendus, après nos tremblements, que sont devenues les promesses que tu me jurais ?

NÉRON, *comme ensorcelé.* J'ai oublié ces paroles. Je les ai enfouies dans les profondeurs, avec ton souvenir.

AGRIPPINE. Redis-les. Pour moi. Pour nous. Pour ta mère.

NÉRON. Non.

AGRIPPINE. Si ce n'est pas pour moi alors fais-le pour Rome.

NÉRON, *bas.* Ces vastes mondes qui demeurent toujours hors d'atteinte...
Si je le pouvais, j'annexerais les planètes.

Il hésite, saisit brusquement Agrippine et l'embrasse. Un temps.

MACHIAVEL, *dégoûté*. Les Romains et l'inceste... Même papa Freud s'en serait lassé. *(Il range son petit livre et d'un signe il demande à Agrippine s'ils ont fini. Agrippine opine de la tête. Après avoir toussé à plusieurs reprises.)* Allons jeune Empereur, le temps presse.

NÉRON, *à Agrippine*. Non reste.

AGRIPPINE. Je dois partir. Écoute Machiavel, il y a encore beaucoup de choses à t'apprendre.

NÉRON. Ne pars pas.

AGRIPPINE, *avec regret*. Si jeune... Même après m'avoir tuée, tu restes si jeune. Rome t'attend, mon fils. Abandonne les velléités artistiques qui te préoccupent et songe à dominer les peuples avant qu'elle ne t'abandonne.

Elle sort. Un temps.

NÉRON, *capricieux*. Fais-la revenir !

MACHIAVEL. Je crains que ce ne soit pas de mon pouvoir.

NÉRON. Crisse de menteur, tout le monde t'obéit ici ! Fais-la revenir !

MACHIAVEL. Ta mère est repartie, Néron.

NÉRON. Fuck ! Câlise de tabarnak ! Fuck !

Il crie, d'impuissance.

MACHIAVEL. Crier ne changera rien, jeune Néron.

NÉRON. Tais-toi Machiavel sinon j'te tue !

MACHIAVEL. Des menaces, toujours des menaces. Ah si seulement tu étais né deux millénaires plus tard, Néron... que de prouesses ! Tu aurais

pu donner un visage à l'inquisition. – Tu as de belles ressources de rage, jeune Empereur, pourquoi les gaspiller ?

NÉRON. Ramène-moi à Rome, et tu verras à quelles fins j'utiliserai ma rage.

MACHIAVEL. Bien, bien, le rêve commence à faire effet ; nous achevons. Dès l'aurore tu retrouveras Rome indocile et avide. Mais avant...

NÉRON. Quoi encore ? Un autre fucking fantôme ?

MACHIAVEL. Mieux : un défi.

Il tape des mains. Musique guerrière. Une vieille et une jeune druidesse s'avancent lentement en chantant des incantations. Boudicca, ensanglantée, une hache à la main, un étendard romain dans l'autre, le visage tatoué, avance, en chef victorieuse, suivie d'un géant. L'homme immense tire un chariot, rempli de sacs bruns ficelés et tâchés de sang. Boudicca, fière, s'avance vers Néron, jette l'étendard aux pieds et crache au sol.

NÉRON, surpris, puis en contrôle de ses émotions. The fuck ? C'est quoi ça ?

MACHIAVEL. Un avant-goût des jours à venir. Une sorte de propédeutique si tu veux. Le tout est terriblement didactique, mais nécessaire. N'aie pas peur, tu ne peux pas mourir ici.

D'un geste, Boudicca ordonne au géant d'apporter les sacs à l'Empereur. Il s'exécute. Néron se penche et ouvre un des sacs. Des têtes roulent au sol.

BOUDICCA. Un cadeau, pour l'enfant roi qui règne sur Rome.

NÉRON. Elle parle de moi ?

MACHIAVEL. Elle parle de toi.

NÉRON. Et je dois faire quoi ? Lui donner des fleurs ? (*Pas de réponse. À Boudicca, convaincant dans son rôle d'empereur, hautain.*) Et vous êtes ? Peu importe. Vous savez comment Rome punit ceux qui se dressent contre sa loi ? Vous savez comment elle venge ses morts ? Pour chaque tête comptée dans les sacs elle coupera....

BOUDICCA. Tsk. Tu crois m'apeurer petit roi ? Rome n'a pas de loi. Rome ne connaît pas de loi, pas de justice. Elle piétine ceux qui la critiquent. Le soldat romain ne connaît pas de loi. Il suit les ordres du maître, et la seule loi du maître est la loi du glaive. Le soldat se pense le maître quand il tient son glaive. Il tue et il viole au nom du maître, il terrorise et persécute au nom du maître, il soumet et humilie au nom du maître. Toujours à la pointe d'un glaive.

NÉRON. Rome soumet les éléments perturbateurs qui dérangent l'ordre public et qui refusent sa paix. Seul un barbare oserait...

BOUDICCA. Défendre sa liberté ? Couper le bras qui tient la loi qu'on veut lui enfoncer dans la gorge ? La liberté, pour toi, n'est qu'un mot qui se défend avec d'autres mots, tu n'as jamais eu à souffrir de ses manques. Nous avons trouvé notre liberté dans les bois, Romain, vous avez cueilli la vôtre en annihilant celles des peuples libres. Ne me traite pas de barbare quand au nom de l'ordre tu ne sèmes que la destruction.

NÉRON. Les mêmes peuples libres qui nous supplient de faire commerce avec nous ? Les mêmes peuples libres qui nous demandent de les défendre contre les razzias sauvages des Vandales ? Les peuples libres qui s'intègrent à la culture romaine et chantent le nom de l'empereur avec celui de leurs dieux ? Rome serait-elle cruelle au point qu'elle admette la liberté de culte et qu'elle laisse les affranchis accumuler d'immenses fortunes ? César n'a pas conquis la Gaule, il l'a protégée, et depuis, la Gaule n'a jamais autant prospéré et n'a jamais autant aimé César.

BOUDICCA. César ? (*Au géant.*) Le chauve ? (*Le géant opine de la tête.*
À Néron, goguenarde.) Nous connaissons ce César. Lui aussi répétait à qui
voulait l'entendre qu'il apportait la paix et jouait aux soldats. Nous l'avons
repoussé dans l'eau de la mer pour lui laver la bouche.

NÉRON, à *Machiavel*. Des Bretons ?

MACHIAVEL. Tu as devant toi Boudicca, reine de la tribu des Iceni, de la
région du Norfolk, en pays celte.

NÉRON. Boudicca ? Celle qui mène une rébellion au nord ?

MACHIAVEL. Son sosie, à tout le moins. Elle était toute seule à l'arrière-
scène à attendre qu'on la convoque. Je ne la trouvais pas assez pittoresque
alors je l'ai flanquée d'un peu de folklore. Ça te plaît ? J'ai songé à rajouter
quelques animaux, mais pour des questions de logistique et à cause de la
PETA, il valait mieux abandonner. Vous les Romains vous croyez que les
druides sont...

NÉRON, à *Machiavel*. Tais-toi. À *Boudicca*. Tigellin m'a parlé de toi.

BOUDICCA. Ton nom aussi est maudit par ici, petit roi.

NÉRON. Et vous espérez ralentir la marche de Rome ? Hmph ! Comme si
une troupe de fucking pestiférés en lambeaux avait une chance de
trionpher contre mes troupes.

BOUDICCA. De tes soldats, tu crois que je n'en tuerai pas d'autres ? Notre
force ne vient pas de notre nombre.

NÉRON. En guerre seul compte le nombre. Je vous ferai massacrer si vous
ne déposez pas les armes.

BOUDICCA. Mourir ne nous n'effraie pas. Nous avons déjà perdu nos
proches.

NÉRON. Vous risqueriez l'extinction ?

BOUDICCA. Mon cœur s'est éteint quand j'ai vu Rome ravager et assassiner le corps de mes deux filles. Vaut mieux disparaître que vivre de manière servile.

NÉRON, à *Machiavel*. Elle m'agace. Ça se tue un fantôme ?

MACHIAVEL, *enjoué*. Tuer ? Oui, oui ! Rien de plus facile ! Mais la diplomatie ?

Silence.

NÉRON, *résolu*. Fuck la diplomatie !

MACHIAVEL, *comme s'il avait atteint son objectif*. Bien ; bien bien bien bien !

Il tape des mains. Des Augustians, menés par Flaminus, surgissent des deux côtés de la scène et encerclent le groupe de rebelles. On conçoit les possibilités qui s'offrent à la mise en scène. Ces soldats peuvent ressembler à des difformités métalliques (des hommes métalliques) ou être accompagnés par des jacquemarts tordus ou n'importe quelle machine anthropomorphe.

NÉRON. Et maintenant ?

MACHIAVEL. Écoute et observe ce que peut la force.

Machiavel se dirige vers le fond de la scène, où sont apparus, en hauteur, un tabouret et un lutrin. Il sort une baguette de chef d'orchestre.

MACHIAVEL, *en tapant le lutrin, aux Augustians*. Allez les enfants, comme on a pratiqué ; c'est le moment de faire beaucoup de bruits pour réveiller les vieux qui dorment. (*Silence. Mouvement de bras. Let it go de*

Frozen. Surprise générale.) Non, non ! Assez ! Désolé... Bon allez. Un, deux, trois...

Commence un ballet mécanique. Quelque chose entre le deuxième mouvement de la 9^e Symphonie de Bruckner et la deuxième partie du 8^e Quatuor à cordes de Chostakovitch. Peuvent tomber des bannières de Néron en chef totalitaire à gauche et à droite. Encore une fois : le texte ne se défendra pas tout seul. Une certaine réserve m'empêche de parfaitement délimiter les détails de la mise en scène, mais entre de bonnes mains ce passage prendrait des allures de spectacle imposant et un peu terrifiant.

LES AUGUSTIANS, en chœur, fort, brandissant leurs armes et en refermant le cercle, dans une sorte de danse qui s'accélère et devient plus violente au fil des chants.

Vive Néron ! Vive Néron ! Vive Néron !

Rome invincible !

Morts à ses ennemis !

Mort aux traîtres !

Vive Néron ! Vive Néron ! Vive Néron !

BOUDICCA. Tes soldats ne me font pas peur petit roi. Tue-moi, attache mon corps à un poteau et trimbale-moi dans les rues de Rome comme la reine égyptienne, si tu le veux, mais jamais tu ne parviendras à effacer le souvenir de ma révolte.

LES AUGUSTIANS. Vive Néron ! Vive Néron ! Vive Néron !

Mort à la dissidence !

Triomphe du glaive !

L'Empereur, immortel !

Vive Néron ! Vive Néron ! Vive Néron !

BOUDICCA. D'autres après moi se révolteront. L'Empire peut remporter victoire après victoire, les peuples libres continueront à se soulever. Personne ne taira nos cris.

NÉRON. Ça reste à voir.

LES AUGUSTIANS. Vive Néron ! Vive Néron ! Vive Néron !

Triomphe de glaive !

Silence du Monde !

Victoire de l'Empire !

Vive Néron ! Vive Néron ! Vive Néron !

Des soldats emportent les deux druidesses.

BOUDICCA. Et après avoir versé des rivières de sang, que feras-tu petit roi ? Après avoir offert à la terre les familles de la liberté et le corps de tes soldats, la chair même de ton propre Empire ? D'autres batailles ? Mèneras-tu une guerre contre tes dieux ? Rome aime ses empereurs, mais elle déteste les fous.

NÉRON. Rome aime qu'on la guide.

LES AUGUSTIANS. Vive Néron ! Vive Néron ! Vive Néron !

Mort aux faibles !

Mort aux intrus !

Vive la furie !

Vive Néron ! Vive Néron ! Vive Néron !

BOUDICCA. Ton règne connaîtra la mort, petit roi. Tu mourras ; tu édifieras des statues à ton image mais ton corps et ton souvenir mourront. Rome connaîtra aussi la mort. Les cités sont comme les hommes, aucune n'est immortelle, toutes s'effondrent et s'inclinent devant l'implacable mort. Pour l'instant tu brilles petit roi, mais une nuit impavide attend le déclin de ton soleil.

NÉRON. Je suis Néron Apollon, le dieu du soleil.

LES AUGUSTIANS. Vive Néron ! Vive Néron ! Vive Néron !

Des soldats emportent le géant.

BOUDICCA. Et de la nuit, du néant de la nuit éternelle qui suivra la mort de Rome émergera à nouveau une voix, une voix arrachée de la noirceur primaire qui assourdira le monde, une voix matérielle qui entraînera avec elle la contingence du monde et animera la matière morte du monde. Et cette voix, petit roi, sera le chant de la liberté.

LES AUGUSTIANS. Vive Néron ! Vive Néron ! Vive Néron !

BOUDICCA. Une nouvelle liberté balayera le souvenir amer des Empires, de nouveaux peuples lui rendront hommage et la protégeront, des poètes et des bardes lui chanteront de nouveaux hymnes immortels ; la nature, les dieux de la nature, en hommage, la feront couler dans les rivières et porter sur les ailes des oiseaux, invincible comme la vie elle-même ; la mort ne pourra que la freiner, et les femmes et les hommes, désormais sans entraves, comme la lance qui perce l'air, plongeront dans la terre sombre pour mieux se relever.

LES AUGUSTIANS. Vive Néron ! Vive Néron ! Vive Néron !

BOUDICCA. Et maintenant, tu te tais, petit roi, tu te réfugies dans la petitesse du silence des lâches et dans les plis du mutisme de l'abjection creuse, retranché et reclus dans la haine noire de ceux qui veulent taire les autres ; les mots te manquent et les paroles te glissent entre les doigts – oui, tu tais, et j'entends la rage des paroles qui t'échappent, la colère muette du bréviaire de la haine !

LES AUGUSTIANS. Vive Néron ! Vive Néron ! Vive Néron !

Victoire de l'Empire !

Éternité de la haine !

Mort au bruit !

Éternité du silence !

Vive Néron ! Vive Néron ! Vive Néron !

Silence. Un temps.

NÉRON, *sombre, en fixant Boudicca, saisie par des Augustians.* Emportez-la.

LES AUGUSTIANS, *en sortant avec Boudicca.* Vive Néron ! Vive Néron !

Triomphe de la force !

Ubiquité de la force !

Vive le glaive !

Vive la mort !

Vive Néron ! Vive Néron ! Vive Néron !

Silence. Un temps.

NÉRON, *exténué.* Nous avons terminé ?

MACHIAVEL, *en s'épongeant le front.* À me fier à la lueur sinistre de tes yeux, je crois oui. Épuisé ?

NÉRON, *agacé.* Mais pourquoi elle hurlait au nom de la liberté, cette sauvage ?

MACHIAVEL, *moqueur.* Oui, il faut prendre soin de ne jamais mugir une belle idée.

NÉRON, *sur la même lancée.* Comme si Rome n'était pas la plus belle cité du monde.

MACHIAVEL, *même ton*. Un peu plus elle nous tyrannisait... Tu as failli être *cancelled*.

NÉRON. Tu l'imagines raser la ville ? Rome entière. L'universelle Rome. Pour quelques meurtres !

MACHIAVEL. Vaut mieux se protéger contre de telles critiques. Le fanatisme gangrène les esprits comme une vigne rampante.

NÉRON, *songeur*. Oui, oui... *En soupirant*. Pourquoi tant de détours démon ?

MACHIAVEL. Une démonstration n'aurait pas suffi. Les grandes convictions naissent du ressort de l'expérience, pas des fruits de la logique.

NÉRON. Mais les fantômes, les visions du passé, cette Boudicca... Était-ce bien nécessaire ?

MACHIAVEL. Tu aurais voulu qu'on t'imprime une brochure ou qu'on te projette un film ?

NÉRON. Un film ?

MACHIAVEL. Un anachronisme, mon erreur ; je divague.

NÉRON. Oui, ramène-moi à Rome.

MACHIAVEL. Bien. Ainsi s'achève notre rêve et, je le crains, notre collaboration.

NÉRON, *inquiet*. Que veux-tu dire notre collaboration ? Tu pars ?

MACHIAVEL. Ailleurs ; mais je reviendrai Néron.

NÉRON. Mais dis-moi, tu pars où ?

MACHIAVEL. Loin, très loin parcourir les siècles ; secourir, comme toi, les esprits forts qui se désistent, et lutter pour la cause humaine contre la tombe froide du monde.

NÉRON. Tu me fucking niaises ? (*Silence de Machiavel.*) Et ton retour ? À quand ?

MACHIAVEL. En guise d'adieu, à la toute fin, pour célébrer ton triomphe, après le feu du grand soir. (*En montrant son petit livre.*) C'est écrit ici.

NÉRON. Pourquoi au dernier moment, tu ne peux pas t'empêcher de parler en énigme ?

MACHIAVEL. Un autre truc de prestidigitateur. Enchaînez les formules vagues et l'avenir fera de vous un prophète. – Je le disais sans joie... Ils sont des légions d'acteurs à m'attendre Néron. Je n'ai pas le choix, il en va de l'avenir du théâtre.

NÉRON. Non attends, tout va trop vite, ne pars pas démon ! Tu ne cesses de parler de théâtre.

MACHIAVEL. Tu n'es pas seul, jeune Empereur. Le vrai théâtre n'est pas celui que tu écris dans ton carnet. Tout ça te viendra plus tard... Deux derniers mots César, avant que je te quitte.

NÉRON. Ne pars pas. Je suis calme avec toi, je...

MACHIAVEL. Enfantillages ! La tranquillité que tu réclames ne sied qu'aux plantes et aux imbéciles ; le bonheur auquel tu aspires t'était interdit d'avance. Un bon maître ne se repose pas, même quand ses ennemis dorment. Mais les tiens s'agitent, Néron ! Enfin, passons aux conseils.

NÉRON. Non att...

MACHIAVEL. Silence ! L'histoire aime les grands scélérats, elle vénère les grands assassins.

NÉRON. C'est tout ? Et après ?

MACHIAVEL. Les dieux aussi meurent. (*D'un geste de la main.*) Tout ça, autour, la scène, moi, toi et les autres personnages, tout s'oublie, Néron... et se répète.

NÉRON. Mais c'est crissement vague !

MACHIAVEL. Nous arrivons à l'entracte ; on me reprocherait d'en dire davantage. Prêt pour le retour ?

NÉRON, *résigné*. Ramène-moi à Rome, Machiavel.

Du haut de la tour de Mécène, en pleine nuit. Néron, en uniforme, des rides d'insomnie au visage, plus âgé, fier, l'œil tranquille et plein d'ironie, regarde Rome brûler à la télévision, sur plusieurs écrans géants, assis dans son salon. À gauche et à droite des tableaux de Boccioni et de Crali, des fauteuils à oreilles, un bar à alcool ; au sol un tapis. On pourrait déjà le soupçonner d'ivresse. Terpnus, en DJ, exténué, s'apprête à le rejoindre. À partir de maintenant tous les personnages sont habillés de manière moderne.

TERPNUS, *fatigué*. Quatre jours qu'il nous traîne comme une cour ambulante et qu'il regarde les flammes. Rome brûle, ses maisons s'effondrent, partout des cris montent au ciel et implorent son aide, et lui s'isole et se délecte de leur misère, boit du vin à leur souffrance, répète qu'on l'aime et célèbre le massacre dans sa tour d'ivoire. Et moi, triple lâche parmi les lâches, je l'accompagne, j'obéis au moindre de ses ordres, je souris à son sourire cruel, comme un ami, comme le chien qui imite son maître, et je joue de la musique pour ne pas entendre les crépitements d'horreur. Depuis cette soirée maudite, un vent mauvais s'est abattu sur notre ville. On anticipait l'orage ; mais une pluie de feu ? Un torrent de flamme ? Qui aurait pu le prévoir ? Les dieux ne se battaient-ils pas pour nous ? Les scientifiques promettaient encore mille ans de faste et de joie à l'Empire. Charlatans ! Utopistes ! menteurs ! Où se cachent vos oracles pendant que Rome brûle ? Où se cache votre démente comète ? Dans votre hybris vous avez mélangé les signes ; par votre faute, ma musique a maintenant un goût de cendre... Apollon, pourquoi as-tu laissé ta lyre pour faire vibrer ton arc ? Regarde comme tes enfants souffrent ! Et vous dieux qui n'existent pas, et vous ancêtres divins, et toi Énée, pourquoi laissez-vous

le dernier représentant de cette race dégénérée avilir l'image sublime de votre légende ? Ô ma douce Pétunia, retrouverai-je la chaleur de ton corps avant que Rome s'effondre ? Tes oreilles pourront-elles encore se délecter de mes chants ? Tes yeux pourront-ils encore se ravir à la vue de mon... de mon... Et ton nez ! Quand reverrai-je ce nez ! Et ta bouche pleine d'injures ! Et tes pieds ! Ô Pétunia, pourquoi je ne t'ai jamais dit que j'aimais bien tes pieds affreux ! En revanche... que tous tes amants puissent périr !

NÉRON. Tu es en retard, Terpnus. C'est la deuxième fois. Tâche de ne plus recommencer si tu ne veux pas rejoindre les flammes ; d'accord ?

TERPNUS. Mes excuses à l'Empereur, milles excuses. (*À lui-même.*) Oui j'arrive Néron, je me hâte, j'accours, je m'installe, ne me jette pas en prison avec les autres ; ou plutôt tue-moi avec les autres, enferme-moi avec les artistes de ton Empire, facilite ma main à la trahison – n'importe quoi ; mais ne me force pas à être ton complice !

NÉRON. Ne t'excuse pas et trouve un bon *beat*.

TERPNUS. Oui, tout de suite.

Terpnus s'installe. Musique instrumentale de hip-hop. Tigellin rentre.

TIGELLIN. César.

NÉRON. Oui Tigellin.

TIGELLIN. Les préparatifs son...

NÉRON. Bien. Apporte-la-moi. Et les clowns ?

TIGELLIN. Nous ne savons pas quand ils arriveront, César.

Néron le chasse d'un revers de la main et sourit une première fois furtivement vers le public. Tigellin, qui ne comprend pas, incline la tête et sort sans se retourner. Néron regarde son reflet sur son téléphone et se

coiffe. Tigellin revient avec Flaminius et Épicharis. Épicharis, stoïque, a les mains liées. Par inadvertance, elle aurait confié à un Proculus, son amant, qu'on projetait de tuer Néron. Proculus, qui a déjà tué pour l'Empereur, se serait empressé de l'informer du complot. Épicharis, pendant les exécutions, aurait été la seule à avoir tenu sa langue sous la torture.

NÉRON. Approchez, approchez mes amis. (À Épicharis.) On ne vous a pas trop maltraitée j'espère ?

Épicharis, interdite, ne répond pas.

FLAMINIUS. Réponds, espèce de...

NÉRON. Assez Flaminius, assez. (Aimable. Aux deux.) Laissez-nous.

Tigellin et Flaminius sortent. Un temps.

NÉRON. Assoyez-vous, je vous en prie.

Hésitante d'abord, Épicharis finit par s'asseoir dans un des fauteuils.

NÉRON. Tigellin m'a dit que nos bourreaux s'épuisaient en vain à vous arracher de l'information. Depuis quand les femmes savent résister à la torture ? (Silence.) Je vous conseillerais de parler si vous ne souhaitez pas mourir dans l'arène.

ÉPICHARIS. L'arène ne me fait pas peur, Néron.

NÉRON. Néron ? Ha ? Nous nous sommes déjà rencontrés ? Soit. Et toi, comment tu t'appelles, esclave ?

ÉPICHARIS. À Rome, on me connaît sous le nom d'Épicharis.

NÉRON. Et à l'extérieur de Rome ?

ÉPICHARIS, *bas, pour se donner du courage*. Nous sommes ensemble les enfants du prophète Jésus.

Néron la regarde un temps, intrigué, puis éclate de rire. Un temps.

NÉRON. Tigellin !

Tigellin rentre.

TIGELLIN. Oui, César ?

NÉRON. Pourquoi tu m'as pas dit qu'elle était chrétienne ?

TIGELLIN. Chrétienne ?! Désolé César, ce détail m'avait échappé.

NÉRON. Et après tu t'étonnes qu'elle résiste à la douleur ? (*À Épicharis.*) C'est plutôt une passion chez vous non ? (*À Tigellin.*) C'est bon, retourne et amène-moi les autres.

TIGELLIN. Oui, César. Encore une fois, désolé César.

Il s'incline et se retire, obséquieux. Un temps. Épicharis étudie la physionomie fatiguée de l'Empereur.

NÉRON. J'ai entendu les légendes les plus ridicules au sujet des Juifs et des chrétiens. On raconte que votre prophète Daniel aurait défié le roi barbare Darius et que pour récompense on l'aurait jeté aux fauves. Hmph. Je te surprends Épicharis ? Moi, un simple Empereur, un païen romain, un vil hérétique, un grossier personnage, un tyran en uniforme, connaître les secrets de votre secte ? Comme si César ignorait les groupes qui complotent contre Rome...

ÉPICHARIS. Les chrétiens jurent fidélité à l'Empire.

NÉRON. Oui oui, je le croyais moi aussi ; encore récemment, on m'assurait que vous n'étiez qu'une bande d'illuminés inoffensifs ; genre conspirationnistes négationnistes qui croient que Rome est contrôlée par

une bande de pédophiles ; trop lâches pour rejoindre nos rangs, trop dociles pour attenter à ma superbe. (*Il pointe la télévision.*) Mais c'était avant l'incendie.

ÉPICHARIS. L'incendie ? Les chrétiens n'auraient jamais osé...

NÉRON, *moqueur*. Les chrétiens n'auraient jamais osé. Comme tu parles maintenant Épicharis ! Hmph. Faudrait-il que j'aie enseigné un ou deux trucs à nos bourreaux ? (*En référence au public.*) Ou c'est à cause d'eux ? (*Un temps. Il baille.*) Dans votre histoire, Daniel, le grand prophète Daniel ensorcelle les lions et s'assoit parmi eux, non ? Je me demande si les lions d'aujourd'hui montreraient autant d'enthousiasme à vénérer vos fidèles...

ÉPICHARIS. Dieu sauvera ceux qui acceptent de mourir au nom de son amour.

NÉRON, *ennuyé*. Mhmm. Il n'y a que les imbéciles pour croire que les dieux s'intéressent aux affaires humaines.

ÉPICHARIS. Dieu s'ouvrira à toi aussi, Néron ; fouille en toi-même...

NÉRON. Assez ! Pas de prosélytisme ; je n'ai pas l'intention de me convertir à votre... secte. Les chrétiens n'ont donc que le nom de leur Dieu à la bouche ? Et vous prétendez être fidèles à Rome ? Comme si votre Dieu acceptait que les chrétiens servent deux maîtres ! (*Pour la tourmenter.*) Non, je vois clair et je devine vos intentions secrètes, à vous, mes citoyens récalcitrants. L'amour n'interdit pas de commettre le crime. Rome vous rabaisse, elle outrage vos mœurs, elle se moque de votre piété, et à défaut de pouvoir la convertir vous avez décidé de la brûler.

ÉPICHARIS. Non, les...

NÉRON, *en l'imitant*. Les chrétiens n'auraient jamais osé – vraiment, encore ? Parce que vos chrétiens sont vertueux, je suppose ? Parce qu'on

ne peut trouver parmi eux un seul criminel ? Un seul déplorable. (*À lui-même.*) À croire qu'accumulé dans un coin, le meilleur chrétien ne renierait pas ses convictions les plus intimes. Tous des crapules hypocrites... D'ailleurs, votre Pierre, ce n'est pas lui qui a trahi trois fois ?

ÉPICHARIS. Le prophète Jésus s'est sacrifié au monde pour nous montrer et pardonner nos fautes.

NÉRON. Votre Jésus était un imbécile et un estie de *loser*. Un chef guide ses troupes, il ne se laisse pas capturer comme un sanglier et il ne leur lègue pas en héritage des énigmes. *Aimez-vous les uns les autres. Dites-la vérité. Écoutez la sagesse divine.* Comme si mes légionnaires ne se disaient pas la même chose pendant qu'ils violent et massacrent les ennemis de Rome... Aucun vrai Romain ne montrerait autant de lâcheté que votre Pierre et votre Jésus.

ÉPICHARIS. Il arrive aussi aux Romains de manquer de courage, César.

NÉRON, *amusé*. Oui ; oui, sur ce point nous sommes d'accord. Derrière chaque homme se cache un lâche et l'amour n'est qu'une autre forme de prostitution... Tigellin !

Tigellin et Flaminius rentrent avec Pison et Sulpicius. Les deux sénateurs ont le visage tuméfié.

NÉRON. Mes amis ! Entrez, entrez ; venez profiter de la vue funeste que nous offre Rome. (*À Tigellin, impatient.*) Toujours pas de nouvelles des clowns ?

TIGELLIN. Non César, aucun signe des clowns.

NÉRON. *Ils s'impatientent*, Tigellin !

TIGELLIN. Je...je m'excuse César.

On traîne les sénateurs aux pieds de Néron.

PISON. César ! Pitié !

SULPICIOUS. Pitié !

NÉRON, à *Flaminius*. Mon cher Flaminius, y-a-t'il rien de plus laid que des gens qui se lamentent et qui braillent ?

FLAMINIUS. Non César Apollon.

NÉRON, aux *sénateurs*. Allons, allons mes bons amis, relevez la tête et séchez vos pleurs, tout le monde vous regarde. Pison, tes lèvres sont toutes gercées. Un peu vin pour t'hydrater ? Tigellin, remplis un verre pour notre cher sénateur.

Tigellin s'exécute.

NÉRON. Donne. (*Il s'agenouille devant Pison.*) Pison ; Pison, Pison, Pison, Pison. L'outre de Rome, pleine de larmes, comme une larmoyante cave à vin. Bois à ma santé !

PISON, *pitoyable*. Que les dieux te récompensent, César.

Pison ouvre la bouche. Néron verse le vin sur sa tête.

NÉRON. Me trahir pour du mauvais cèpe. Tu me déçois, Pison. Combien de fois as-tu émerveillé Rome avec tes fêtes extravagantes ? Qu'est-ce qu'on disait ? Ah oui ! *Pison, l'homme qui sait jouir ! Vous souhaitez trouver le bonheur ? Imiter Pison ! Buvez de la bière !*

PISON, *en sanglot*. Paix Néron.

NÉRON. Que diront les troubadours après ta mort ? *Ne risquez pas votre vie pour une bouteille ? Ne perdez pas la tête aux plaisirs de l'ivresse ?*

PISON. Justice, pour un sénateur romain.

NÉRON. Justice ? (*À Tigellin.*) Il plaisante ? (*Au public.*) Il plaisante ?

PISON. Je...

NÉRON. Chut ! (*Haut.*) Justice ? Justice ! Tu complotes contre l'empereur et tu implores la justice ! Tu me trahis, moi qu'les dieux ont élu pour mener Rome, et tu demandes justice ! La justice pour un tonneau ! Après avoir participé à un assassinat ! La seule justice que tu mérites, traître, est celle du glaive ! Justice !

PISON. Non...

NÉRON. Flaminius.

Flaminius opine de la tête, saisit brusquement Pison et s'apprête à l'amener dehors de la scène.

NÉRON. Oh, attends ! (*Il se dépêche et prend un selfie avec Pison.*) Mes followers me le reprocheraient si je ne leur envoyais pas au moins une photo.

Flaminius sort. Pison proteste en hurlant.

PISON. Pitié ! Pitié ! Pi...

Quelques secondes de plaintes. Coup de fusil. Flaminius tue Pison. Terreur de Sulpicius. Néron prend une grande respiration.

NÉRON, *bas*. Bon, avec les fusils, c'est vrai que ça fait un peu primitif, mais pour l'effet, on ne saurait trouver mieux. Tigellin ! Du vin.

TIGELLIN. Oui, César.

Flaminius revient, regarde si son uniforme est taché.

SULPICIUS. César !

NÉRON. Hm ?

SULPICIUS. Un mot.

NÉRON. D'esprit ? Comme si on se devait de périr avant de périr. (À *Sulpicius*.) Qu'as-tu à dire espèce de champignon gâteaux ?

SULPICIUS. Il était dans la coutume des Empereurs de gracier les mutins.

NÉRON. Ha ha ! Tu crois vraiment que tes fonds d'archive vont te sauver *Sulpicius* ?

SULPICIUS. Jules César, avant de traverser la mer Adriatique, accepta la reddition des soldats qui défièrent son autorité et put compter sur leur courage dans la guerre qu'il menait contre Pompée.

NÉRON. Mais on s'en crisse, de César et de Pompée. *Ils s'en crissent !* D'ailleurs, ces soldats aimaient leur pays, tu complotes contre son chef. César, Auguste, Tibère, Caligula, Claude : aucun Empereur ne laisse impunis ceux qui conspirent contre sa vie. Je suis les règles. Contestes-tu les décrets de Rome ?

SULPICIUS. Mais aucun Empereur ne sut régner seul. Pour te conseiller...

NÉRON. Pour me conseiller ? J'ai besoin d'hommes qui savent obéir, *Sulpicius*. Des hommes dociles. Une armée de petits fonctionnaires dociles qui tournent en rond, qui s'affairent dans le vide, qui investissent une énergie folle à se préoccuper des petits os que je leur lance. Exactement comme ça. (*Il imite un fonctionnaire.*) Des hommes et des femmes qui au nom des lois seront prêts à exécuter le moindre de mes désirs et tyranniseront les esprits libres. Comme Tigellin, haha ! Des *spammers*, des *trolls*, des justiciers, des *grifters* ; pas des fucking érudits qui parlent au passé simple.

SULPICIUS. Je peux être cela. Pour te conseiller, pour t'obéir – qu'importe ? Horace n'a-t-il pas écrit qu'une force sans intelligence croulait sous sa propre masse ?

NÉRON. Seul l'inverse est vrai... (*Un temps. Amusé.*) Tu as planifié un coup d'État Sulpicius. Avec les autres. Mon corps enseveli, qu'auriez-vous fait ?

SULPICIUS. César ?

NÉRON. Votre révolte accomplie, César abattu, son souvenir honni, son cadavre dans la terre, une fois au pouvoir, qu'auriez-vous fait ? Je demande au futur conseiller de la pourpre impériale.

SULPICIUS. D'abord, après avoir consulté les signes...

NÉRON. Pas de fucking de signes, pas de métaphysique. C'est une question simple. Moi mort, la révolution achevée, qu'est-ce que vous auriez fait ?

SULPICIUS. Mais...la... la justice ! Avec l'aide du Sénat, nous aurions....

NÉRON. Accompli le règne de la justice ? (*Rires.*) Avec ces mêmes sénateurs qui ont refusé de prendre part à votre complot et qui t'exécuteraient pour un peu d'argent ? Et après ?

SULPICIUS. La paix.

NÉRON. La paix, alors que tous les généraux se seraient précipités pour régner sur l'empire ? Et Mélos ? On ne choisit jamais la paix qu'on veut. Et après ?

SULPICIUS. La... la liberté !

NÉRON. Et avec ceux et celles qui crachent sur votre liberté, les millions qui refusent d'aimer votre liberté, qu'auriez-vous fait ? Allez dis-moi, ô sage !

SULPICIUS. Nous...

Il s'arrête, incapable de répondre.

NÉRON. Wow. Ha ha ! Flaminius !

FLAMINIUS. César.

SULPICIUS. César, ne donne pas l'ordre, je trouverai, je...

NÉRON. Jusqu'à quand abuseras-tu de ma patience, Sulpicius ? Il ne sied pas à un sénateur de plaider.

SULPICIUS. Je ne plaide pas, je défends mon honneur et celui du pays.

NÉRON. Le pays t'a entendu. Nous t'avons entendu. Et César rejette ton honneur.

Sulpicius, défait, baisse la tête. Un temps. Il remarque soudainement Épicharis.

SULPICIUS, *en direction d'Épicharis.* Et cette esclave ? Quel sort l'attend ?

NÉRON. Elle ? Je n'ai pas encore décidé.

SULPICIUS, *à Épicharis, méchant.* Ne t'inquiète pas femme impie, nous nous retrouverons sous les cyprès.

NÉRON. Ah vous vous connaissez ? Évidemment. Tu l'as déjà prise ? Elle n'est pas laide. (*À Épicharis.*) Et lui ? Il se débrouille ? J'ai entendu dire que tu aimais battre tes esclaves Sulpicius. Mes bourreaux m'ont rapporté qu'avant de l'accueillir, Épicharis avait déjà des bleus sur le corps. C'est toi ? C'est vrai ? Ô Sulpicius. Battre une femme, passe encore : la loi romaine le permet et l'encourage. Mais battre la femme qu'on désire... Sulpicius, Sulpicius, Sulpicius ! Aurais-tu trouvé ça dans Cicéron ? Tut tut tut, c'est très vilain... (*Dégoûté.*) Comme si les livres pouvaient cacher le porc ; comme si le parfum de l'érudition du monde chassait l'odeur porcine de ta sueur de porc.

SULPICIUS. Néron...

NÉRON. À l'abattoir ! Adieu, porc velu ! Adieu, petit cochon bien instruit !

Néron prend un selfie avec Sulpicius. Flaminius l'escorte. Bruit de fusil. Revient.

NÉRON, à *Flaminius et Tigellin*. Allez chercher les autres.

Ils sortent. Néron regarde Rome brûler. Un temps.

NÉRON, à *Épicharis*. De quoi nous parlions encore ? Ah oui ! Des lâches. (*D'un geste de la main.*) D'où vient cette manie de pleurer et de quémander devant la mort ? Ces gens n'ont-ils aucune fierté ?

ÉPICHARIS. Plus facile à dire...

NÉRON. Quand on est celui qui donne les ordres ? Non. C'est une question de caractère. (*À lui-même, en fredonnant.*) Caractère le cratère sous la lune s'envole... (*Décidé.*) Non ; pas moi ! César ne quémande à personne. (*À Épicharis.*) Désolé, reprenons. Une jeune esclave grandit dans l'une des meilleures maisons romaines. Ses parents, serviteurs fidèles et irréprochables, de vrais patriotes, lui apprennent les vertus du service et lui rappellent de ne jamais désobéir au maître. La fille grandit sous l'œil lascif du fils des lieux, qui, rapidement, la prend pour concubine. Pendant qu'elle subit la passion insatiable du tortionnaire qui l'aime, elle découvre et se convertit aux paroles hérétiques d'un faux prophète. Son amour filial s'effrite, elle refuse l'ardeur de son maître, elle dissimule avec peine la haine qu'elle lui voue, et s'en accommode d'autant moins que son nouveau maître Jésus récuse la vengeance et préfère qu'on lui frotte les joues. Les jours et les années passent, et notre jeune fille, maintenant une vraie dévote, une crisse d'hérétique pour tout dire, constate avec désolation que sa cause n'avance pas, que le christianisme, c'est de la dèche, que la fin imminente qui signerait le triomphe de l'amour éternel tarde toujours et encore à venir

et que Rome, Rome l'usurpatrice, cette nouvelle Babylone, étend toujours l'exhalation fétide de son Empire. Alors lui vient l'idée ô combien tentante d'oser ce que son culte lui proscrit et de s'armer comme la tyrannie du maître. – Je suis proche de la vérité ?

ÉPICHARIS. Non...

NÉRON. Je n'ai pas fini ! Les fruits de la révolte l'excitent, une ardeur meurtrière la consume et, rapidement, elle arrive à la conclusion que d'autres souffrent comme elle, et qu'un simple meurtre ne règlera rien. Non, il faut plus d'éclat ! Un maître ne suffira pas, il faut tuer le maître des maîtres !

ÉPICHARIS. Il n'y a jamais eu de complot Néron.

NÉRON. Mensonges ! Crisse de mensonges... Dès que tu as entendu qu'une conspiration se tramait, tu t'es joint à elle, Épicharis, tu t'es offerte à elle ; même si cela signifiait collaborer avec des hommes que tu exècres, tu étais prête à te sacrifier pour la cause.

ÉPICHARIS. Jésus nous interdit de tuer et nous demande d'aimer ceux qu'on hait.

NÉRON, *comme s'il ne l'avait pas entendue*. J'ai besoin de noms Épicharis. N'importe qui ; mais j'ai besoin de noms. Des sénateurs ont comploté contre ma vie et contre le salut de Rome. Des traîtres prévoyaient m'abattre et précipiter Rome dans une nouvelle guerre civile. J'ai besoin de noms ! L'opinion réclamera des noms.

ÉPICHARIS. Tu viens d'exécuter ceux qui auraient pu t'en fournir. Ne me demande pas de trahir une cause à laquelle je n'ai jamais participé.

NÉRON, *irrité*. Fuck ! Tu détestais ces hommes, oui ou non ? À moins que... à moins que... à moins que... (*Il la scrute du visage. Brusquement.*)

Ha ha ha ! (*Il ne finit pas sa phrase et redevient calme.*) Tu as deux options. Ou bien tu aides l'Empereur et il te montre sa magnanimité, ou bien tu refuses de collaborer et tu en subis les conséquences.

ÉPICHARIS. J'aime encore davantage la vérité.

NÉRON. Vraiment ? (*Il s'approche.*) Je pourrais ordonner à mes bourreaux des supplices qui te feront envier la croix.

ÉPICHARIS. J'ai déjà visité tes bourreaux César. Mon Dieu m'accueillera après la mort...

NÉRON. Fuck ton Dieu ! Et si tu n'étais plus en un morceau ? Hm ? Et si j'ordonnais à mes soldats de parcourir la terre et de distribuer tes membres aux tribus barbares et cannibales ? Combien de fois ton Dieu te saluerait ? – Ton Jésus a été supplicié par un gouverneur qui sympathisait avec sa cause, esclave. (*Presque en riant.*) Et tu me comparerais... à lui ? Au monomane du lavabo ? Ha ! (*Cruel.*) Ne sous-estime pas la colère des Césars, Épicharis. Tes os ont été épargnés, tes dents et tes ongles n'ont pas été arrachés, ta peau n'a pas été brûlée et dans tes veines coulent toujours ton sang ; ton entêtement est presque de l'ingratitude. Je pourrais, si je le voulais, ordonner à mes Augustians de te violer jusqu'à la mort. Flaminius, celui que tu as vu aller et venir, tiendrait la caméra d'une main, et se masturberait de l'autre. La vidéo finirait en ligne et Rome entière pourrait regarder l'esclave qui a été condamnée à mourir couverte de sperme pour des raisons stupides qui n'intéressent personne. – Pour le dire autrement, ma torture, jusqu'à maintenant, a été plus que civile. Proculus, l'imbécile d'amant à qui tu as eu l'inadvertance de te confier, m'a déjà tout raconté sur la conspiration. J'ai besoin de noms, Épicharis. Pourquoi t'entêter au nom d'une révolte absurde ? Ne me force pas à devenir cruel. La foule assoiffée attend qu'on la gorge de sang. Ne me laisse pas la désaltérer, Épicharis. Pourquoi laisser la fierté gâcher ta mort ?

Épicharis hésite, terrifiée. Tigellin et Flaminius rentrent avec Afranius, Subrius et Faenius. Faenius, à la vue de Épicharis, mord ses lèvres, plein de colère.

NÉRON, *léger*. Mes amis ! Rentrez, rentrez ! (*À Épicharis.*) Tu as quelques minutes pour réfléchir, esclave. (*Aux autres.*) Allons, entrez mes amis, entrez, je vous attendais. Tigellin, du vin pour toutes ces bonnes gens voyons ! Terpnus, joue quelque chose de gai ! Flaminius, bois, toi aussi, si tu veux, mais pas trop, pour garder la main solide.

Les trois conspirateurs s'assoient et reçoivent leur verre, inquiets. Flaminius prend une bouteille. Néron danse un peu en suivant la musique, redevient sérieux.

NÉRON, *à Tigellin*. Les clowns ? (*Signe de tête de Tigellin, embarrassé.*) Fuck !

Flaminius en levant le bras.

FLAMINIUS. À ta santé, Néron !

TIGELLIN. À Néron !

AFRANIUS, SUBRIUS et FAENIUS, *sans joie*. À Néron !

NÉRON, *carnassier*. À moi.

Ils vident leur verre.

SUBRIUS. César, Pison et Sulpicius, que sont-ils devenus depuis qu'on les a capturés ?

NÉRON. Eux ? Vous n'avez pas entendu les coups de feu à l'arrière-scène ? Vous n'étiez pas à juste à côté à attendre votre tour comme des pantins quand je donnais l'ordre à Flaminius ?

Les trois conspirateurs se regardent.

SUBRIUS. Le Sénat...

NÉRON. Le Sénat ne dira rien parce que je lui ordonnerai de ne rien dire.

SUBRIUS. Mais, mais c'est de la tyrannie ! J'insiste : de la tyrannie !

NÉRON, *indifférent*. Oui. (*Amusé.*) Oui, peut-être.

SUBRIUS. Les armées se rebelleront.

NÉRON, *sérieux*. Pas si je double leur paye, non.

SUBRIUS. Le peuple...

NÉRON. Le peuple déteste les politiciens, depuis que les politiciens ne servent plus le peuple. Vous connaissez la chanson... Il faut laver le sang avec la tyrannie – Jefferson ; quelque chose comme ça... Et quand bien même ils le feraient, le peuple continuerait à les détester ces politiciens, par habitude.

SUBRIUS. Mais le peuple croit en la justice.

NÉRON. Le peuple ne croit en rien qui ne serve pas son intérêt immédiat ; et son intérêt consiste à croire qu'il ne gagne rien à se soucier de son intérêt.

SUBRIUS. Mais assassiner des sénateurs en secret ! Sans procès ?

NÉRON. Ne sois pas surpris stratège de poubelles ! On m'aurait jeté des fleurs si je l'avais ordonné en plein jour.

AFRANIUS. César a raison ; nous en avons déjà discuté. Nous connaissions les risques de notre entreprise en cas d'échec. Pardonne-moi César, mais à moins que ce vin soit empoisonné je ne comprends pas pourquoi tu ne nous as pas encore exécutés.

SUBRIUS. Afranius !

Néron sourit. Il surprend Faenius enragé, les yeux fixés sur Épicharis.

NÉRON. Faenius ? Faenius (*Il claque des doigts.*) Un peu d'attention.

Faenius, d'un coup, se lève et se dirige vers Épicharis, lui saisit les poignets, la violente.

FAENIUS. Après ce que mon père a fait pour tes parents et ce que j'ai fait pour toi ! C'est comme ça que tu remercies la maison qui te nourrit ? Cric de sale chienne ! C'est à cause de toi que...

D'un geste de la main, après un soupir ennuyé, Néron ordonne à Flaminius d'interrompre le sénateur. Flaminius le frappe au ventre. Faenius s'effondre, le souffle coupé.

NÉRON. C'est ma scène. Je serai celui en charge de distribuer les insultes maintenant.

FAENIUS, *presque haletant*. L'Empereur s'est trouvé une nouvelle concubine. Le ventre arrondi de Valentine ne le satisfait plus. Il lui faut de nouvelles courbes...

NÉRON. Flaminius, donne-lui quelques coups.

Flaminius bat Faenius. Néron boit son vin et regarde en filmant la scène avec une certaine joie. Silence.

NÉRON, *à lui-même*. Parfois, il vaut mieux se taire. (*Aux autres.*) D'autres commentaires ? Non ? Tant mieux ! Continuons. La réponse à ta question est simple, Afranius. Dans ma clémence et ma magnanimité absolues, j'ai décidé d'épargner une de vos têtes. Je tenais à vous consulter et solliciter votre avis avant de trancher. Faenius ici m'a déjà fait part de son opinion.

SUBRIUS. La famille de Faenius est illustre – j'insiste : illustre – comment l'Empereur oserait...

NÉRON. Assez man ! Tabarnak ! Combien de fois j'veis devoir vous tuer pour vous convaincre d'la nullité de vos prétentions ? Votre nom ne vaut

rien ; votre réputation ne vaut rien ; le nom de votre famille ne vaut rien. Seule importe Rome, et Rome, complètement ivre, suit à la lettre le moindre de mes caprices. Un tweet et les journalistes, comme des brebis galeuses, gémissent à mes pieds. Un tweet, une image désobligeante en montrant les montants absurdes de votre fortune et la foule hargneuse réclamera votre sang.

AFRANIUS. Mais pourquoi Néron se résignerait à épargner une seule tête ?

NÉRON. Hm ?

AFRANIUS. César me permettrait-il d'élaborer ?

NÉRON. Parle marchand, parle, mais ne gaspille pas tes mots comme notre cher ami Faenius.

AFRANIUS, *après avoir rassuré Subrius d'un geste de la tête*. L'Empereur décide de sauver une de nos personnes. Ai-je tort de supposer que ladite personne graciée devra payer cette faveur de quelques aveux ? (*Silence.*) Je soupçonne l'Empereur de souhaiter atténuer le scandale inévitable que créera nos morts impromptues en faisant de l'un de nous son complice. Rome est ivre, certes, mais la disparition de certains des sénateurs les plus connus pourrait rapidement la dégriser. Une voix dissidente qui viendrait corroborer l'horreur du crime tairait les mauvaises rumeurs. Je me trompe ?

NÉRON, *en regardant le fond de son verre, après avoir feint de l'écouter*. Jusqu'à récemment tu as toujours vu clair, Afranius.

AFRANIUS, *encouragé*. Mais un témoignage, aussi utile soit-il, reste faible. Les esprits lucides de la ville – et il y en plusieurs – flaireront le simulacre et, pour prévenir une catastrophe, n'hésiteront pas à risquer le pire. Tandis qu'à deux voix...

NÉRON. Tandis qu'à deux voix, on ne questionnera même pas la légalité de l'assassinat ? Le raisonnement est infaillible Afranius, mais tu te trompes sur mes intentions. *Primo*. Que m'importe si les esprits lucides, pour reprendre tes termes, déchirent leur toge et s'arrachent les cheveux d'indignation ? D'habitude, ils ne le font pas. Le plus tôt ma police identifiera les voix dissidentes, le plus rapidement nous serons débarrassés des éléments parasites qui freinent notre ascension vers la grandeur.

AFRANIUS, *déconcerté*. Et nos morts seraient indispensables à cette ascension ?

NÉRON. Les vôtres spécifiquement ? Hmm. Non.

SUBRIUS. Et *secondo* ?

NÉRON, *amusé*. Imbécile. (*À lui-même.*) Il me faut des criminels et des morts. Rome ne se purifiera qu'après avoir expurgé des milliers de morts. Sans ennemis à tuer, le rêve que j'entrevois et que les scientifiques des nations du monde ont promis pour notre grande cité ne verra jamais le jour.

SUBRIUS. Tuer quand les guerres l'exigent passe encore, mais sacrifier le peuple ? Les généraux romains refuseront...

NÉRON. De suivre mes ordres ? De suivre les ordres de l'Empereur ? Qu'ils viennent ; qu'ils lancent leurs troupes paramilitaires contre mes murailles, qu'ils couvrent mon ciel de leurs avions et de leurs bombes, qu'ils sacrifient leurs soldats comme de la chair à canon s'ils le veulent. Mon soleil de likes brillera toujours sur les rivières sanglantes de leur guerre civile.

SUBRIUS. Tyran !

FAENIUS, *bas*. Crisse de fucking roi. Fuck ; estie que j'ai mal...

NÉRON. Flaminius, amène les deux messieurs. (*À Subrius.*) Tu préfères te suicider ou qu'on te tire une balle dans la tête, Subrius ?

SUBRIUS. On ne force pas la main à un sénateur romain ! J'insiste, on ne...

NÉRON. Mais on lui tire dans la tête... Tu as compris Flaminius ?

FLAMINIUS. Deux bonnes balles pour nos sénateurs. Gardes !

Des gardes aident à Flaminius à emporter Subrius et Faenius. Un temps.

NÉRON. Fuck. J'ai oublié de prendre une photo.

AFRANIUS. Ai-je le droit de savoir pourquoi l'Empereur m'a choisi pour jouer dans sa comédie ?

NÉRON. Pour ton sens ineffable du sérieux et des affaires Afranius. Tu n'as presque aucun lien avec le Sénat, tu réfléchis avec une tête froide et tu n'as pas le courage de tuer. Que chercher d'autre ?

AFRANIUS. Je n'ai jamais eu le plaisir de rencontrer l'Empereur.

NÉRON. C'est vrai, tu n'as jamais eu ce plaisir... Mais je n'ai besoin que de quelques minutes pour jauger la valeur d'un homme. (*Goguenard.*) Afranius me permettrait-il d'élaborer ? Tu as planifié un assassinat mais la politique ne t'a jamais intéressé Afranius. Tu as juré de me tuer mais tu n'as envers moi aucune animosité. Tu voulais verser mon sang pour te baigner dans l'or, pas pour ressusciter le corps moribond d'une république. Tu as parié et tu as perdu. Je t'offre de rejoindre le camp de ceux qui forcent la fortune. Un homme calculateur ne dédaignerait pas une telle chance.

AFRANIUS. En échange d'une mascarade ?

NÉRON. En échange d'un service. Une confession, une sorte de mea culpa comme on en multiplie sur les réseaux sociaux, avec le bon nombre de larmes. Le tout au nom de la plus pure sincérité, bien entendu.

AFRANIUS. Et après ?

NÉRON, *sans conviction*. Après ? Une fois les flammes éteintes, m'aider à les rallumer. Combattre nos ennemis objectifs, défendre la liberté romaine et protéger la gloire de nos ancêtres – produire la musique qui permet à l'Empire de s'avilir dans la danse dionysiaque. Nous n'aurons qu'à suivre les manuels.

AFRANIUS. Et si je refusais ?

NÉRON. Tu ne refuseras pas. J'ai rencontré des hommes comme toi. Le langage de l'honneur vous indiffère. Tout ce qui vous intéresse c'est le cash, le cash sale avec lequel vous gagnez encore plus de cash.

Un temps. On entend les cris de Subrius et les sacres de Faenius. Coups de fusils. Afranius regarde en direction du bruit, alarmé malgré lui.

NÉRON, *indifférent*. Savais-tu qu'à vous seuls, toi et une bonne dizaine de marchands possédez plus de 90% de la richesse de Rome ? 90% fucking pour-cent. J'ai découvert ça pendant ma tendre jeunesse, quand j'ai essayé d'abolir l'impôt... J'aurai besoin d'un homme de confiance pour m'aider à purger tout ce bon monde. Rome mérite qu'elle sache qui la dirige.

Flaminius revient.

NÉRON. Pense à mon offre, marchand. Flaminius, amène notre cher AFRANIUS dans une geôle, mais économise tes munitions. Notre ami a besoin de temps pour réfléchir.

FLAMINIUS. À vos ordres César.

NÉRON. Ensuite, va chercher nos trois bouffons et ramène-les ici.

FLAMINIUS. Oui, César.

Il sort.

NÉRON. Tigellin, du vin !

TIGELLIN. César...

NÉRON. Tu trouves que je bois trop ? Es-tu même sûr que c'est du vin que tu m'sers ? Du vin, crisse ! Et dis aux clowns de s'dépêcher s'ils veulent pas que j'les torture eux aussi ! (*Fort, à l'arrière-scène.*) Je sais que vous êtes là ! Personne n'échappe à César.

TIGELLIN. Je leur dirai César.

Tigellin lui verse un verre.

NÉRON. Maintenant va aider Flaminius et laisse-moi seul.

TIGELLIN. Oui, César.

Il sort. Néron, presque saoul, s'appuie contre une chaise et reprend son souffle. Un temps.

NÉRON, à *Terpnus*. Terpnus... Terpnus ! Dis-moi mon brave, toi qui as déjà chanté la misère des hommes : Afranius, qui vient de partir, acceptera mon offre ?

TERPNUS. Je ne saurais le deviner, César.

NÉRON. Ah ! Ha ha ! Crisse de rabat-joie. (*À Épicharis.*) Et toi esclave ? Ton avis ?

ÉPICHARIS. Le Romain acceptera ton offre Néron.

NÉRON. Nous revoici à Néron ? Hm. Où te caches-tu Machiavel quand ton esprit me manque ? (*Il regarde Rome brûler à l'écran, se perd dans ses pensées.*) Elle est magnifique...

TERPNUS, *hésitant*. César ?

NÉRON. Chut ! Regarde Terpnus, comme même dans le noir, à l'écran...
Comme la lumière radieuse d'une comète... (*À lui-même, en citant.*)
Comme un feu artiste procédant avec méthode à la génération des choses...
(*À Épicharis, distrait.*) Tu ne me remercies pas esclave, après le cadeau que
je viens de te faire ?

ÉPICHARIS. Quel cadeau, Néron ?

NÉRON. Celui de ton affranchissement. Il n'est pas donné à tous de se
départir de leur maître de manière aussi expéditive.

ÉPICHARIS. Je ne détestais pas mon maître.

NÉRON, *en criant*. Mensonges ! (*Calme.*) Mensonges... (*À lui-même.*) Un
homme qui te brutalise depuis des années, qui te force à partager sa couche
et qui complotte contre Rome. (*Presque triste.*) Comment ne pas le haïr ?

ÉPICHARIS. Faenius ne m'a jamais attachée.

NÉRON. Faenius n'a jamais été empereur. J'ai besoin de noms, Épicharis.
Pour me remercier, tu pourrais au moins me donner un nom.

ÉPICHARIS. L'alcool te monte à la tête, Néron.

NÉRON. Fuck ! Un nom ou je jure par les dieux que je vais... (*Il s'arrête.*)
Oui ; oui peut-être que j'ai trop bu... Il y aurait donc vraiment du vin dans
cette coupe ? Ha ha ha ! (*À Épicharis.*) Tu m'haïs donc à ce point toi aussi ?

ÉPICHARIS. Je n'ai aucune raison de détester César.

Néron, incrédule, rit. Valentine rentre avec un sac. Néron cesse tout de suite de rire.

VALENTINE. Néron ? Néron ? Ah ! te voilà ! Crisse, je te cherchais
partout ! (*Elle remarque Épicharis, fige. Hostile.*) C'est qui, elle ?

NÉRON, *froid*. Valentine Épicharis ; Épicharis Valentine. Épicharis m'aide... à mener une enquête.

VALENTINE, *en s'approchant*. Pauvre Néron ! (*À Terpnus.*) Estie de dégénéré ! Tu essayes de le saouler pour qu'il devienne malade ? Tu essayes d'empoisonner l'Empereur toi aussi !

NÉRON. Non... Non, Terpnus m'a pas versé du vin. C'est Tigellin qui a obéi à mes ordres. Valentine, l'aurore aux doigts de rose joufflus arrivera bientôt. Tu es fatiguée, cette conspiration ne te concerne pas...

VALENTINE. Mon cul que ça m'concerne pas ! Et mon enfant hein ? Et notre enfant ? Qui va l'protéger si on élimine son père ? Qui va devenir l'Empereur si c'est pas lui ? À moins que t'en ait eu un autre, mon crisse ! (*En pointant Épicharis.*) Pourquoi t'avoues pas que tu veux en faire un avec elle tant qu'à faire ! C'est qui elle, câlice ?

NÉRON. Non ! Fuck non ! Valentine... Pas d'engueulade ce soir, s'il-te-plaît.

VALENTINE. Pas de criage ? Comment ça pas de criage ? Rome brûle pis tu m'demandes de pas crier mon câlice de chéri ! Crisse de chômeur ! C'est le vin qui t'fait dire n'importe quoi ? C'est quoi ton problème ?

NÉRON. Moins d'excitation. L'enfant...

VALENTINE. L'enfant a plus à craindre des ombres qui veulent nous poignarder que de ma voix. Pis c'est pas toi qui s'est déguisé en loup récemment pis qui courrait après deux trois jeunes brebis vierges ? Tu crois qu'il les a pas entendus tes cris d'animal, l'enfant ? Tu crois qu'il les a pas entendus les cris des sénateurs que tu viens de taire ? Il faut qu'il entende junior ! Ça lui servira de leçon. Les traîtres doivent...

NÉRON, *enragé*. Ta gueule ! Ferme ta crisse de gueule ! Fuck man ! (*Un temps. Il se calme. Pathétique.*) Valentine, j'ai trop bu, je deviens irascible, je m'excuse. Si tu tiens à rester, assis-toi et contemple les flammes, mais je t'en prie : tais-toi.

VALENTINE, *docile*. Ça va, j'me tais, j'me ferme la trappe, plus un mot ne sortira de ma bouche puisque tu le commandes, mon amour. Ô Néron, comme tu es beau quand tu te fâches ! Je voulais juste... Non, j'veins me taire. J'serai gentille maintenant. Oui, je serai une bonne épouse ! Dès maintenant ! Tiens. (*elle lui donne son sac.*) Un cadeau !

NÉRON. D'autres oranges ?

VALENTINE. Sanguines !

Interdit, Néron ouvre le sac, retire la tête de l'enfant Sporus.

NÉRON, *sous le choc*. Sporus ?

VALENTINE, *fière*. Le fucking enfant que t'avais émasculé, ouais.

Elle ricane. Terpnus arrête la musique, s'approche lentement, défait.

VALENTINE. J'lui avais dit que si j'le reprenais à manigancer ta perte j'le tuerais. Eh ben, devine quoi ? En m'en allant vers les cuisines un de nos espions est venu me voir et m'a assuré que depuis tout ce temps, l'enfant Sporus, la petite fille sans couilles de Sporus que t'aimais chérir et protéger, travaillait pour l'estie d'ivrogne de Pison.

NÉRON. Sporus, travailler pour le vieux Pison ? Impossible.

VALENTINE. J'ai eu l'information d'un de nos meilleurs espions Néron, sur Facebook il y avait un article qui disait que...

Elle s'arrête. Terpnus, les larmes aux yeux, devant le couple impérial, tend les bras.

TERPNUS. Je peux ?

Néron lui passe la tête en silence.

VALENTINE. Pourquoi tu pleures ? À quelle source puises-tu ces larmes tabarnak ? Depuis quand qu'on pleure les traîtres ? Brûlée, calcinée par les flammes, c'est tout ce que cette vermine mérite ! Mort aux traîtres oui ou non ? Mort aux traîtres ! (*À Néron, avec indignation.*) Mort aux traîtres !

TERPNUS, *qui n'a pas écouté, s'éloigne avec la tête.* Hélas, pauvre Sporus ! (*Humble.*) Je ne l'ai jamais connu Néron... Un enfant... Un enfant qui avait devant lui l'avenir et dont le silence déférent aurait pu illuminer le monde.

VALENTINE. Un crisse d'émasculé ! Un immigrant illégal ! Un espion ! Un terroriste !

NÉRON. Valentine...

TERPNUS. Où sont tes rires maintenant ? Ta perruque ridicule ? Tes vêtements de jeune fille ? Ta maladresse incontinent et forcée qui faisait sourire.

VALENTINE. Un enfant pauvre ! Un sans-dessein et sans talent, qui ne parvenait à survivre qu'en s'accrochant à la toge qui l'avait arraché à la rue !

TERPNUS. Est-ce là le fruit promis de ton âge d'or, César ?

VALENTINE. Une pomme pourrie ! Une jeunesse woke câlicement corrompue qui avait deux pieds dans les racines du crime et qui menaçait le genre ! Une tête avide de complots et de trahisons folles !

NÉRON. Donne-moi la tête Terpnus.

Néron enlève la tête des mains de Terpnus et la remet dans le sac.

VALENTINE. Pis qu'on enterre le sac dans la terre ! Non ! Qu'on mette la tête sur un fucking pilum pis qu'on prenne des photos pour qu'on sache que César ne laisse pas impunis les criminels et que Rome ...

Elle s'arrête, à l'expression de Néron. Il la fixe, défait et résolu.

NÉRON, à *Terpnus*, *emphatique*. Tu peux sécher tes pleurs et recommencer à jouer de la musique brave *Terpnus*. Ce n'était que justice.

Résigné, Terpnus reprend son rôle de DJ. Néron abandonne le regard de Valentine et retourne contempler les flammes sur les écrans. Un temps.

VALENTINE, *dans un ultime effort de lui plaire*. On en trouvera un autre. Rome grouille de mioches abandonnés et de misérables orphelins. On en dénichera un autre, un bon, un fidèle, un aussi charmant. Avec les mêmes cheveux ! À qui on peut couper les couilles ! Un jouet qu'on élèvera pour notre enfant ! Ya en plein qui se font trafiquer ! J'en trouverai un bon pas cher.

Néron l'ignore.

NÉRON, à *Épicharis*. J'ai besoin de noms *Épicharis*. J'enverrai tous les chrétiens dans l'arène si je n'obtiens pas de noms ; je confisquerai vos enfants et je les mettrai dans des cages ; je vous proclamerai tous criminels ; je couvrirai la terre de crucifixions s'il le faut.

ÉPICHARIS. Néron, tu as éliminé le peu de noms que j'aurais pu te fournir.

NÉRON. Crisse que j'ai mal à la tête. (*Silence.*) Soit. Bientôt Rome annoncera que les chrétiens ont voulu la réduire en cendres, et les chrétiens connaîtront la fureur des Claudio-Julien.

ÉPICHARIS. Non ! Néron...

VALENTINE, à *Épicharis*. Comment oses-tu l'appeler Néron, traîtresse d'esclave ?

NÉRON. Valentine...

VALENTINE, *emportée par son fiel*. Seuls les familiers de l'Empereur l'appellent par son surnom ; pour le reste du monde, pour les Romains, pour les affranchis, pour les esclaves et encore plus pour les criminels, c'est César. Pas Néron : César ! C-É-S-A-R. T'as compris espèce de fucking truie ?

NÉRON. Valentine, par pitié, tais-toi.

VALENTINE. Un mot, un geste, une parole, et... (*Un peu agité, Néron se remplit un verre de vin et le vide. Presque euphorique.*) Oui, buvons, buvons et célébrons la fin de la conspiration qui menaçait de nous détruire ! J'me trompais, l'heure est clairement à la fête et aux célébrations lascives ! Organisons des jeux, Néron ! Les jeux les plus fucking grands que Rome aura jamais fucking vus ! Une bacchanale à faire bander Pan ! Rassemblons les plus beaux adolescents et les plus fermes adolescentes et enivrons-les ! Déshabillons-les et mettons-les au défi d'épuiser César, ici, avec leur cul serré, devant Rome ! Tu veux ? C'est une crisse de bonne idée, tu trouves pas ? Tu veux ? Fais juste me donner un signe et j'enverrai les ordres !

Néron se remplit un verre.

VALENTINE. Et pour accompagner chose-là (*elle désigne Terpnus de la tête*) nous convierons les meilleurs musiciens et les meilleures danseuses et les animaux les plus extraordinaires ! Et ils nous remercieront de les avoir invités et ce sera beau !

Néron vide son verre.

VALENTINE. Oh crisse, j'oubliais ! Le roi Tiridate d'Arménie visite Rome aujourd'hui et tient à tout prix à te rendre hommage. Invitons-le, lui et ses esclaves à peine nubiles ! J'ai entendu qu'il possédait des enfants dignes de te faire oublier ta blondinette Sporus. Tu pourras même jouer

avec ses bibelots métalliques si tu veux ! Tiridate a des machines à faire crier le plus brave des hommes !

Silence de Néron. Embarrassé, il sourit à Valentine.

VALENTINE, *anxieuse*. Et ensuite... ensuite... Fuck ! Ensuite, après que Tiridate se soit agenouillé en ton honneur et que les jeunes adolescents se seront effondrés de plaisir, nous nous dirigerons vers le temple de Janus. C'est ça ! Nous fermerons les portes de Janus pour que Rome sache que même si elle brûle, Rome n'a jamais été aussi en paix !

Silence de Néron.

VALENTINE. Et ce sera l'âge d'or ! L'âge d'or livré sur un plateau d'argent pour notre fils ! L'âge d'or protégé par cette ville de plomb ! La plus belle révolution au nom de l'âge d'or ! La révolution du désir qui ne connaît pas d'autre limite que lui-même ! (*Affolée.*) Néron reste pas là comme un crisse de cave et réponds moi, crisse !

Néron ouvre la bouche, se précipite à l'extrémité de la scène et vomit. Valentine court à sa rescousse.

VALENTINE, *attendrie*. Néron ! Ô Néron ! (*Maternelle. Joyeuse.*) Tabarnak, j't'avais dit que t'avais trop bu estie de gros bum ! Ha ha ! Câllice. (*À Terpnus.*) Et ben ? Reste pas là, fuck ! Remplis-nous un verre d'eau pis apporte des coussins ! Dépêche crisse d'incompétent ! Tu veux qu'on t'coupe la tête à toi aussi ? Fucking paresseux de marde ! Simonaque ! Ostie de musicien bâtard !

Terpnus hésite. D'un geste de la main, Néron le dissuade.

NÉRON. Ne bouge pas, Terpnus. Quoiqu'il arrive, ne bouge pas.

Il se redirige vers le centre de la scène, se remplit un verre d'eau. Pleine d'un sentiment funeste, Valentine le suit.

VALENTINE, *presque en pleurant*. Néron... Néron...

NÉRON, *regard vide*. Dis-moi Valentine : que me proposes-tu de faire avec la tête de Sporus ?

VALENTINE. Avec la tête ? Quelle tête ? Oh ! On peut l'entreposer si tu veux !

NÉRON. L'entreposer ? Mais la putréfaction ?

VALENTINE. L'empoisonneuse Locuste sait comment la ralentir.

NÉRON. Mais où l'entreposer, la tête ? Je me le demande.

VALENTINE. T'inquiète ! J'm'en occupe ! J'me charge de tout mon amour. Ne te fatigue pas avec ça ! Je la mettrai en un lieu crissement sûr !

NÉRON. Hm. (*Silence.*) Valentine, mon amour, dis-moi, la rangeras-tu avec la tête d'Octavie ?

VALENTINE, *blême*. Octavie ? Ta première femme ? Mais comment tu sais....

NÉRON. Ainsi tu avoues.

VALENTINE. Fuck ! Néron, écoute...

Néron se jette sur elle et l'étrangle.

ÉPICHARIS. Néron ! Arrête ! Néron ! (*À Terpnus.*) Pour l'amour de Dieu, bouge ! Bouge ! Sauve-le de lui-même avant qu'il nous punisse ! Arrête-le !

Mais Terpnus, immobile, n'entend et ne voit rien, continue de jouer.

TERPNUS. Des monstres... Quand les Dieux cesseront de nous envoyer pour guide des monstres ?

Tigellin rentre.

TIGELLIN, *en courant*. César ! César ! À l'aide ! À l'aide !

Il parvient à repousser Néron. Il prend le pouls de Valentine. Flaminius rentre avec Sénèque, Lucain et Pétrone. Les trois artistes sont enchaînés.

TIGELLIN. Morte ! Morte !

LUCAIN. Tu as tué la seule femme qui t'aimait, assassin !

PÉTRONE. Il a tué la femme qui le tuait. Des deux lequel faut-il plaindre ?

SÉNÈQUE, *citant, froid*.

Il y plante profondément les ongles,

déchire leurs cavités creuses, béantes, dans leurs moindre recoins,

déployant une cruauté inutile,

un excès de fureur.

NÉRON. Vos gueules ! Fermez vos crisses de gueules ! (À Tigellin.) Enlève-toi tabarnak ! Dégage, salaud ! (Frénétique, en lui lançant son téléphone.) Mais filme, filme ! (En s'abandonnant à sa tristesse) Valentine ! Valentine ! Crisse, réveille-toi ! Valentine! Fuck! Fuck, fuck, fuck. Fuck ! Fuck ! (Sanglots. Un temps.) Ô Valentine, je n'étais pas sérieux ; tu peux garder la tête de Sporus et d'Octavie si tu veux ; ne te plains pas ; je t'offrirai toutes les têtes de Rome comme un immense bouquet de fleurs ; je construirai une arche de triomphe toute neuve et toute pleine de têtes en ton honneur ; je viderai Rome de tous les traîtres que tu rêvais de voir ; je ferai de tous les suspects des coupables je forcerai les plus haut dignitaires à s'agenouiller et à lécher ton ombre... Valentine, crisse de folle, réveille-toi! Pour moi, pour notre fils. Valentine, reviens à la vie ; ne serait-ce pour que je puisse t'offrir la tête de notre fils ; reviens à la vie ; Valentine ! Valentine ! Ma fleur d'opium.

Silence. Le Premier Clown rentre en courant.

LE PREMIER CLOWN, *se précipite aux pieds de Néron, implorant, à genoux. Ô César pitié ! Pitié ! Pitié, pitié, pitié ! Pitié pour ce triste clown. Pi... (Remarque la dépouille.) Oh. (Observe la scène.) Ohhhhhh. Oh shit ! (Il se lève, prend du recul. Timide.) Euh oui, enfin, c'est que...*

Entrée du Deuxième Clown.

LE DEUXIÈME CLOWN, *en plaisantant. Ave César, ceux qui vont mourir te sa... (D'un geste le Premier Clown lui dit de se taire. Il rentre sur la pointe des pieds. En chuchotant.) Oh mais nous arrivons à point hein ?*

LE PREMIER CLOWN, *en chuchotant. Tu es sûr que nous sommes dans la bonne pièce ?*

LE DEUXIÈME CLOWN, *après avoir sorti un morceau de papier. Le contrat dit : venez rajouter une touche d'humour à cette pièce sinistre. Regarde, signé Néron ici. Tu ne crois pas que nous soyons pas au bon endroit.*

LE PREMIER CLOWN. Oui, mais quand même. Égayer ces sépulcres blanchis à un pareil moment.

LE DEUXIÈME CLOWN. Nous sommes des professionnels oui ou non ? Tu te rappelles cette fête avec les mioches qui fixaient leur téléphone ? Pareil. Mais les mioches toussent pas.

LE PREMIER CLOWN. Vite, vite du cirque.

Ils se mettent à jongler. Un temps. Néron cache peu à peu sa peine et reprend son air résolu et défait. Tigellin, lentement, s'approche de lui et lui remet le téléphone.

NÉRON. Tu as tout filmé ?

TIGELLIN. Oui César.

NÉRON. Bien. Bien.

TIGELLIN. César ? Les clowns.

NÉRON. Oui.

TIGELLIN. Ils sont arrivés.

NÉRON. Qu'ils les amusent alors.

TIGELLIN. César ?

NÉRON, *en pointant le public*. Eux.

TIGELLIN, *qui ne voit personne, confus*. César...

PÉTRONE, *à Sénèque*. Il est fou.

SÉNÈQUE. L'Empire réclame un autre Empereur.

NÉRON. C'est pour eux que j'ai fait appeler des clowns. Qu'ils se réjouissent des affres de l'humour.

Acrobatie et grimaces des clowns. Un temps.

LE PREMIER CLOWN, *léger*. Non, décidément, c'est raté.

LE DEUXIÈME CLOWN. Vaut mieux partir, avant que nous perdions nos têtes nous aussi. (*À tous.*) Mes excuses.

LE PREMIER CLOWN, *saluant très bas*. Nos plus sincères excuses.

LE DEUXIÈME CLOWN. Vite, vite.

Ils s'enfuient. Un temps.

SÉNÈQUE. L'Empereur tenait à nous voir ?

NÉRON. Oui Sénèque, merci de me ramener à mes devoirs. Avançons, avançons. Tigellin, offre du vin à mes amis.

TIGELLIN. César...

NÉRON. Laisse-moi tranquille et obéis. Flaminius.

FLAMINIUS, *qui tout au long de cette scène, est resté de marbre.* César ?

NÉRON. Déplace le corps de Valentine dans ma chambre.

FLAMINIUS. Oui César.

NÉRON. Et n'oublie d'emporter avec toi ce sac.

FLAMINIUS. À vos ordre César.

NÉRON. Oh mais attends !

Il prend un selfie avec le cadavre, en souriant. Flaminius sort en disposant du corps et du sac. Un temps.

NÉRON. Mes amis. J'attendais impatiemment votre venue.

LUCAIN. Rome brûle Néron. Peu importe nos vies. Laisse-nous au moins t'aider à éteindre le feu, pendant que tu prépares les funérailles de ta défunte épouse...

NÉRON. Valentine et moi n'étions pas mariés... Elle recevra le traitement réservé aux ennemis de Rome.

LUCAIN. Néron !

TIGELLIN. César !

NÉRON. Oui. Valentine sera diffamée pendant des siècles pour avoir trompé son amant et pour avoir refusé de donner naissance au fils de l'Empereur. Sénèque consentirait-il une autre fois à écrire l'éloge funèbre d'une femme qu'il déteste ?

SÉNÈQUE, *après avoir étudié Néron*. Si l'Empereur le souhaite...

NÉRON. Je l'exige.

SÉNÈQUE. Si l'Empereur l'exige...

NÉRON. Bien. Bien...

LUCAIN. Néron, parlons du feu.

NÉRON. Le feu ? Quel feu, Lucain ? (*Sarcastique.*) Tu as devant toi les couleurs vives de mon grand chef-d'œuvre.

LUCAIN. Ton chef-d'œuvre ? Tu es devenu fou ?

PÉTRONE, *bas*. Devenir...

NÉRON. Non Lucain, je ne suis pas fou... Non, Pétrone, je ne suis pas fou. Ne croyez pas que je ne vous entends pas quand vous parlez à voix basse.

LUCAIN. Alors pourquoi ne pas agir ? Tu veux dire que c'est toi qui...

TIGELLIN. Ne critiquez pas l'Empereur !

LUCAIN. Fuck you, Tigellin !

SÉNÈQUE. Lucain ! Garde ton calme et ne sacre pas ; te fâcher ne t'avancera à rien, sinon à te pousser vers l'erreur.

LUCAIN. Désolé mon oncle.

Néron ne peut s'empêcher de trouver l'oncle et le neveu ridicules.

LUCAIN, *calme*. Néron, je ne plaide pas contre mes chaînes ; raye mon nom de ta liste si ça t'enchant, mais écoute-moi une dernière fois. Rome brûle. Ma Rome. La Rome de Sénèque et de Pétrone. Celle de tous les Romains. Celle pour laquelle nos ancêtres ont offert leur sang. Celle qui a forcé les Sabins, qui a résisté à Brennus et qui a vaincu Hannibal. Ta Rome.

Ta cité ! ta ville immortelle, Néron, si nous ne faisons rien, sera bientôt réduite en cendre !

NÉRON. Emportée par le vent Zéphyr, je sais... Et on dira que Rome a été détruite en quelques jours.

LUCAIN. Néron, les Romains t'aiment. Jusqu'à maintenant, ils t'ont donné la faveur dont jouissent seuls les jeunes empereurs. Ils n'ont jamais remis en question le culte qu'ils te vouent et ils consentent à sacrifier leur joie pour ta grandeur.

NÉRON. Pour ma grandeur ?

LUCAIN. Pour celle de Rome, pour la tienne, ne jouons pas sur les mots.

NÉRON, *agressif*. Qui joue, hmm ? Aucun de vous, je suppose.

LUCAIN. Le point est qu'ils ont bu le vin que tu leur servais et qu'ils ont mangé le pain que tu leur jetais en rotant des hymnes à ta gloire et en likant tes posts. Ivres, ils te prennent pour un dieu vivant et vanteront ton courage quand tu condamneras à mort ceux que tu accuseras d'un crime. Mais un dieu, un vrai dieu, Néron, une divinité telle que tu aspires l'être n'abandonnerait jamais ses fidèles.

NÉRON. C'est précisément ce que feraient nos dieux...

LUCAIN. Ils te détesteront Néron. Quand ils verront que tu restes insensible à leurs plaintes et que tu les négliges, leur dévotion se transformera en une rage, et tous deviendront égaux dans leur haine. Il faut un toit avant de pouvoir vénérer un homme, même si cet homme est l'Empereur, comme il faut un ventre plein pour se perdre dans les étoiles, même si cette étoile est une comète. Néron ne sera plus un nom vénéré mais honni, et avec lui la lignée des Julio-Claudiens s'effondrera comme un mauvais souvenir des Tarquins.

NÉRON. Rome ne m'abandonnera pas, Lucain.

LUCAIN. Rome n'obéit qu'à la main qui la nourrit, pas à celle qui la terrorise.

NÉRON. Non, tu as tort, Lucain. Rome mourra pour un rien si je le lui demande. Un tweet et je déclenche une guerre civile.

SÉNÈQUE. C'est la haine qui obscurcit ton jugement Néron.

PÉTRONE. À l'intérieur de chaque être, en germe, comme une graine qui attend de croître sous le soleil du plaisir, repose le refus du maître.

NÉRON. Et voilà nos pédagogues qui viennent à ta rescousse... *(Il n'a pas envie de débattre. Il hésite. Puis, résigné.)* Vous croyez vraiment que c'est moi qui ai mis le feu à Rome ? Vous pensez vraiment comme je me promenais comme un pyromane avec une boîte d'allumettes et que j'ai voulu mettre le feu à ma ville ? Je n'ai rien fait. Rien. Pendant quarante-huit heures, je n'ai rien fait. J'ai dit à mes soldats et de retourner chez eux, de ne pas se soucier du désordre et de prendre du sommeil. Quarante-huit heures. Pas une minute de plus ou de moins. Quarante-huit heures !

SÉNÈQUE. Ces spéculations ne mènent à rien. Il est plus probable qu'un fou se promenait et ait décidé de...

NÉRON, *en pointant les écrans, amusé*. Et maintenant regardez. Quarante-huit heures où je cesse d'être vigilant et... Ha ha ! S'il se trouvait dans Rome un homme, une seule personne avec des principes dignes de votre imagination, Auguste n'aurait jamais régné et je ne dirigerais plus l'Empire. Mais Rome a craché sur la liberté ; Rome a refusé l'appel de la liberté et a préféré jurer fidélité à des tyrans. Rome a un besoin d'un maître, et depuis qu'elle s'avoue cette nécessité elle suit le moindre de mes ordres. Rome n'abrite plus des hommes mes amis, seule y règne la foule, les goules qui meuglent, le croassement des grenouilles et la canaille folle, et la foule

aveugle exige qu'on la manipule et qu'on la mène, à n'importe quel prix, avec n'importe quel divertissement.

LUCAIN. Une foule, comme une vague, peut se dresser contre...

NÉRON. Les foules ne se soulèvent pas Lucain, elles attendent, dociles, le fouet du bateleur.

LUCAIN. Elles réclameront justice !

NÉRON. Elles se résigneront à la justice que j'aurai choisie ! Elles n'ont aucun instinct de survie, Lucain... Aucun, sinon celui de la haine. Et je me ferai le devoir de l'exciter. (*En montrant son téléphone.*) Avec ça. Quarante-huit heures !

LUCAIN. Et si le peuple se rebelle ? Et si la population se ligue contre toi ?

NÉRON, *ennuyé*. Les travailleurs s'armeront de leurs fourches, les soldats grogneront leur colère, les femmes feront la grève du sexe, les professeurs et les journalistes se lamenteront. On réclamera du sang. On s'enverra des tweets, on filmara des vidéos, on criera partout à la censure et on sacrera contre le bouc émissaire de l'heure. Et après ? À quels égarements te mène ton imagination Lucain ? Tu crois que la foule déchaînée gravira les marches du Capitole en scandant des injures et en réclamant le parricide ? Et supposons qu'elle le fasse, supposons qu'une partie d'elle s'organise et défie l'ordre, tu crois que ce sera au nom de la liberté ? Et après que j'aie ordonné à mes Augustians et à la gare prétorienne de massacrer mes critiques, tu crois que la foule s'entêtera à se battre pour des miettes de liberté ? Elle qui n'a jamais eu et qui dédaignera toujours de se battre pour autre chose que du pain et des jeux ? Qui n'attend que la dernière saison Netflix de la dernière sensation. Tu la crois vraiment capable de donner jour à ta nouvelle république ? Quarante-huit heures ! (*Moqueur.*) Je ne te pensais pas si crissement naïf. La foule rebelle dévorera la foule, et s'il

advenait que je meure, Rome n'aura plus le luxe de pouvoir accuser Néron de ses crimes.

LUCAIN. Je la crois capable de se choisir un meilleur maître.

NÉRON. Depuis longtemps elle se flatte de ne rien choisir. (*Brusquement.*)
Du pain ! Qu'on apporte le pain !

Partout dans le théâtre des esclaves apparaissent, traînant avec eux des sacs remplis de pain.

NÉRON. En politique comme en morale, seule compte l'humeur de l'estomac Lucain. (*Aux esclaves.*) Donnez, donnez ! Ne vous préoccupez pas des sièges. Allez, donnez !

Les esclaves vident leur sac. De partout il pleut du pain. Pendant ce temps la pièce continue.

NÉRON. République, rois, tyrans, despote, nouvel Empereur – même chose : le peuple ne fera que précipiter sa ruine. La foule ne donnera sa faveur qu'à celui capable de l'entraîner dans la logique du pire, elle dédaignera toujours la mièvrerie de ceux qui affichent une trop grande humanité et elle élira toujours les forces souterraines qui peuvent l'amener au creuset du pire.

LUCAIN. Rome a eu ses héros, rien ne l'empêche...

NÉRON. D'en avoir d'autres ? Ha ha ha ! Tu as vu nos héros et nos héroïnes Lucain ? Des histrioniques, des esties de losers qui s'enrichissent en vendant des confessions cheap et en singeant les pires banalités *edgy* et *trash*. (*À Sénèque.*) Que pense Sénèque des paroles de Lucain ?

SÉNÈQUE, *avec réticence*. Notre ère compte autant de sages qu'elle compte de héros. Le vrai sage...

NÉRON. Le vrai sage ne survivrait pas sur cette planète. La foule n'admet aucune grandeur qu'elle serait incapable de mépriser. Tes héros, Lucain, n'ont jamais existé. Nos héros, nos grands ancêtres, nos poétesses, les grandes personnes qui façonnent le mirage de nos histoires, mes amis, n'ont jamais existé. La vie tolère les mensonges que la mode du temps impose. Aujourd'hui Rome brûle ; demain elle sacrifiera des idoles à Deucalion. Quarante-huit fucking heures ! Qui sait si les chrétiens ne seront pas un jour à la tête de l'Empire...

LUCAIN. Néron !

PÉTRONE. L'Empereur a le goût de la plaisanterie.

SÉNÈQUE. L'Empire ne résisterait pas à une telle secousse.

NÉRON, *après avoir opiné de la tête*. Les trois encore unanimes dans la bêtise. Et pourtant j'aurais cru... après Valentine j'aurais cru...

Il ne finit pas sa phrase, devient visiblement perturbé.

PÉTRONE. L'Empereur a trop bu. S'il daignait seulement essayer la recette de ma grand-mère contre les lendemains de veilles...

LUCAIN, *agacé par son badinage*. Ce n'est pas le moment, Pétrone.

NÉRON. Tigellin !

TIGELLIN. César.

NÉRON. Valentine ? Dis-moi où est Valentine ?

TIGELLIN. Elle... elle dort dans ta chambre César.

NÉRON. Oui ? Elle dort en paix ? Elle est retournée là-bas ? Elle enlève son maquillage ? Et l'enfant, l'enfant va bien lui aussi ?

TIGELLIN. Il se repose avec sa mère.

NÉRON. Oui, oui... Merci brave Tigellin. *(En hurlant.)* Fucking menteur !
(Calme, aux autres.) Merci à vous mes amis. Valentine... Valentine était une grande femme.

Il pleure, un moment. Flaminius revient. Néron se ressaisit.

SÉNÈQUE. Néron...

NÉRON. Silence Sénèque, je n'ai plus envie de débattre ; encore moins avec toi.

SÉNÈQUE. Néron au sujet de cette femme.

NÉRON. Épicharis.

SÉNÈQUE. Qu'importe son nom. À quoi doit-elle d'être attachée ainsi ?

NÉRON. J'essayais de lui retirer de l'information. Je la soupçonne d'avoir pris part au complot de son maître.

PÉTRONE. Faenius ?

NÉRON. Vous vous connaissez ?

PÉTRONE. Pas assez pour m'incriminer, j'en ai peur...

SÉNÈQUE. L'esclave n'a pas toujours les défauts du maître. A-t-elle avoué quoi que ce soit ?

NÉRON. Contrairement aux autres, non rien.

LUCAIN. Et les autres sénateurs ?

Néron hausse des épaules. Silence.

SÉNÈQUE. La torturer ne t'avancera à rien, Néron. La douleur sert à punir, jamais à persuader. Quelles valeurs auront ses aveux si...

NÉRON. Silence ! (*Silence.*) Ha ha ! Mais où sont mes manières ? Était-ce ton intention de me faire oublier l'objet de votre venue, Lucain ?

PÉTRONE. C'est l'Empereur qui a demandé à nous voir.

NÉRON. Certes, certes, certes... (*Soupir.*) Mes amis, je vous ai invités pour vous condamner au suicide.

LUCAIN. Néron !

PÉTRONE, *en riant*. Toute cette attente pour quelque chose d'aussi prévisible ! Pourquoi tu n'as pas envoyé Tigellin nous le dire ?

SÉNÈQUE. Pétrone, tais-toi !

LUCAIN. Néron, pourquoi ?

NÉRON, *sans conviction*. Parce que je le peux.

SÉNÈQUE. Néron...

NÉRON. Serait-ce de la crainte que j'entends dans ta voix, Sénèque ? De toi qui as multiplié les traités sur le suicide ? De toi qui as chanté les mérites de la mort volontaire ?

SÉNÈQUE. La mort n'a pas de mystère pour moi, j'obéirai à tes ordres César. Il ne s'agit pas de moi, mais de toi ; de ton règne, de Rome. Ne te débarrasse pas aussi promptement des talents qui t'entourent.

NÉRON. Je m'en débarrasse pas je les remplace. Vous êtes des écrivains, des poètes et des dramaturges. J'ai besoin d'hommes pratiques, pas de penseurs qui se branlent sur la métaphysique du langage.

LUCAIN. Néron, écoute-toi ! Il y a quelques jours tu promettais de nous mener à l'âge d'or et maintenant tu nous liquides, nous, tes amis, les meilleures plumes de l'Empire !

NÉRON. Une plume qui ne me jure pas fidélité éclipsera mon soleil.

LUCAIN. As-tu déjà eu raison de douter de nous ?

NÉRON. C'est toi, Lucain, qui t'est toujours refusé à mentir, qui me pose cette question ? Tu m'as menacé de mort. Au deuxième acte, pour être précis.

LUCAIN. Mais mon oncle Sénèque ? L'homme qui a passé deux décennies à t'éduquer ? Celui qui a rédigé l'oraison funèbre de ta mère ! Quelle preuve de fidélité, quel test de loyauté n'aurait-il pas réussi ?

NÉRON. Sénèque a trahi mes plans ; il a raconté à ma mère que je comptais la tuer.

LUCAIN, à *Sénèque*. Mon oncle ?

SÉNÈQUE. Tu ne comprends rien à la politique Lucain. L'Empereur a donné un ordre ; je ne compte pas différer à ma démarche et obéir à cet ordre.

LUCAIN. Et Pétrone ? Pétrone qui ne cherche qu'à divertir César ? Il doit se suicider lui aussi ?

NÉRON. Aucune chaîne ne résiste à un esprit libre.

PÉTRONE. Aucune civilisation ne survit sans esprit libre.

NÉRON. De l'auteur qui a consacré sa vie à pourfendre les traditions romaines et qui écrit des éloges à la merde, ces paroles sont pour le moins étranges.

PÉTRONE. Et pourtant le cas se vérifie. Que seraient les Dion de Syracuse sans Platon ? Qui chantera tes mérites, César, si aucun de nous n'est là pour en témoigner ?

NÉRON. Mes mérites parleront d'eux-mêmes.

PÉTRONE. Ha ha ! L'Empereur aurait-il encore l'ambition de créer ?

NÉRON. Un plaideur qui se moque ne gagne jamais sa cause.

PÉTRONE, *superbe*. Quand l'Empereur a-t-il entendu aucun de nous trois le supplier de révoquer ses ordres ? Socrate a bu la cigüe ; pourquoi Pétrone, SÉNÈQUE et Lucain éviteraient de se couper les veines ? Contrairement à toi, la mort ne nous effraie pas, Néron.

SÉNÈQUE. L'homme de bien sait qu'il doit mourir ; seul l'insensé pense pouvoir tromper la mort.

NÉRON, *agacé*. Toujours vos fucking formules sentencieuses... Pour chacun de vos vers, j'ai des milliers de vidéos. Combien de temps avant qu'on oublie vos précieux préceptes ? (*À lui-même.*) Oui je me le demande : combien de temps avant que Rome cesse d'aduler votre talent pour vanter le mien ? Pétrone, Sénèque, Lucain : vos noms vous suivront dans la poussière. (*En montrant son téléphone.*) Vous et vos livres ne pouvez rien contre ça.

LUCAIN. Mon oncle, pardonnez-moi si je défère à vos principes et si je laisse éclater ma colère.

NÉRON. Mais oui, va, va ami Lucain, ignore les conneries de ton oncle et ouvre tes bras à la laide colère.

SÉNÈQUE. Lucain...

LUCAIN. Mourir au nom de Rome passait encore : c'était une injustice mais nous préservions l'honneur. Mais maintenant... J'ai mal compris ou tu nous condamnes par pure jalousie ? Et pourquoi ? Pour jouir d'un talent que tu n'as jamais eu ? Pour avoir légué au monde des œuvres que tu ne parviendrais même pas à plagier ? Es-tu cave ? Es-tu fucking cave ! C'est le pouvoir qui corrompt ta nature ou tu as toujours eu cette petitesse ? C'est

à défaut de pouvoir édifier que tu te flattes de tout détruire ? (*Sénèque, d'un geste de la main, cherche à l'interrompre.*) Non mon oncle, je ne me tairai pas ! Je... Je...

Il s'apprête à poursuivre, éternue. Néron, moqueur, lui offre un mouchoir.

LUCAIN. Merci.

NÉRON. Pas de problème. Tigellin occupe-toi du mouchoir.

Lucain se mouche et donne le mouchoir à Tigellin.

LUCAIN, *comme s'il avait oublié ses lignes, aux autres.* Où en étais-je ?

PÉTRONE, Épicharis, Sénèque et Tigellin, *en répétant.* Non mon oncle, je ne me tairai pas.

LUCAIN. À oui ça me revient. (*À Néron, qui ne peut s'empêcher de rire seul. Avec l'énergie d'avant.*) Quel esprit vil et tordu a réussi à te convaincre qu'un chef restait insensible aux plaintes de son peuple ? Néron, par quels détours t'es-tu persuadé que la grandeur ne consistait pas à élever ses proches mais à les écraser ? Comme si le ciel n'était pas assez vaste pour héberger toutes les étoiles ! Tu n'as aucun talent d'artiste, soit ; tu enterres tes ennemis, passe encore ; mais t'imposer comme le chantre des Muses en vouant à l'oubli le corps de nos œuvres, à nous, les meilleurs artistes de l'Empire ? Ton arrogance n'a-t-elle donc aucune crisse de limite ? Comme si Rome ne remarquerait jamais le mensonge ! Crois-tu les historiens incapables de juger des artistes à leur juste mesure ? Qu'écriront-ils quand ta folie tombera en désuétude ; que diront les hommes de goût après tant de cruauté et de folie Néron ? Oh, de ton vivant Rome se mettra à genoux et vénérera ton talent, tu peux rester tranquille – à moins que tu aies aussi l'outrecuidance de triompher de la mort ? Mais ce n'est pas en songeant à Virgile que les écrivains décriront ton âge d'or, Néron. Ton âge d'or, il est là, qui brille dans le cri des flammes, en train de sombrer dans

la poussière rouge des ruines ! Non ! Ce n'est pas l'œuvre d'un poète que tu accomplis, Néron, mais celle du plus monotone des bourreaux. Rome, en hurlant ton nom ne vantera pas le talent d'un nouvel Homère mais la démente adolescente du dernier Poutine et de Caligula !

Silence. Flaminius, après avoir mis la main sur son fusil s'approche pour tuer Lucain, mais Néron l'arrête.

NÉRON. Tigellin.

TIGELLIN. César ?

NÉRON. Du vin ; mélange-le avec de l'eau.

Tigellin, docile, comme toujours, lui obéit. Un temps. Tigellin lui remet un verre.

NÉRON. Tu fais du style, Lucain. Même dans ton indignation, tes phrases, comme de jolis papillons, se déposent délicatement aux oreilles de tes interlocuteurs. *(Soupir.)* C'est crissement agaçant. *(Amusé.)* Tu as raison ; ton neveu a raison, Sénèque, je n'ai pas son talent pour les vers et la prosodie. *(Il sort son petit carnet.)* Ci-gisent les envolées dérisoires de mon génie. *(Il le jette. À tous.)* Je n'ai jamais voulu devenir empereur. Crois-tu que pendant nos années fraternelles de jeunesse, Lucain, j'aie un jour ambitionné d'hériter de l'Empire ? Ce fardeau m'a été imposé par l'ambition démentielle de ma mère.

LUCAIN. De ta mère que tu as tuée !

NÉRON. De ma mère que j'aimais. *(À lui-même.)* Vous ne comprenez pas ; tu ne comprends pas l'horreur prescrite à ceux qui règnent.

LUCAIN. Des excuses Néron, d'inexcusables fucking excuses pour justifier ta bassesse ! Ne pas vouloir l'Empire ou ne pas vouloir devenir

Empereur ne justifie pas le crime. Ne nous mélange pas avec tes biographes.

NÉRON. Je ne m'excusais pas Lucain... (*Soupir.*) Je ne suis plus l'ami de jeunesse qui admirait tes vers ; je ne suis plus ton élève Sénèque ; je n'ai plus le plaisir des farces Pétrone. Au cours des dernières années je n'ai pas écrit mais j'ai grandi moi aussi. Le Néron qui vous était familier et aux pieds duquel vous avez déposé vos espoirs n'est plus.

SÉNÈQUE, *dans un dernier effort de sauver son ancien élève.* La nature de l'homme se maintient droite et immuable, étrangère aux affres du temps. La vertu Néron ; médite, réfléchis en philosophe et imprègne-toi de vertu ; réfrène tes ardeurs juvéniles, obéis aux ordres du muscle aérien de ta raison et tu la trouveras encore cachée dans les maladies qui obstruent ton jugement.

NÉRON. Oui sage Sénèque, aucun artifice ne me fera oublier qui je suis.

SÉNÈQUE. Tu détournes le sens de mes paroles. La Nature est une et immuable pour tous Néron. Pour nous, pour...

NÉRON. Tu te trompes Sénèque : un abîme nous sépare. (*Fatigué.*) Mes amis, je vous parle comme à des étrangers. La Fortune vous a unis aux Muses, elle m'en interdit les légèretés. J'aurais aimé devenir l'Empereur éclairé que vous avez daigné voir en moi. Mais j'avais tort. Vous aviez tort. (*À lui-même.*) Oui, depuis que cette sorcière m'a ensorcelé et ce rêve maudit je m'en rends compte, et cette nuit encore me le confirme... Si la nature m'a pourvu d'un quelconque talent, il ne consiste pas à enchaîner des vers.

PÉTRONE, *en levant ses chaînes.* Visiblement. – Par pure curiosité : où l'Empereur a-t-il eu l'occasion d'échanger avec une sorcière?

LUCAIN. Ne nous crois pas si haut après nous avoir jetés dans le vide de l'oubli Néron.

SÉNÈQUE. Silence tous les deux ! *(Avec une certaine appréhension.)* À quel talent se réfère l'Empereur ? Celui qu'enseignant j'observais moi-même grandir dans mon meilleur élève ?

NÉRON. À quel talent ? À quel talent ? Ha ha ! Ô pauvre vieux Sénèque, ta confiance t'abuse. *(Il finit son verre. Allume la caméra de son téléphone et le donne à Tigellin.)* Filme. Terpnus.

TERPNUS. César ?

NÉRON. Laisse reposer tes doigts et viens ici.

Terpnus, lent dans ses gestes, apeuré, se rapproche.

TERPNUS, *bas.* Ô Dieux, s'il advient que vous m'abandonniez, permettez à ma douce Pétunia d'en aimer un autre !

NÉRON. Allons Terpnus, cesse de soliloquer et viens profiter de la compagnie de ces hommes que tu admires.

Terpnus se tient désormais à côté de lui. Lourd silence. Néron hume la tension à grandes respirations.

TERPNUS, *après un temps, craintif.* Néron ?

NÉRON. Flaminius.

FLAMINIUS. César ?

NÉRON. Tue quiconque essaye de m'arrêter.

FLAMINIUS, *en hochant de la tête.* César.

SÉNÈQUE. Néron...

Néron saisit la tête de Terpnus avec ses deux mains et lui crève les yeux.

PÉTRONE. Néron !

LUCAIN. Fou ! Il est fou ! Arrêtez-le ! Mon oncle ne restez pas de marbre et aidez-le ! À l'aide, à l'aide, à l'aide !

TIGELLIN, *en filmant*. César !

NÉRON, *enragé*. Arrête-pas d'filmer crisse !

ÉPICHARIS. Néron, pitié ! Néron ! J'ai des noms ! Je te dirai tous les noms que tu veux entendre ! Torture-moi mais laisse-le ! Mon Dieu pitié ! Néron !

Cris de Terpnus. Il agonise sur le sol, râles.

NÉRON, *en se nettoyant les mains, essoufflé*. Mes amis, je vous donne votre nouvel Homère.

LUCAIN. Monstre !

NÉRON. Tu préférerais que je l'achève ? Il fait sans doute semblant en plus... (*Il crache sur Terpnus.*) Arrête d'faire semblant, crisse ! Flaminius, amène Terpnus et panse ses plaies.

Flaminius s'exécute. Il sort avec Terpnus, qui gémit.

LUCAIN. Barbare ! Assassin !

PÉTRONE. Honte au fou qui n'est pas drôle !

SÉNÈQUE. C'est un crime, Néron.

NÉRON. Non. Non, ce n'est pas un crime ; c'est un manifeste. Que peuvent vos œuvres contre les miennes ? Allez-vous suicider au nom de la nature et du langage pendant que je sculpte le nouvel homme. Tigellin ! Dépose le téléphone et emporte-les.

Tigellin, Lucain, Sénèque et Pétrone sortent. Néron, se croyant seul, alterne entre les rires et les pleurs. Il se remplit un verre, s'apprête à le vider, aperçoit Épicharis, le dépose, et la rejoint.

NÉRON. Je m'excuse Épicharis, de telles actions ne peuvent que susciter le dégoût d'une esclave chrétienne.

ÉPICHARIS. À quels démons as-tu livré ton âme, Néron ?

NÉRON. Mon démon ? Oui, je me demande ce qu'il dirait lui aussi... Mais quelle expression se dessine sur ton visage Épicharis ? Je ne reconnais pas les traits de la colère ou de la haine. Serait-il possible... non, serait-ce de la pitié que je vois sur ton visage ?

Il se laisse tenter par le rire, s'arrête soudainement, de peur de vomir.

NÉRON. Fuck ! Crisses de chrétiens... Au début de notre entretien, Épicharis, je comptais te livrer à nos bourreaux ; ensuite je m'étais résolu à te faire mienne ; puis je me suis rabattu sur l'idée de te jeter dans l'arène avec les autres dégénérés – mais maintenant... maintenant, comment ne pas admirer autant de ridicule ? Les chrétiens ignoreraient donc la haine ? Ha ha ha ! De cette haine que j'aime et qui fait la gloire de notre espèce ! Voyons si dans la gueule des lions vous tendez encore l'autre joue. Mais pas toi, Épicharis, non. Tigellin grognera mais Néron ne tue pas une amie de César.

ÉPICHARIS. Néron, pourquoi ? Les sénateurs. Mon maître. Ta femme. Le musicien. Les trois penseurs. Mon peuple. Ton peuple. Pourquoi ?

NÉRON. Pourquoi quoi ? Hmm. Pourquoi ? Pourquoi... (*Nerveux.*) Je ne sais pas. Je... non... Est-ce que... J'ai menti, Épicharis. Tout à l'heure. Quand je parlais de l'art. La vérité est que j'ai essayé Épicharis. De tout mon cœur je me suis livré à leurs jeux puérils. J'aurais tué dix mille hommes pour écrire comme Lucain. Mais pendant ces nuits infernales

d'ardeur créative où je percevais l'horrible étendue de mon impuissance, j'ai découvert, j'ai découvert... Tu veux entendre ? Oui ; oui, ce sera plus simple.

Il ramasse son carnet, le feuillette. Survoler ses notes le dégoûte. Il s'assure que le téléphone est bien placé et le filme toujours. Bientôt tous les écrans sur la scène joueront son monologue.

ÉPICHARIS. Néron...

NÉRON, *en feuilletant son carnet*. Chut ! J'ai découvert, j'ai découvert, j'ai découvert... Come on, juste une phrase, une phrase qui ne sente pas le mensonge... Come on... *(En lisant, dubitatif.) L'avenir est au futur ! Stridionlà, stridionlà, stridionlà ! Rome est une charogne où croissent les grenouilles ! Zang Tumb Tumb ! What the fuck ? (Il jette son carnet.)* Fuck. Fuck ! *(Défait.)* J'ai échoué, Épicharis ; j'ai échoué ! Les Muses pour m'insulter m'ont laissé à mon génie. Avec Terpnus, nous avons préparé... je voulais... écoute, Épicharis... avec mon démon j'avais entrevu la vigueur d'une forme nouvelle, quelque chose d'inédit, de révolutionnaire... un art digne de mon règne, du jamais vu... *(Peu à peu absorbé.)* Oui je voulais tout dire : d'un souffle casser la lyre d'Orphée et supplanter Virgile, mais... Ha ! les mots, Épicharis, les mots comme les nuages glissaient entre mes mains, et mes phrases n'avaient aucune couleur. Et j'ai compris – quoi ? Que je ne pouvais trouver une phrase digne de la poussière... Les mots Épicharis ! Les fucking mots ! Troie ! J'aurais tellement voulu pouvoir chanter la chute de Troie. Devant Rome en flammes ! *(Emporté, jouant la sincérité à la perfection. Devant la caméra.)* L'astuce d'Ulysse, le fils de Laërte, le fléau de la nation dardanienne, et l'audace de Néoptolème, successeur d'Achille à la longue chevelure ; la perfidie de la laconienne Hélène qui livre son deuxième mari, le pauvre Déiphobe, à l'homme qui a parcouru les vagues illyriennes, Ménélas ; la retraite des

Tyndarides dans le ciel ; le suicide d'Ajax prompt à la poursuite ; Vénus, blessée par le téméraire Diomède avec l'aide de son père Tydée et de Pallas, contrainte d'abandonner la ville qu'elle a juré protéger ; Troie qui succombe aux flammes achéennes ; Troie qui flamboie sur l'onde hespérienne ; Pergame rasée, ravagée par la fureur des armées thessaliennes et soufflée par l'austère Auster, destinée à subir le joug infâmant de la charrue ; les braves soldats d'Ilion embrassés dans les bras de la cruelle Proserpine, aux portes d'Orcus ; les mânes chantant des hymnes à la gloire de Bassareus et à la race audacieuse d'Encelade – j'avais tout prévu, tout ordonné : les mots, les vers, le rythme – tout, et les Charites honoraient l'ivresse chaude de ma plume. Mais les mots... Plus j'avais Épicharis, plus je sentais le sens intime de mon œuvre m'échapper, et derrière l'entrelacement des images et la souplesse des formules germait en moi le soupçon que je n'échafaudais que du vide.

Discrètement Tigellin retire Épicharis de la scène.

NÉRON, *seul*. Troie n'a pas besoin de poètes. Rome n'a pas besoin de poètes. Combien de fois a-t-on chanté le viol de Lucrèce ? À quoi servirait un autre poème sur la chute de Troie ? Troie a été conquise ; que peuvent y faire quelques lignes ? Troie repose maintenant dans la poussière, avalée par la boue des âges, les ossements de ses héros sous la terre infertile, eux aussi écrasés par des hordes de marcheurs. Non, quelques lignes n'y peuvent rien... Troie est tombée ; comme les feuilles à l'appel de l'automne elle est tombée pour la mort du grand hiver. Je n'y peux rien ; ni aucun vers ni aucun poète. La plus grande bataille aujourd'hui enfouie dans les ruines, une civilisation oubliée, plus qu'un murmure – non, une rumeur, une obscure rumeur cachée dans l'ombre du silence. Parce qu'ainsi l'exige la nature. Pour l'histoire. Tout meurt : dieux, héros, villes, pays, continents, planètes, étoiles et soleils ; avec le temps, tout meurt. Troie et Rome n'ont pas besoin de poètes ; partout nous avons partout trop de poètes – mais il y

aura un âge d'or ! Oui oui, je connais la chanson. Seulement nous n'aurons pas de festin ni de carnaval, et nous n'occuperons pas nos jours à coup de jeux et de spectacles. Nous avons besoin de mythe. L'âge d'or promis est une fête de la mort ; de la mort dans toute son ubiquité, de la mort solennelle. Troie et Rome n'ont pas besoin de poètes, pas quand elles se vautrent déjà dans la bestialité de la vie, pas quand elles se démènent et se surmènent dans une activité stérile, pas quand elles s'épuisent à ralentir l'inéluctable. Rome n'a pas besoin de ces voix égratantes et pulmoniques qui se complaisent dans une douce extase de leur misère ; Rome n'a pas besoin de ces rires bilieux, de ces gesticulations grossières et de ces bouffées euphorisantes ; Rome n'a besoin de rien pour l'avancer dans la pourriture. Aucun dieu, aucun héros, aucune astuce, aucun glaive, aucun cheval ne peut se vanter d'avoir abattu Troie ; la fin la mangeait de l'intérieur, guettait l'heure opportune. La nôtre s'agitait, impatiente ; je n'ai qu'allumé l'ultime tison et devancé l'inexorable. – Rome ! Il faut détruire Rome puisqu'il ne sert à rien de la sauver ! L'âge d'or célèbre le travail hideux de la décomposition. À nous de nous effacer et de récolter la moisson de cette vie boueuse ; à nous de reverdir les champs flétris de la mort et de creuser le fleuve aux flots d'or de l'éternel vide.

Néron observe la télévision. Un temps.

NÉRON, *avec mépris pour ses propres paroles, bas, rageur.* Hmph ! Fucking déclamations verbeuses de marde. Résolu, il se dirige vers le téléphone. Fort, devant la caméra. Fuck you! Fuck you! Fuck you, fuck you, fuck you, fuck you, fuck, fuck you! Il prend le téléphone et le jette violemment au sol, se calme. Silence. Avec conviction. L'avenir est au barbare du futur... Flaminus !

Flaminus rentre.

FLAMINIUS. César ?

NÉRON. Pour la torture, quels sont nos moyens ?

FLAMINIUS. César ? Ça dépend d'la personne. Quelle torture ?

NÉRON, *en fixant le public*. Eux, je veux qu'on les torture eux. Quels sont nos moyens ?

Flaminius, embarrassé, ne voit rien.

FLAMINIUS. Nous... trouverons les moyens César...

NÉRON. Bien, bien. Maintenant, laisse-moi.

Silence.

NÉRON. C'est donc ça, jouer au théâtre...

Il sort d'une poche un deuxième téléphone. Il se regarde et se recoiffe. Il songe sortir de la scène mais il hésite. Il s'arrête, confus. Silence. L'Empereur se recroqueville.

NÉRON. Seul, j'aurais tellement voulu être...

Peu à peu, il succombe au rire. Puis, décidé, de sa main, il franchit le quatrième mur. Cette nouvelle sensation l'amuse. Il feint de marcher vers l'arrière de la scène, puis il se retourne, prend son élan, s'élance vers les spectateurs et court vers la sortie.

5.

Dans une rue. Des haut-parleurs qui jouent constamment les vers : « L'Occident est rouge / Le Soleil se lève / À Rome, Néron est apparu ». Un homme et une femme. L'homme, assis, essaye de trouver un article sur son téléphone, pendant que la femme le regarde avec impatience.

HOMME. Fuck, j'le trouve pas.

FEMME. Méchante source.

HOMME. J'te jure qu'y avait un article.

FEMME. Oh je suis sûre qu'y avait un article. Un article, deux articles, dix articles. Des centaines d'articles, même ! En fait, j'suis étonnée que tu peux pas me citer toute une armée de spécialistes !

HOMME. Tu comprends pas. Là, il y avait des sources, pis des études.

FEMME. Pis des tableaux avec des courbes statistiques ? Je sais, je sais.

HOMME. Pourquoi tu te moques ?

FEMME. J'me moque pas, je fais juste te dire que t'as pas raison.

HOMME. Mais –

FEMME. Ya pas de mais. Je connais tes articles. Ils viennent tous d'la même gang de gars qui cherchent à s'faire du cash en t'vendant d'la marde.

HOMME. C'est pas d'la marde crisse, c'est la vérité. C'est toi qui recrache l'estie de propagande des journaux.

FEMME. Prends le dernier truc que tu m'as envoyé. Avec les chartes sur le nombre de chrétiens arrêtés dans les dernières années. T'te rends comptes que les chrétiens existaient pas il y a trente ans, right ?

HOMME. Les Juifs ou les chrétiens : même crise d'affaire.

FEMME. Hein ? Ben non c'est complètement différent. Ils ont pas le même prophète.

HOMME. Pis? Ça change rien au fait qu'ils faisaient déjà des crimes à cette époque-là.

FEMME. Oui mais écoute-toi parler. Tu me dis que les chrétiens ont mis Rome en feu parce que c'est ce qu'ils font depuis plusieurs années. Mais si les chrétiens existaient pas...

HOMME. Non j'dis que si les chrétiens avaient pas mis le feu à Rome alors ça aurait été les Juifs et que comme on sait que les Juifs détestent Rome, on peut dire que c'est les chrétiens.

FEMME. What the fuck... Tu sais que...

HOMME. Regarde. Tu t'appelles de Guy ?

FEMME. C'est quoi le rapport avec Guy ?

HOMME. Bah hier il buvait dans un bar.

FEMME. Au Chicago ?

HOMME. Fuck yeah.

FEMME. C'est quoi vous avez toute à aimer le Chicago ?

HOMME. Les serveuses sont fucking chaudes. Anyways c'est pas ça le point.

FEMME. T'en as pas de fucking point, c'est ça mon point.

HOMME. Non le but d'mon histoire, c'est que Guy était assis ben tranquille sur son phone et qu'là il a entendu un dude random qui parlait avec un autre dude, pis le premier dude disait à l'autre dude qu'il y avait un troisième dude qui avait vu un chrétien préparer un feu.

FEMME. Pis ?

HOMME. Ah tu vois j'savais que t'allais réagir comme ça. Fec j'ai demandé à Guy s'il avait filmé les deux dudes.

FEMME. Pis ?

HOMME. Pis il l'a fucking fait.

FEMME. Mais j'comprends pas.

HOMME. C'est pas difficile à comprendre crisse. C'est toi qui arrêtes pas de vouloir des preuves.

FEMME. Oh shit ! Mais c'est pas une preuve ça ! T'a rien prouvé avec ça.

HOMME. Oui mais mets-toi à ma place calvaire. J'te cite des médecins, tu'm dis qu'ils mentent. J'te cite des témoignages de gens, tu'm dis que ce sont des anecdotes. C'est quoi qu'il faudra pour t'convaincre ? Qu'les chrétiens s'filment pis avouent que c'est eux qui ont mis le feu à la ville ?

FEMME. Non non, juste plus que des preuves anecdotiques de Guy qui se saoule seul au Chicago.

HOMME. Mais c'est pas juste Guy ! Y'en a des milliers de vidéos en ligne !

FEMME. Oui mais on peut pas s'fier à ça !

HOMME. Mais qu'est-ce que tu veux de plus, crisse !

FEMME. Je sais pas moi, des preuves plus concrètes ! Pas juste des jugements vagues de spécialistes controversés ! T'as-tu considéré qu'y avait de vidéos qui disaient le contraire de ce que t'avances?

HOMME. Oui, mais c'est pas la même chose ça !

FEMME. Ben oui c'est ça ! Pourquoi pas ?

Des policiers masqués entrent sur scène.

POLICIER. Vive Néron

LES AUTRES POLICIERS. Vive Néron !

POLICIER. Longue vie à Néron !

HOMME, *en saluant*. Vive Néron !

FEMME, *en saluant*. Vive Néron !

POLICIER, *en s'approchant*. Vos passeports ?

HOMME, *bas*. Câlince...

L'Homme et la Femme montrent leur passeport.

POLICIER. Ça semble être correct. Oubliez pas tout à l'heure d'aller à la statue chanter l'hymne national.

FEMME. Oui on comptait y aller bientôt.

POLICIER. C'est bon. (*En saluant.*) Vive Néron !

LES AUTRES POLICIERS. Vive Néron !

HOMME et FEMME, *en saluant*. Vive Néron !

Ils sortent. Un temps.

HOMME. Regarde, moi c'que j'te dis, c'est ben simple. Y'a quelques années, y avait aucun chrétien. Là, on les voit siéger partout dans des comités anonymes, pis comme par hasard on nous dit qu'il faut les écouter pis comme par hasard il faut maintenant se promener avec un ostie de passeport.

FEMME. Mais c'est quoi le rapport avec l'incendie ?

HOMME. Tu comprends pas. L'incendie a été prévu par des chrétiens pour qu'on puisse avaler plus facilement la pilule.

FEMME. Mais ce sont les fucking chrétiens qui se font jeter dans l'arène !

HOMME. Justement ! Justement, c'est ça que j'essaye de t'dire depuis le début ! On nous dit qu'y a des chrétiens qui meurent dans l'arène, mais ça a jamais été vérifié.

FEMME. Comment ça ? Dans le journal pis à la télé, dans... fuck j'en ai vu moi-même hier des...

HOMME. Des fakes. Ce sont des osties de fake. Ces gens-là s'font payer pour faire semblant de mourir pis rapporter des fausses nouvelles. Les gens qui meurent sont pas des chrétiens. – Ils contrôlent tout. Tu peux pas te fier à rien. Ce sont les chrétiens...

FEMME. Qui disent qu'il y a des chrétiens qui meurent...

HOMME. Pour nous faire croire qu'on doit écouter les chrétiens – c'est ça ! Ils ont mis le feu, pis là check ben tout le monde va lentement se tourner vers eux pis... Les passeports c'est juste le début.

FEMME. Pis Néron ?

HOMME. Quoi fucking Néron ? Tu vas pas m'dire que tu crois l'information qui sort du palais impé...

FEMME. Non c'est sûr que j'le crois pas. Mais toi, tu penses quand même pas que les chrétiens contrôlent l'Empire pis qui disent à Néron quoi faire...

HOMME. Pourquoi pas ? Il est où, là, fucking Néron depuis l'incendie ? Ça va faire un mois que personne l'a vu. Tu penses qu'il décide quelque chose Néron ? Lui-même arrête pas d'dire qu'il est entouré de fucking fonctionnaires.

FEMME. Attends, mais tu penses vraiment qu'il y a un groupe de chrétiens qui dit à Néron, au fucking Empereur de Rome, qu'il doit jeter des chrétiens dans l'arène ?

HOMME. Y sont partout. Tu sais pas à quel point ils ont de l'influence. Néron a pas le choix de les écouter, sinon...

FEMME. Sinon quoi ? Il recevrait pas la faveur de leurs prières ?

HOMME. C'est eux qui ont le cash ! Ce sont des chrétiens qui fabriquent les passeports !

FEMME. Ce que tu dis a pas de fucking sens ! Les chrétiens peuvent avoir de l'influence, ça veut pas dire qu'ils contrôlent toute.

HOMME. C'est sûr que t'me crois pas, la seule chose qu'tu fais c'est t'mettre à genoux pis demander qu'on t'mette des menottes. Arrête d'lire le journal !

FEMME. Oui mais toi t'en as même pas de fucking journal ! T'as juste des fausses nouvelles cuisinées qu'on te fourre dans la gueule par des caves schizophrènes !

HOMME. Mais ce j'essayais de dire tout à l'heure avant que tu m'interrompes. Il y a des osties sources, mais les chrétiens...

FEMME. Mais les chrétiens qui disent à Néron quoi faire contrôlent aussi tous les journaux, tous les sénateurs, tous les postes de télévisions, tous les

syndicats, internet – finalement pas mal fucking tout le monde qui est pas d'accord avec toi. Notre fils est capable de trouver de meilleures excuses que ça !

HOMME. C'est ça, fais comme tout le monde, lance-moi des menaces de mort, dis que j'suis cave pis insulte moi, tant qu'à y être !

FEMME. Mais c'est toi qui penses que tout le monde est cave et qui insultes tout le monde !

HOMME. J'insulte personne, j'fais juste te dire que quand l'Empire deviendra chrétien pis qu'il y aura plus d'Empereur et qu'on devra tous s'agenouiller devant le dieu chrétien, les historiens qui vont étudier notre société sauront que c'est pas tout le monde qui étaient fucking naïfs comme vous.

FEMME. Tu comprends rien. J'dis pas que l'Empire pourra jamais devenir chrétien. Je sais pas moi ce qui va s'passer dans cinquante ans ou cent ans. Tout ce que je dis c'est que pour l'instant on a rien qui montre qu'il y a une dizaine de chrétiens qui tirent toutes les ficelles de toutes les cités du monde dans l'ombre.

Un temps. Soupirs.

HOMME. Quelle heure est-il, là ?

FEMME. 9h bientôt.

HOMME. Va falloir y aller. Cricse d'hymne national de marde.

FEMME. Tu sais que je suis pas plus heureuse que toi.

HOMME. Je sais, je sais...

Ils sortent. Silence. Les mêmes policiers reviennent, occupent le centre de la scène. Néron, Flaminius, Tigellin et Afranius se découvrent.

FLAMINIUS. Un mot César, et j'envoie des soldats les tuer.

NÉRON. Les tuer ? De bons patriotes ? Pourquoi ?

TIGELLIN. L'homme tenait des propos séditieux.

AFRANIUS. Qui ne l'a pas déjà fait ? Nous torturons pour corriger les mauvais éléments pas pour punir.

TIGELLIN. Oui, évidemment Afranius n'a que de bonnes paroles pour les dissidents.

NÉRON. Silence. Afranius a choisi de nous suivre, alors même que nous fuyons. Tigellin, l'information que tu as reçue est véridique ?

TIGELLIN. Pardonne-moi César, je crains qu'elle le soit, oui.

NÉRON. Je vois. Flaminius.

FLAMINIUS. César.

NÉRON. Les Augustians me sont encore fidèles ?

FLAMINIUS. Jusqu'à la mort, Apollon.

NÉRON. Les braves. Dis à tes gars de cacher leurs enseignes et de retourner chez eux.

FLAMINIUS, *déconcerté*. César ?

NÉRON. Je t'ai donné un ordre, Flaminius. Je sacrifierai pas inutilement la vie de nos soldats. De toutes parts nos ennemis accourent, et je soupçonne jusqu'à la garde prétorienne de me trahir. Feignons la défaite, retirons-nous et laissons les loups s'entre-déchirer. Quand le pays plongera dans la guerre civile et que Rome me suppliera de la reprendre, nous enverrons les chercher. Ah tu hésites fidèle Flaminius !

FLAMINIUS. César me demande de l'abandonner.

NÉRON. Je te demande d'obéir, mon ami. Je ne parviendrai pas à survivre sans ton aide précieuse. Pars, passe le mot, et reviens-moi vite.

FLAMINIUS. Où te retrouverai-je, César ?

NÉRON. Tigellin t'enverra un de ses hommes. Allons ne pleure pas, Flaminius. Nous nous retrouverons bientôt.

FLAMINIUS. Hm. César, un mot avant mon départ.

NÉRON. Hmm?

FLAMINIUS. Rome te mérite pas, César.

NÉRON. Peut-être... Peut-être qu'au contraire, nous nous méritons elle et moi. Merci Flaminius. Maintenant cours, va remplir ta mission mon ami, l'empereur te regarde.

FLAMINIUS, *en saluant*. Vive Néron !

Il sort.

NÉRON. Afranius.

AFRANIUS. César.

NÉRON. J'ai une mission pour toi aussi.

TIGELLIN. Est-ce bien sûr ?

NÉRON. Silence Tigellin.

AFRANIUS. César ?

NÉRON. J'ai besoin que tu sortes de la ville et que tu raccompagnes le roi Tiridate dans son Arménie natale.

AFRANIUS. L'Empereur m'éloigne...

NÉRON. L'empereur te protège. Depuis ma petite escapade, on veut se débarrasser de ceux qui me sont fidèles. Un message a déjà été envoyé et on m'a juré ton bon séjour.

AFRANIUS. L'Empereur aura peut-être besoin de mon aide plus tôt qu'il ne le pense.

NÉRON. Tu recevras alors plus rapidement de mes nouvelles. Pars Afranius. Pars.

AFRANIUS. Un mot.

NÉRON. Mm ?

AFRANIUS. Merci de m'avoir offert cette chance.

NÉRON. Il n'est pas impossible que je n'aie que retardé l'inévitable.

AFRANIUS. Je saluerai tout ce qui me maintient en vie.

NÉRON, *avec dédain*. Je sais Afranius, je sais...

AFRANIUS. Vive Néron !

NÉRON. Allez, pars.

Afranius sort.

TIGELLIN. César, peut-on vraiment faire confiance...

NÉRON. Bien sûr que non. Comme il vient de l'avouer, Afranius me trahira à la première occasion.

TIGELLIN. Alors pourquoi...

NÉRON. Le laisser en vie ? Parce qu'il ne m'a pas encore trahi. On me garantit sa tête aux premiers soupçons.

TIGELLIN. Je ne me fierais pas trop...

NÉRON. Pour l'instant je n'ai aucune raison de me défier des amis. Et puis ça ne sert à rien. Afranius ne rencontrera jamais Tiridate.

TIGELLIN. Mais César...

NÉRON. Silence Tigellin. Depuis quand as-tu l'audace de questionner mon jugement et mes ordres ?

TIGELLIN. Moi ? Jamais je n'oserais...

NÉRON. Et pourtant, tu multiplies les insinuations : tu maudis nos alliés, tu persifles ceux que ma confiance a élus – aurais-je eu tort d'autant me fier à toi ?

TIGELLIN. Comment ai-je pu offenser César pour qu'il puisse autant douter de moi ?

NÉRON. Tout le monde m'est suspect depuis... depuis que ce démon m'a mené à ce rêve...

Il devient songeur. Le bruit des hauts parleurs cesse.

TIGELLIN. César ?

NÉRON. Ce n'est rien : d'inutiles pensées à la Faust. Continuons. (*Badin.*) Tigellin, nous Romains nous nous faisons des idées fausses sur l'honneur. Les Juifs et les chrétiens ont une idée bien plus exacte de la lâcheté humaine. Qu'ont fait les Juifs sinon se tourner vers Baal et se détourner des lois imposées par leur Dieu ? Et qu'ont fait les chrétiens sinon abandonner leur prophète ?

TIGELLIN, *inquiet*. César...

NÉRON. Et maintenant le doute m'assaille : combien de temps avant que tu me trahisses toi aussi ?

TIGELLIN. César ! Comment...

NÉRON. Tut, tut, tut. Je n'ai pas envie de me chicaner avec toi, Tigellin ;
je me contentais de stipuler les faits.

TIGELLIN. César...

NÉRON. Oui, la coutume exigerait qu'un tel crime ne soit jamais impuni...

TIGELLIN. César !

NÉRON. ... mais nous vivons des temps bien étranges.

TIGELLIN. Jamais je ne quitterai César.

NÉRON. Toi aussi ?

TIGELLIN. Jamais !

NÉRON. Hm. Nous verrons... Le grand soir approche Tigellin, et pour une
dernière fois j'ai besoin de ton aide.

TIGELLIN. N'importe quoi, César.

NÉRON. Mais tu devras t'armer de courage car je te demande l'impossible.

TIGELLIN. Ordonne César, et j'exécuterai ta volonté.

NÉRON. D'abord... il faudra me quitter.

TIGELLIN. César !

NÉRON. Silence ! Il ne s'agit que d'une mesure temporaire. Le mieux nous
serons cachés, le plus difficilement nos ennemis nous trouveront. Vois-le
comme un test.

TIGELLIN. Mais après ?

NÉRON. Après ? Quand Rome réclamera le sang des usurpateurs et
regrettera de m'avoir chassé, tu reviendras me trouver et nous la
soumettrons à nouveau. Simple, non ?

TIGELLIN. Où, quand, comment ? Il faut m'en dire davantage César !

NÉRON. Non, l'heure est à la dissimulation. Tu risquerais la vie de ton maître pour des lambeaux d'information ?

TIGELLIN. Non non. Mais quand ? César peut-il au moins me confier jusqu'à quand il projette mettre ma patience à l'épreuve ?

NÉRON. Je ne suis pas dans le secret des dieux. Un an ? Deux ans ? Avant l'hiver ? Rome transpire de sang et se dégorgera aux premiers troubles. Quand elle criera qu'elle préfère les tyrans au chaos de la guerre civile, nous ferons notre apparition comme le soleil d'une nouvelle aurore.

TIGELLIN. Un an ? Mais comment César...

NÉRON. Pas de mais Tigellin. Je connais la ville par cœur, mieux qu'aucun soldat. Je ne cours aucun risque. Un vieil ami s'occupera de moi.

TIGELLIN. Un ami ? Son nom ! Après avoir servi César pendant des années, je mérite au moins de savoir son nom.

NÉRON. Cesse de m'interroger, Tigellin, et pars. Pars avant qu'un regard indiscret nous surprenne.

TIGELLIN. César...

NÉRON. Cresse, es-tu sourd ? Pars ! Pars tabarnak ! Tigellin, à trois si tu n'es pas parti, je jure que je t'arracherai la tête ! Un ! Deux !

Tigellin, comme un chien battu, quitte son maître en lui jetant des regards craintifs.

NÉRON, *bas*. Pars, Tigellin, pars avant que tu m'abandonnes ; sauve-toi avant que Rome conchie le nom de Néron. Cours dans les bras du roi Tiridate à qui tu avais promis ma tête. (*Grande inspiration.*) Passons aux

choses sérieuses. (*Il se couvre à nouveau la tête.*) Allons, finissons avec cette sinistre mascarade... (*Il entend du bruit.*) Par où...

L'Homme et la Femme reviennent, le pas pressé.

LES DEUX, *en criant, apeurés.* Mort à Néron ! Mort à Néron ! Mort à Néron !

NÉRON, *à lui-même, après consulté sa montre.* Déjà ? Oui c'est logique.

HOMME, *essoufflé.* Tu crois qu'ils nous ont vus ?

FEMME. C'est sûr qu'y nous ont vus ! On était dans les premières rangées pis j'perdais mes cordes vocales.

HOMME. J'te l'avais dit, les chrétiens ils...

FEMME. Pas maintenant, calvaire.

HOMME. Accuse-moi pas. T'as choisi de me suivre fait que fais pas semblant que tu n'y es pour rien toi aussi !

FEMME. Hypocrite !

HOMME. Lâche !

FEMME. C'est toi qui m'appelles lâche mon ostie ? T'as failli m'abandonner !

HOMME. Je... j'allais voir notre fils.

FEMME. Pis s'ils m'avaient capturée, hein ? T'aurais dit quoi à notre câlce de fils ? Qu'ils ont perdu leur mère à cause de ta christie d'faiblesse ?

NÉRON, *redevenu policier.* Pardonnez-moi.

HOMME. Fuck you policier chrétien d'marde !

FEMME. Crisse, on en veut plus de vos passeports de con !

Les deux jettent leur passeport au sol.

HOMME. Pis fuck you pour tous vos mensonges !

NÉRON. Pas de passeport. Néron ?

HOMME. Fini Néron ! Y en a plus de Néron.

FEMME. Mort à Néron !

HOMME. Ils abattent ses statues.

FEMME. Et après les statues viendra le tour des fidèles.

HOMME. Et c'est pour ça qu'on chante...

FEMME. Mort à Néron !

HOMME. Mort à Néron !

NÉRON. Qui ils ? Galba ? Othon ?

FEMME. Crisse on sait-tu nous ? C'est le dernier acte de la pièce, on est pas pour apprendre des nouveaux noms de personnages, tabarnak !

HOMME. Ils ont abattu la statue et les haut parleurs et on leur jetait quasiment des fleurs.

FEMME. Pis des fucking de belles fleurs en plus!

HOMME, à Néron. Oh pis fuck off ! On a pas de temps à perdre.

FEMME. Oui partons, partons avant qu'ils nous soupçonnent pour de vrai.

Ils sortent.

HOMME. Mort à Néron !

FEMME. Néron était chrétien !

HOMME. Mort à l'Empereur chrétien !

NÉRON, *à lui-même*. Ainsi s'envole ta célébrité et s'effondre ton culte Néron. *(Il se débarrasse rapidement de son accoutrement de policier.)* Imitons Arsène et changeons de costume. *(Au public.)* Je vous assure qu'on approche de la fin. Une grande finale et ensuite on a fini.

Il se déguise en mendiant. D'autres bruits. Des policiers rentrent.

POLICIER. Place, place. Place aux libérateurs de Rome ! *(À Néron, qui s'éloignait.)* Vous ! Vous ne bougez pas ! Eille ! Eille mon mon câlce j'ai dit halte, sacrement !

NÉRON, *après quelques secondes d'hésitation*. Moi ?

POLICIER. Qui d'autre, tabarnak ? *(Il le frappe.)* Depuis quand qu'on obéit pas à la police ? C'est ça qu'elle est devenue la Rome du cave Néron ? On accepte l'insubordination civile ?

NÉRON. Néron aimait son peuple. Il ne permettrait pas qu'un soldat brutalise un simple particulier.

POLICIER. Ha ! Elle est bonne, elle ! Crois-moi gros, si Néron aimait son peuple et si ce crisse de peuple aimait Néron, je me serais pas tapé cet ostie de long voyage pour venir libérer notre ville bien juteuse.

NÉRON. Libérer la ville ?

POLICIER. Restaurer l'ordre. Ben voyons, t'es-tu cave ? T'étais où quand la ville brûlait ? T'as pas vu les fucking policiers partout. Oh, pis ta gueule, ils arrivent. Si tu t'la fermes je t'ferai pas trop mal, compris ?

Rentrent Galba, Othon, Vitellius et Vespasien, les quatre empereurs qui se disputeront Rome après la chute de Néron. Ils ont tous quelque chose de ridicule dans leurs habits et leur maniérisme, comme d'immenses marionnettes. Des esclaves les accompagnent.

OTHON. Pouvez-vous le croire ? Tuer la mère de son enfant pendant qu'elle est enceinte. Mettre au feu sa propre ville !

VESPASIEN. Le fait n'est pas encore avéré.

VITELLIUS. Au contraire, on me rapporte que l'incident s'est bel et bien passé.

GALBA. On m'a confié la même chose, avant mon entrée dans Rome, à mon grand regret, je dois avouer. Si j'avais su que la lignée des Julio-Claudiens était tombée si bas...

OTHON, *en citant. Gagnée par le crime, c'est par le crime que doit être abandonnée une maison.*

VITELLIUS, *à Galba.* Tu serais resté dans tes palais d'Espagne Galba ; inutile de le cacher après avoir trainé ton voyage pendant quatre mois. Othon, qui parcourait la même route, a fait le trajet en trois semaines.

GALBA. Oui, vous avez raison, le soleil espagnol me manque, et mon corps, avec l'âge, résiste de moins en moins à la fatigue du voyage. Si le peuple de Rome ne m'avait pas imploré de le sauver...

VESPASIEN. Les cris de Rome sont encore trop informes pour qu'on puisse leur prêter une quelconque signification.

OTHON. Vous ne touchez pas à l'essentiel. L'Empereur a tué l'unique enfant de sa descendance. Rome bientôt cherchera l'aile protectrice et chaleureuse d'une nouvelle lignée.

VITELLIUS. Et je suppose que tu te proposes de créer la prochaine progéniture impériale Othon ?

OTHON. La police me jurera fidélité et je suis le plus qualifié : demandez à ma femme.

VITELLIUS. Laquelle ? Valentine n'était-elle pas ton ancienne maîtresse ? Si tu te souciais de son bien-être, pourquoi as-tu cédé aux prières de Néron qui exigeait que tu la lui donnes ?

OTHON. Ta mémoire te trompe, Vitellius, j'étais le sigisbée de Valentine, notre union n'avait rien d'officiel. Néron m'a demandé que je la lui offre et j'ai consenti à remplir le vœu d'un ami qui me menaçait de mort. Prétends-tu qu'à ma place tu n'aurais pas fait de même ?

VITELLIUS. Un ami ne t'aurait jamais exilé Othon. Moi tout ce que je prétends c'est que Rome ne souhaite pas pour maître un homme qui se compromet dans les jupons d'une femme. À moins, bien sûr, que la rumeur soit vraie, et qu'Othon la nuit se faisait baiser par Néron...

GALBA. La conduite d'Othon a toujours été exemplaire depuis son arrivée en Lusitanie ; sales sont les mains qui ne s'entêtent qu'à voir la saleté des autres.

VESPASIEN. Mais il n'a pas d'enfant ! Aucun de vous n'a d'enfant légitime.

GALBA. Les Romains, depuis Auguste, ont toujours préconisé l'adoption. C'est un faux dilemme.

VESPASIEN. Oui Galba, mais encore faut-il que le père adoptif ait assis son autorité sur des bases solides. Fonder une nouvelle lignée pour ensuite la livrer à une autre famille...

VITELLIUS. Pourquoi tu ne fais pas juste nous dire que tu as des fils pour qu'on puisse tourner la page ?

VESPASIEN. Titus et Domitien sont deux jeunes hommes pleins de vertus qui ont toutes les raisons de me rendre fier, moi, leur père... Les nations du monde rêveraient de se disputer leur allégeance.

OTHON. Oui mais Vespasien, un bémol précède l'avenir dont tu te fais l'humble héraut : entre-temps, il nous faudrait souffrir ton règne.

VITELLIUS. Et puis ton Titus, comme notre ami Othon juste ici, a déjà la réputation d'un parfait libertin. On dit qu'il passe son temps entre les jambes d'une étrangère quand ce n'est pas entre le cul de ses eunuques.

VESPASIEN. Son ardeur à l'amour est gage de l'énergie qu'il mettrait à bien gouverner...

VITELLIUS. Ridicule. Quant à ton plus jeune, Domitien, rien n'interdit de penser qu'il ferait un bon empereur, mais tu ne peux nier qu'il n'a aucun charisme et qu'il affiche déjà une certaine propension à la misanthropie. Or un bon empereur aime son peuple et son peuple lui rend cet amour en le vénérant.

VESPASIEN. Le peuple cherchera la stabilité. Les Flaviens, ma lignée seule peut la lui garantir.

Othon et Vitellius rient.

GALBA. Riez et ricanez, mais Vespasien n'a pas tort. Nous apportons avec nous la révolution d'un nouvel âge, mais le peuple exigera qu'on lui montre de la tendresse avant d'offrir la sienne. L'État exige une personnalité désintéressée, des tendances philanthropiques, charitables, fraternelles...

OTHON. Ton vieil âge te sert Galba, certes, et au lieu de ta sénilité, Rome ne verra que le sage, mais aspires-tu vraiment au pouvoir ?

GALBA. Si l'histoire exige que...

VITELLIUS. Fuck l'histoire. Sois franc et réponds en Romain. Est-ce que Galba veut le pouvoir ?

GALBA. Sur ma terre d'Espagne, récemment, les cheveux d'un de mes serviteurs sont devenus blancs comme la neige, les chiens aboient et une

de mes parentes a accouché d'un enfant bicéphale. Comment se refuser aux signes ? Depuis ma naissance, les dieux me préservent pour cette conjoncture. Avec Caligula et Néron, Rome a eu assez de l'ambition impétueuse de la jeunesse. J'aurai la main moins cruelle et plus agile. Est-ce que je veux régner ? Oui ; mais pour mieux partir. Je compte calmer le jeu, remplir nos coffres, maintenir l'ordre, tranquilliser la populace, puis comme Cincinnatus, délaisser la pourpre impériale, m'isoler dans la campagne – et m'abrutir.

VESPASIEN. Les dieux à moi aussi ont envoyé plus d'un signe...

VITELLIUS. On jurait que les dieux réservaient un siège à Néron dans les nuages de l'Olympe et maintenant nous négocions dans les décombres de son rêve. Gardez vos idiots prophéties pour les amateurs de complots et les colporteurs crédules. Rome n'a pas besoin d'un père fébrile mais d'un grand général qui la protégera contre les assauts de ses ennemis. Que vaut l'appui d'un peuple qui édifie des statues aux tyrans et qui s'agenouille quand la police l'humilie ? La gloire de Rome repose dans son armée ; son orgueil, dans la discipline de ses soldats. Le prochain Empereur assurera son autorité avec des légionnaires ou succombera aux attaques incessantes du Sénat.

OTHON. Ha ! Comme si l'armée était moins capricieuse et resterait immunisée à l'or de Jugurtha. Nos guerriers sont des hommes, pas des héros grecs, et la vertu romaine, comme l'obéissance, s'achète. L'unique généalogie qui importe ne remonte pas aux liens du sang et ne se cueille pas à la pointe d'une lance. L'Empire, la vraie liberté appartient à ceux qui ont l'art de la dépense. Le peuple exige de grands travaux, il faut rénover les hôpitaux, construire des stations de métro...

VESPASIEN. À ce rythme-là, même mes enfants auront le temps de mourir.

Les quatre, peu à peu, montent le ton et s'insultent.

NÉRON, *au policier*. Vous ne trouvez pas que cette scène a un air de déjà vu ?

Soldat. Silence !

GALBA. Vive le peuple !

VESPASIEN. Qu'on interroge le peuple !

OTHON. Oui, consultons-le, le peuple !

VITELLIUS. Demandez aux policiers ! Demandez aux policiers !

Ils se tournent vers les policiers et Néron.

VITELLIUS, *au policier*. Amenez le gueux, qu'on le consulte.

POLICIER, *à Néron*. Bouge, crisse d'ordure, et reste poli si tu veux pas qu'on te tue.

GALBA. Plutôt jeune pour mendier.

OTHON. Et bel homme. Pourquoi ce visage me semble familier ?

VITELLIUS, *à Néron*. Mendiant, répondez.

NÉRON. À quelle question ?

VESPASIEN. Allons Vitellius, est-ce ainsi que tu promets de mener tes affaires ? (*Obséquieux.*) Mendiant, les plus hauts dignitaires de Rome sollicitent votre avis.

NÉRON. À quel sujet ?

GALBA. Câlice ! Mais où donc as-tu appris à parler au peuple Vespasien ? Écarte-toi avant de nous faire perdre encore plus de temps ! (*À Néron.*) Mon

ami, Rome a besoin de ton aide. D'abord, l'infâme Néron, sait-on où il se cache ?

NÉRON. De qui Néron se cacherait, s'il ne craint personne ?

GALBA. Hm. Probablement enfermé dans son palais. Le peuple connaît ses crimes ?

NÉRON. Le peuple connaît ceux des traîtres qui se partagent son Empire.

OTHON, *à lui-même*. Cette voix...

GALBA. Hm. Rome aimerait encore Néron ?

NÉRON. Rome dans le besoin murmurer son nom comme une incantation contre le mauvais sort de ses successeurs. Néron est notre Apollon, le seul empereur qui ait percé à jour le mystère de Rome.

GALBA. Décidément. On ne juge donc pas sa conduite criminelle ?

NÉRON, *moqueur*. Pensez-y : à qui profite le crime ?

GALBA. Oui, oui, je vois. Mais de nous quatre, entre Galba, Othon, Vitellius et Vespasien, à qui le peuple réserve sa faveur ?

VITELLIUS. Mais on s'en crisse du peuple !

VESPASIEN. Silence ! Répondez, mendiant ; je veux dire, mon ami.

NÉRON. Le peuple veut un homme prudent qui ne pissera pas contre le vent.

GALBA, *aux autres*. Ah ha ! Vous voyez !

VESPASIEN. Nul ne peut être le juge de sa propre cause. On se moque de vous, Galba.

GALBA. Comment !

NÉRON. C'est un proverbe chinois.

Les quatre le regardent, incrédules.

VITELLIUS, *aux soldats*. Amenez-le !

Soldat, *en saisissant Néron*. Je t'en ferai des blagues moi mon câlce.

OTHON. Attendez ! Attendez j'ai dit. Ramenez-le.

VITELLIUS. Tabarnak !

OTHON. Je tiens à me débarrasser d'un soupçon. Regarde-moi mendiant.
Mes souvenirs sont confus.

VESPASIEN. Qu'espères-tu trouver, Othon ?

OTHON. Les traits vieillis du crisse de fourbe que nous souhaitons remplacer.

VITELLIUS, *vivement intéressé*. Lui Néron ; tu en sûr ?

OTHON. Je n'ai rien encore confirmé.

VITELLIUS. Ne prenons pas de fucking précaution. *(Au policier.)* Toi, tue-le.

GALBA. Assez ! *(Au policier.)* Rangez votre taser policier et amenez ce pauvre diable avant que Vitellius ordonne une autre bêtise. *(À Vitellius.)* À peine franchies les portes de Rome que nous, nous les champions de la nouvelle liberté, nous nous ferions les émissaires d'une nouvelle terreur ?

OTHON, *au policier*. Non, restez. Je n'ai pas fini mon examen. *(Un temps.)*
Ah et puis fuck.

Il crache au visage de Néron. Néron se contrôle.

GALBA. Croyez-vous qu'un Claudio-Julien tolérerait qu'on lui crache au visage ?

OTHON, *avec dépit*. Non... Ha ha ! J'me suis trompé ! (*À Néron.*) Et puis vous êtes sale de toute façon.

VESPASIEN. Assez de plaisanteries. Nous avons déjà perdu de temps et notre ennemi, au fait de notre arrivée, s'accrochera comme un forcené aux derniers vestiges de son pouvoir.

VITELLIUS. Agir vite et avec conviction, oui. Pour la liberté et la république !

LES AUTRES. Pour la liberté et la république !

GALBA. Et avec l'approbation du peuple !

LES AUTRES. Vive le peuple !

VESPASIEN. Vive la révolution !

LES AUTRES. Vive la révolution !

OTHON. Partons, partons...

Ils sortent, les quatre prochains empereurs, les policiers et les esclaves.

NÉRON, *seul, en s'essuyant le visage*. Crisses d'imbéciles... Votre incompétence et votre égoïsme assureront ma postérité. (*Au public.*) J'ai lu vos livres ; bientôt, on me regrettera. (*À lui-même.*) Mais continue, Néron, avance avant qu'Othon regrette de ne pas t'avoir craché une deuxième fois au visage. (*Il se rapproche d'une porte.*) Est-ce ici ? (*Il cogne. Rien.*) On m'aurait trompé ? (*Il cogne une deuxième fois.*) J'entends les pas... Approche, dernier serviteur de Rome !

Épaphrodite, l'ancien maître de requête de Néron, maintenant un vieillard frêle, ouvre la porte.

NÉRON. Épaphrodite ! Mon ami !

ÉPAPHRODITE. Cette voix ? Est-ce...

NÉRON. Néron en personne, pourchassé par l'haleine vengeresse de Rome, venu chercher refuge dans ton humble demeure, oui.

ÉPAPHRODITE, *émerveillé*. César ! César ! Rentrez, rentrez ! (*En guidant Néron.*) Oh César ! me visiter, moi, un vieillard insignifiant, un subalterne, un fonctionnaire sans valeur, un...

NÉRON, *gêné*. Assez Épaphrodite. Je ne me serais pas souvenu des services que tu as rendus à l'Empire si tu étais la moitié des choses que tu dis être.

ÉPAPHRODITE. Du vin ! Vous accepteriez bien un verre de vin, au moins ? (*En s'exécutant.*) Faites-moi plaisir et asseyez-vous ; je vous en prie asseyez-vous. (*À lui-même.*) César ! À ma table ! Si feu ma femme avait pu... Oh, c'est trop d'honneur ; trop de joie ! je me sens faiblir... (*Il sert Néron, s'agenouille et s'effondre en larmes. Néron le regarde avec pitié.*) Je m'excuse, je m'excuse... C'est que dans ma joie égoïste... dans ma stupide joie... je ne peux m'empêcher de m'inquiéter du bien-être de César, et que le voir ici confirme, – pour rien au monde, j'espérais cette faveur, mais que si César me visite, cela veut dire alors que de partout on l'a abandonné, que ses ennemis triomphent et qu'il ne sait plus où se cacher...

NÉRON. Tu as raison, Épaphrodite : Rome aura bientôt un nouveau maître ; et Néron ne sera plus.

ÉPAPHRODITE. Non ! Non ! Impossible, non !

Il baise les mains de l'Empereur, qui le fixe sans le comprendre.

NÉRON. Épaphrodite, le temps presse, les gens s'impatientent et grognent. Ma visite n'a qu'un seul but.

ÉPAPHRODITE. Combattre, oui ! À qui veux-tu que j'écrive ? Je connais des gars qui reprendraient les armes ! Tu veux former une milice ? Haranguer le peuple ? Je n'ai pas beaucoup d'or, mais en vendant tout je pourrai nous procurer quelques armes. Quatre cents hommes ! Quatre cents hommes fidèles et je me porte garant de ton Empire, César ! (*Inquiet.*) César ? César ? Pourquoi cette pâleur ? César, pourquoi tu ne parles pas ? Serait-il possible que – non... (*Ému.*) Serait-il possible que César n'aspire pas à reprendre son trône ! (*Nouvelles larmes.*) Ô César ! Le dernier enfant de la famille d'Auguste chassé pour avoir donné à Rome sa vraie grandeur. Est-ce possible ? Dîtes-moi, ô Dieux, pourquoi restez-vous inactifs, ô immortels ? Pourquoi vous...

NÉRON, *doux, mal à l'aise*. Assez Épaphrodite ; les dieux se soucient peu de nous. Ne nous gaspillons pas en vain pour des mirages.

ÉPAPHRODITE. Mais alors, mais alors... Que faire ?

NÉRON. Mon ami, veux-tu rendre un dernier service à ton Empereur ?

ÉPAPHRODITE. Oui, oui, n'importe quoi !

NÉRON. Alors va chercher ton glaive et enfonce-le-lui dans le cœur.

Épaphrodite se soulève, d'un coup.

ÉPAPHRODITE. Moi, aider César à... Non ! Jamais ! Jamais !

NÉRON, *blessé*. Toi aussi, Épaphrodite ? J'aurais cru qu'un serviteur...

ÉPAPHRODITE. Dévoué et obéissant, oui ; mais qui accepte de tuer par amour ? César, tu es pâle, tu trembles, permets-moi de te parler non comme un fidèle mais comme un père. Repose-toi. Reste ici. Cache-toi. Je te soignerai. Tous les jours je cuisinerai, je te réserverai mon lit et je te laisserai tranquille. Pendant que tu te rétablis, je marcherai dans les rues de Rome, j'écouterai sa rumeur et sa colère, je te rapporterai les ragots du jour,

je ferai tout ce que tu exiges – mais par Jupiter et Auguste, chasse de ta tête ce projet et les noires énergies qui te poussent au suicide.

NÉRON, *en se levant*. C'est inutile, mon ami. Je suis désolé, je n'aurais pas dû.

ÉPAPHRODITE. Non rassis-toi... Par tous les dieux ! je t'implore, César, rassis-toi... Moi, qui ne vaux rien, chasser l'Empereur de ma maison ? Non, non ; j'ai été ingrat et stupide. L'Empereur tient à se frotter au glaive ; je lui fournirai le mien !

Il fouille dans un coffre et revient, dépose l'arme près de Néron.

NÉRON. La lame est rouillée. On dirait de la mousse. Ce sera un problème ?

ÉPAPHRODITE. Non. Hélas ! non.

NÉRON. Bien. (*À lui-même.*) Bien... Finissons-en et tue-moi.

Néron se lève et tend le glaive à Épaphrodite, qui le prend. Un temps.

ÉPAPHRODITE, *tremblant, des larmes aux yeux*. Maudis ma faiblesse César, mais je ne peux pas ; je n'ai pas la force.

NÉRON, *avec compassion*. Tu es un lâche, Épaphrodite. Laisse-moi.

ÉPAPHRODITE. César, s'il-te-plaît, frappe-moi, bats-moi, mais ne me force pas à...

NÉRON. Dehors espèce de personnage subalterne !

ÉPAPHRODITE. César...

NÉRON. Dehors, mon ami ; dehors, puisque que tu me hais toi aussi.

ÉPAPHRODITE, *larmoyant*. Le peuple, le peuple aimera et se souviendra toujours de Néron.

NÉRON, à lui-même. Les peuples aussi meurent, Épaphrodite...

ÉPAPHRODITE. Puissent les dieux m'excuser César.

Épaphrodite sort. Néron prend le glaive. Un temps.

NÉRON, après avoir soupiré. Une fin appropriée pour une vie gaspillée à vivre. *(Il hésite.)* Il faut du sang-froid dans pareil moment. Avez-vous douté, mes amis ? As-tu douté Lucain ? As-tu douté, Sénèque, toi qui te flattais de ne pas craindre la mort ?

Lucain, Sénèque et Pétrone apparaissent en arrière-scène, imposants et majestueux comme trois juges. Les trois se préparent au suicide. Avec Sénèque, Pauline, sa femme.

Musique. J'imagine ici des piliers montants, des allures de triomphe, un long défilé, des jeux d'ombres et de lumières, un panorama des exploits et des défaites romaines, l'aigle géant de Rome qui déploie ses ailes. Il faut que peu à peu ce soit Rome entière qui se hisse au soleil et écrase Néron de hauteur.

Peu à peu les personnages de la pièce (Valentine, Terpnus, Épicharis, etc.) vont sur scène et insultent Néron de vive voix, avec des sacres et des lamentations. Ne pas craindre de sacrifier le détail à l'ensemble. Ultimement il faut qu'il règne une parfaite cacophonie. Les prochaines répliques deviennent de plus en plus inaudibles.

NÉRON, à leur vue. Non, pas vous ; pas encore, disparaissez !

LUCAIN. Pour aller où, puisque c'est à toi que nous devons d'aller à la mort ? Haine pour haine et amour pour amour, je mourrai satisfait si le bien et le mal, le plaisir et la peine sont repayés par moi avec leur plein effet. La vengeance connaît tous les chemins. Entends mes dernières paroles Néron : face à la mort, je ne fléchirai pas.

SÉNÈQUE. Le sage ne tremble pas à l'instant suprême. J'ai vécu dignement d'erreur en erreur, de passion en passion, avant de parvenir à élaguer les affects du feu sacré qui m'habite. Une existence trop tranquille n'est qu'une mer morte. Ma vie a été pleine d'erreurs que je ne regrette pas. Pauline, ma femme, mon amour, prépare le poison !

PAULINE ET SÉNÈQUE. Écoute nos dernières paroles Néron : Face à la mort, je ne fléchirai pas.

NÉRON. Non, taisez-vous.

PÉTRONE. Trop de crimes s'oublient quand l'horreur reste invisible à l'œil de ceux qui gardent le silence. La violence peut taire la justice ; la violence peut taire la vérité ; la violence peut taire jusqu'à la parole et s'aventurer dans l'interminable nuit de la terreur. Mais comment violenter l'humour ? Il n'est pas juste que l'innocent paie pour le coupable. Regarde mes derniers instants, Néron : face à la mort, je ne fléchirai pas.

SÉNÈQUE. Pauline vite une plume ; écrivons mon testament. (*Il dicte.*) À l'Empereur. Je vous laisse le seul bien que j'aie désormais, et qui est le plus beau : l'image de ma vie. Si vous en conservez le souvenir, vous trouverez dans une réputation de vertu la récompense d'une amitié fidèle. (*À Pauline.*) Tu as pris en note ?

PAULINE, *en répétant et en écrivant.* ...la récompense d'une amitié fidèle... Oui.

SÉNÈQUE. Et le poison ?

PAULINE. Prêt.

SÉNÈQUE. Bien. N'oublie pas d'en distribuer aux autres. Tu as entendu, Néron : face à la mort je ne fléchirai pas.

PÉTRONE. Pauvre Néron : seul, déguisé comme un mendiant, les vêtements salis par les larmes, chassé, abandonné, ostracisé, exilé du soleil que tu aspirais incarner, étoile filante dans le ciel de ta solitude. L'histoire n'a pas le sens de l'humour et elle n'aime pas les clowns. Lequel de tes crimes échappe au ridicule ?

NÉRON. Il fallait ne pas me donner l'Empire.

LUCAIN. Et te laisser écrire ? Si seulement tu ne t'étais pas enivré de crépuscules. Tu avais tout Néron ! Tu étais celui capable de ramener Rome à sa gloire antique ; tu étais le rêve vivant chanté par les haruspices, le songe incarné de l'ère nouvelle ! Rome d'une voix unanime implorait ton secours. Et en échange que lui offres-tu ? Des ruines, des meurtres ? L'éclat de la souillure, le culte honni de ta famille ! Tu n'es pas un empereur et tu n'as rien de l'écrivain. Tu es un nain, Néron, un tyran sanguinaire et un fou. Et je regrette de t'avoir jamais pris pour ami.

PÉTRONE ET LUCAIN. Observe comment meurent les vrais hommes face au vertige de l'existence : face à la mort je ne fléchirai pas.

NÉRON. Moquez-vous et insultez-moi ; il y a en aura d'autres. Pire ou plus doux, que vous le vouliez ou non, il y en aura d'autres. Et vous resterez là vous, assis, à ne rien faire, incapables de réfréner leur rage et leur colère. Et en eux vous déposerez vos espoirs et toujours ils vous écraseront. Et ils vous sauveront. Et vous pleurerez ; de haine ou de joie, de défiance et d'euphorie, vous pleurerez et vous vous résignerez à mourir.

SÉNÈQUE. Adolescent imbécile ! Où entends-tu l'un d'entre nous s'apitoyer sur son sort ? Qui triomphera de la mort si elle n'est pas un défi ?

NÉRON. Mais les œuvres. Pétrone au repas disait...

PÉTRONE. Comme s'il y avait du courage à la précipiter ! Comme si l'audace ne consistait pas à se reposer dans l'insouciance des plaisirs !

LUCAIN. La vacuité du creux du vide n'appelle pas le meurtre ! Comme si l'audace ne consistait pas à se sacrifier au devoir !

SÉNÈQUE. Hercule avant de grimper le mont Œta pouvait se vanter d'avoir accompli ses douze travaux.

LUCAIN. Quant à moi, je lègue au futur une œuvre immortelle.

NÉRON. J'ai entrevu ce monde voilé ; la poussière encore y putréfiait l'air.

LUCAIN. Insensé ! Au-dessus de la mort et de l'injustice...

PÉTRONE. Au-dessus des non-sens de l'absurde...

SÉNÈQUE. Au-dessus de l'homme et de ses guerres...

LUCAIN. Au-dessus du triomphe de la mort...

LUCAIN, Pétrone et Sénèque. Rome.

NÉRON. Non.

LUCAIN. Rome souffre peu du temps qui passe.

PÉTRONE. Rome se moque de ses tyrans.

SÉNÈQUE. Rome ne connaît pas les limites de la nature.

NÉRON. Rome aux premiers assauts des barbares décidés tombera en ruines !

SÉNÈQUE. Rome chassera les barbares.

PÉTRONE. Rome amusera et domptera les barbares.

LUCAIN. Rome se revigorera et apprendra des barbares. En corps ou en esprit, qu'on l'oublie ou qu'on la détruise, qu'elle se défigure ou dépérisse : Rome toujours portera les espoirs de notre humanité.

SÉNÈQUE. Ouvre tes yeux, mon apprenti ; admire le dernier vœu de tes fidèles serviteurs.

LUCAIN, PÉTRONE, SÉNÈQUE. Face à la mort nous ne fléchirons pas.

SÉNÈQUE, *aux autres*. Prêts ?

Lucaïn et Pétrone opinent de la tête. D'un geste, Sénèque pose la même question à Pauline. Même réponse.

LUCAIN. À Rome ! Et à ta santé, Néron !

SÉNÈQUE. À Rome ! Et à ta santé, Néron.

PÉTRONE. À Rome. Et à moi le dernier mot. À ma santé, Néron !

Ils lèvent leurs fioles, boivent d'un trait le poison et meurent. Ils disparaissent.

NÉRON, *sur la défensive, aux autres qui l'injurient*. Arrêtez ! Silence ! Taisez-vous !

On l'encercle.

NÉRON. Ne me regardez pas ! *(Il les menace du glaive. Au revenant d'Épaphrodite.)* Non va-t'en Épaphrodite ; je n'ai pas besoin que tu me vénères. Allez-vous-en fantômes ! Fuis mère, avant que je t'assassine ! Fuis Valentine ! Ô Valentine ! *(Implorant.)* Fuyez avant que je me déchaîne et qu'encore je vous tue ! Crisse, je vous ai dit d'arrêter d'me regarder comme ça ! Laissez-moi me tuer en paix, arrêtez de...

Dans un seul cri, le cercle se referme sur Néron et commence à le battre.

NÉRON, *en hurlant*. Arrêtez ! Arrêtez !

Soudain, silence. Tous les personnages s'effondrent et se dispersent sur le sol. Seul se tient droit Épaphrodite.

Épaphrodite. Toujours le même rêve, jeune Néron ?

NÉRON, *estomaqué et confus*. Démon ?

Épaphrodite – maintenant Machiavel – lui sourit tristement. Les autres personnages quittent la scène.

NÉRON, *ému, comme un enfant*. Démon, c'est toi ? Tu es revenu ?

MACHIAVEL. Pour te retrouver dans quel état ? Je pensais revenir officier un triomphe.

NÉRON. Où étais-tu ?

MACHIAVEL. Qu'importe, jeune Néron, qu'importe... Je croyais t'avoir laissé avec des consignes claires. (*Pour l'égayer.*) Quel gâchis !

NÉRON. Ha ha ha... Oui, beaucoup de sang a coulé depuis ton départ. Il faut régner, non ?

MACHIAVEL, *avec désapprobation*. Massacrer n'est pas régner ; un despote s'appuie encore sur l'assentiment de ses sujets. Le pouvoir réclame qu'on recoure à la violence, pas à l'arbitraire de l'homicide. Il faut savoir dominer son peuple, pas le supprimer. (*À lui-même.*) Pourquoi vous ne comprenez jamais ça ? Rome, Rome veut que...

NÉRON. Plus de Rome ; assez parlé de Rome. Fuck Rome ; pas elle, pas encore. Je veux plus... Je veux juste en finir. (*Il soupire. Va reprendre son glaive.*) Tu n'as rien à te reprocher. – Néron était de trop pour Néron.

MACHIAVEL, *nerveux*. Non. Non non, la pièce ne prévoyait pas ça. Rome en feu oui ; à la limite le spectacle avec le bruit à la fin : il faut toujours un peu de brillant pour les grandes finales – mais toi mort passé au glaive ? Non, ce n'était pas écrit. (*Il sort son petit livre.*) Regarde. *Une fois la révolution terminée, Néron et Machiavel se tiennent la main et se dirigent vers le soleil.* Il y a encore moyen de...

NÉRON. D'éviter le pire ? J'ai lu ton livre. La fraternité que tu cherches est dans l'unité des débris, Machiavel.

MACHIAVEL. Mais le soleil...

NÉRON. Se couchera. J'ai entrevu la fin dont tu parles, démon. Nous deux transportés vers le ciel, comme deux amants au faite de leur gloire, notre révolte achevée. C'était avant que je visite leur monde.

MACHIAVEL, *surpris*. Tu as...

NÉRON. Oui, Machiavel. Partout, tant de bruits... Et après un mois à observer leurs manières et à les voir s'affairer dans le vide tu sais ce que j'en ai conclu ? Nous ne valons rien. Je ne vauds rien. Mes rêves les plus fous ne valent rien. Combien de fois crois-tu que j'ai dit cette réplique ? Combien de fois Néron a tué Valentine ? Combien de fois Néron a-t-il sauvé et détruit l'Empire ? (*Il plonge le glaive dans son ventre. Avec de plus en plus de faiblesse.*) Chaque soir toujours la même conspiration, la même révolution et la même mascarade ; nous nous épuisons en vain de répétition en répétition. (*Soupir.*) Les autres formaient la toile et exigeaient de moi un tableau. Je n'ai pris que les pinceaux. (*Un temps. Amer.*) Quel artiste meurt avec moi.

Il meurt. Un temps, pendant lequel Machiavel tâte le corps.

MACHIAVEL, *nerveux, en tournant en rond et en réfléchissant*. Hmm. Peut-être que... Non... Hmmm. À moins que... Oui ! (*À l'auditoire.*) Cette fin est un peu trop abrupte et tragique à mon goût. (*Carnassier.*) Faisons mieux. (*Il scrute l'auditoire, à la recherche de quelque chose. Au fond.*) Vous. Oui vous au fond assis là-bas. Vous cherchez un emploi ? Nous embauchons.

Fin.

TROISIÈME PARTIE

COMMENTAIRES

COMMENTAIRES

Introduction. Dans cette dernière partie, si je comprends bien, je dois mener une réflexion sur la création de la thèse. Dostoïevski, Gide et Yourcenar avaient leurs journaux, dans lesquels ils consignaient leurs idées et leurs impressions. Comme je ne suis pas vraiment adepte de cette pratique et comme je ne crois pas que l’objectif de cette section soit de sombrer dans le commérage et l’anecdote, je compte offrir quelques indications qui permettront de mieux comprendre à qui j’emprunte, de qui je plagie, tel ou tel choix stylistique, etc. Tout ce qui a trait au message politique et à l’échec de la révolte dans la pièce a été décrit en longueur dans l’étude théorique – je ne reviendrai pas sur ces questions.

Néron a été rédigé en trois mois, pendant l’été 2020. Je ne sais plus exactement quand cette idée m’est venue en tête (d’où l’avantage de tenir un journal, sans doute). À moins que ma mémoire me trompe, je crois que je me demandais s’il était possible d’écrire en 2020 un drame historique en québécois. La francophonie canadienne abonde en excellentes adaptations et en créations qui reconduisent les grands mythes (*Incendies* de Wajdi Mouawad, *Antigone* de Sophie Deraspe, *Antioche* de Sarah Berthiaume, *Lysis* de Fanny Britt et Alexia Bürger, *Sappho* de Marie-Ève Milot et Marie-Claude St-Laurent, *Caligula_Remix* de Marc Beaupré, etc.) mais, à ma connaissance, nous n’avons pas vraiment de *Bataille d’Arminius* et de *Cromwell*¹⁶⁶⁶. C’est comme si nous croyions avoir épuisé la matière de l’histoire et que nous nous étions résignés à parler des platitudes du terroir. *Hochelaga, terre des âmes* est une fresque épique sur un carré d’herbe.

Il ne s’agit pas de ma première tentative en création. En général, j’écris pour me débarrasser d’une idée qui m’embête sans me préoccuper de la faisabilité du projet et je jette le produit final dans un tiroir. Je ne crois pas que *Néron* échappera à la règle.

¹⁶⁶⁶ Je me rappelle cela dit avoir lu la critique de la pièce *Une partie avec l’Empereur* de Stéphane Brulotte, qui est une sorte de huis clos sur Napoléon.

1. Figures de l'empereur et de l'empire. Qui est Néron ? On ne sait pas, on ne le saura jamais. Les quelques extraits que j'ai croisés pendant l'écriture de la thèse le présentent comme l'un des empereurs fous qui, avec Caligula, marquent la mémoire par leur cruauté, contre-modèle par excellence, figure titulaire des despotes, d'autant plus dément qu'il préférerait la lyre à la justice. Dans son *Panegyrique de Trajan*, Pline le Jeune critique le goût efféminé de Néron pour les pantomimes¹⁶⁶⁷. Grégoire de Tours compare le goût de la poésie de l'infâme Chilpéric à celui de l'empereur – artistes médiocres, dans les deux cas¹⁶⁶⁸. Dans une phrase brève, on lit dans *Le Roman de la Rose* : « [C]ar je mettrais trop de temps à énumérer les actions de Néron, cet homme cruel¹⁶⁶⁹ ». La Boétie fait écho à la légende du monstre Néron¹⁶⁷⁰. Racine, dans la première préface de *Britannicus*, se défend de peindre l'empereur avec complaisance ou avec trop de générosité¹⁶⁷¹. Montesquieu vante certaines de ses lois¹⁶⁷². Les auteurs du 19^e siècle décrivent son appétence pour la douleur et le crime, le plus souvent en mentionnant aussi Héliogabale. Bourget par exemple

¹⁶⁶⁷ Pline le Jeune, *Panegyrique de Trajan*, trad. de Marcel Durry, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2019, p. 99.

¹⁶⁶⁸ Grégoire de Tours, *L'Histoire des rois francs*, trad. de J. J. E. Roy, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2011, p. 173 : « Il ravage un grand nombre de pays par le pillage et l'incendie, et, loin de ressentir aucun remords de pareilles actions, il en éprouvait de la joie ; ainsi Néron s'amusait à réciter des vers pendant l'incendie de Rome ; souvent il fit périr injustement des hommes pour les séparer de leurs richesses. Il était intempérant et présomptueux. Il composa deux livres de poésie à la manière de Sédulius, mais ses vers étaient sans mesure ni rythme ».

¹⁶⁶⁹ Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. d'Armand Strubel, Paris, Le Livre de Poche, « Lettres gothiques », 1992, p. 351.

¹⁶⁷⁰ Étienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, trad. de Séverine Auffret, Paris, Mille et Une Nuits, p. 32 : « Je ne vois personne aujourd'hui qui, entendant parler de Néron, ne tremble au seul nom de ce vilain monstre, de cette sale peste du monde. Il faut pourtant dire qu'après la mort, aussi dégoûtante que sa vie, de ce boutefeu, de ce bourreau, de cette bête sauvage, ce fameux peuple romain en éprouve tant de déplaisir, se rappelant ses jeux et ses festins, qu'il fut sur le point d'en porter le deuil ».

¹⁶⁷¹ Racine, *Œuvres complètes*, éd. de Raymond Picard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, p. 385 : « Il y en a qui ont pris même le parti de Néron contre moi. Ils ont dit que je le faisais trop cruel. Pour moi, je croyais que le nom seul de Néron faisait entendre quelque chose de plus que cruel. Mais peut-être qu'ils raffinent sur son histoire, et veulent dire qu'il était honnête homme dans ses premières années. Il ne faut qu'avoir lu Tacite pour savoir que s'il a été quelque temps un bon empereur, il a toujours été un très méchant homme. [...]. D'autres ont dit, au contraire, que je l'avais fait trop bon. [...]. Je l'ai toujours regardé comme un monstre ».

¹⁶⁷² Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, éd. de Laurent Versini, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », vol. 1, 1995, p. 437 : « Néron, indigné des vexations des publicains, forma le projet impossible et magnanime d'abolir tous les impôts. [...] Voilà les beaux jours de cet empereur ». Voir aussi Livre XV, Chapitre XVIII, sur les affranchis.

écrit : « Il rêve de souffrir alors, et de faire souffrir, pour obtenir cette vibration intime qui serait l'extase absolue de tout l'être. L'étrange rage qui a produit les Néron et les Héliogabale le mord au cœur. "L'appareil sanglant de la destruction" rafraîchit seul pour une minute cette fièvre d'une sensualité qui ne satisfera jamais¹⁶⁷³ ». Mario Praz, dans son étude magistrale *La Chair, la mort et le diable*, rapporte des extraits de Flaubert et de Jean Lorrain¹⁶⁷⁴. Plus récemment, Jean Dufaux et Philippe Delaby ont publié *Murena*, une bande dessinée en huit volumes sur le règne de Néron.

Néron fascine, comme toute chose grotesque et horrible. Dans une autre somme d'érudition, Laurie Lefebvre, après avoir relevé un à un les extraits et les allusions à Néron dans la littérature antique, condense ces traits de légende en deux groupes :

La figure de Néron présente ainsi deux polarités principales et pour ainsi dire antithétiques, la *feritas*, c'est-à-dire ce qui a trait à la cruauté et à la soif de sang, thème qui éclate avec force dans l'*Octavie*, et ce qui fait au contraire de Néron un être efféminé et mou, la vie voluptueuse, le goût du luxe, les activités artistiques, la faiblesse de caractère¹⁶⁷⁵.

¹⁶⁷³ Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993, p. 13.

¹⁶⁷⁴ Mario Praz, *La Chair, la mort et le diable dans la littérature du XIX^e siècle*, trad. de Constance Thompson Pasquali, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1977. Flaubert, dans *Rome et les Césars* : « Néron ne vient-il jamais reprendre les rênes de son char splendide, qui vole sur le sable d'or et dont les roues broient des hommes ? ses orgies titaniques, aux flambeaux humains, sont-elles bien finies ?... Vous ne rêverez rien de si terrible et de si monstrueux que les dernières heures de l'Empire, c'est là le règne du crime, c'est son apogée, sa gloire ; il est monté sur le trône, il s'y étale à l'aise, en souverain ; il se farde encore pour être plus beau, à aucune époque vous ne le verrez pareil ; Alexandre VI est un nain à côté de Tibère, et les imaginations de dix grands poètes ne créeraient pas quelque chose qui vaudrait cinq minutes de la vie de Néron... Le monde étant à un seul homme comme un esclave, il pouvait le torturer pour son plaisir, et il fut torturé en effet jusqu'à la dernière fibre... Le crime est une volupté comme les autres... Néron disait aux bourreaux : "Faites en sorte qu'ils se sentent mourir", et penché en avant sur les poitrines ouvertes des victimes, il regardait le sang battre dans les cœurs, et il trouvait, dans ces derniers gémissements d'un être qui quitte la vie, des délices inconnues, des voluptés suprêmes, comme lorsqu'une femme, éperdue sous l'œil de l'empereur, tombait dans ses bras et se mourait sous ses baisers. Oh ! les cœurs atroces ! oh ! les âmes sublimes dans le crime ! Chaque jour ils redoublent, chaque jour ils inventent, leur esprit est un enfer qui fournit des tortures au monde, ils insultent à la nature dans leurs débauches » (p. 418). On trouve sur la même page plusieurs autres citations. Jean Lorrain, dans *Buveur d'âmes* : « Oh ! Néron buvant avec délices les larmes des martyrs, la volupté sinistre des Augustians jetant aux prétoriens la pudeur et l'effroi des vierges chrétiennes, les éclampsies de joies forcenées et féroces, dont remplissaient les lieux infâmes avant les jeux sanglants du cirque, et les jeunes filles, les enfants et les femmes livrées deux fois aux bêtes, au titre et à l'homme ! » (p. 303-304).

¹⁶⁷⁵ Laurie Lefebvre, *Le Mythe Néron. La fabrique d'un monstre dans la littérature antique*, France, Presses Universitaires du Septentrion, 2017, p. 65.

Plus loin, Lefebvre explique ces attaques par l'indifférence et l'incompétence de Néron : « [S]on indifférence à ce qui touche la gestion de l'Empire, son choix d'une vie de débauche et d'indécence se sont cristallisées autour d'un motif particulier : celui de l'empereur citharède¹⁶⁷⁶ ». La pièce *Néron* ne s'éloigne pas de ces premières indications sommaires.

Dans sa deuxième préface à *Britannicus*, Racine cite les phrases de Tacite qui lui ont servi de modèle. Ici on serait tenté de dire avec Camus dans *Caligula* que la pièce *Néron* n'a pas la prétention de calquer l'histoire et que cette présentation est inutile. Bien entendu, les références à Suétone et aux *Annales* sont nombreuses. Le prologue reprend le Chapitre LXVI du Livre XII, des *Annales*¹⁶⁷⁷. Le premier acte suit de près les indications laissées par Tacite sur la conspiration de Pison¹⁶⁷⁸. Le deuxième acte repose lui aussi sur les descriptions de l'historien romain des soirées « philosophiques » auxquelles Néron participait¹⁶⁷⁹. Le troisième acte ne figure nulle part¹⁶⁸⁰. Le quatrième acte relate l'épisode le plus connu du règne de Néron¹⁶⁸¹. Le cinquième acte condense une série d'anecdotes qu'on peut lire dans les deux livres. Pour la structure générale, au mépris de la chronologie (la conspiration de Pison a lieu après l'incendie, etc.), je me suis rapporté à Tacite. Pour la couleur et la rumeur sociale, j'ai préféré Suétone, qui, à défaut d'être moins fin

¹⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹⁶⁷⁷ Tacite, *Annales*, éd. de Pierre Grimal, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1993, p. 301.

¹⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 407-417.

¹⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 351 : « Et même il consacrait du temps aux professeurs de sagesse, après les repas, pour se donner le spectacle de leur désaccord, chacun soutenant des thèses opposées à celles des autres. Et il ne manquait pas de gens pour désirer se faire voir, avec l'expression renfrognée de leur visage, au milieu du luxe des rois ».

¹⁶⁸⁰ La sorcière Érichto se trouve dans Lucan, *Civil War*, trad. de Susan H. Braund, London, Oxford University Press, 1992.

¹⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 401-403. Dans Suétone, *Vies des douze Césars*, trad. de Henri Aillou, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1975, p. 332-334. Voir aussi la mort de Poppée (Valentine, dans la pièce) dans Tacite : « Après la fin des jeux Poppée mourut, par suite d'une colère soudaine de son mari qui, alors qu'elle était enceinte, lui donna un coup de pied ; je ne croirais pas au poison, bien que ce soit ce que disent certains écrivains, par haine plutôt que pour des raisons sérieuses ; car Néron désirait avoir des enfants et il éprouvait un grand amour pour sa femme » (p. 428). La séquence sur l'exécution des nobles et la conversation sur l'impôt rappelle Alfred Jarry, *Ubu roi*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 2002, p. 70-77.

psychologue, est plus amusant¹⁶⁸². Il m’a fallu cependant m’éloigner des sources pour mettre de l’avant la bassesse du patriciat.

Tigellin, Pison, Terpnus, Epicharis, Octavie, Boudicca, Agrippine, Sporus et les conspirateurs ont tous existé, je n’ai fait qu’ajuster les portraits¹⁶⁸³. Pour Lucain, Pétrone et Sénèque je m’en suis tenu à mes impressions à la suite de la lecture de leurs livres. Lucain dédie sa *Pharsale* à Néron, mais son livre multiplie les attaques contre la calamité de Jules César et les éloges sur le vertueux Caton. L’empereur aurait été vraisemblablement jaloux de son talent et l’aurait condamné au suicide pour avoir participé à la conspiration. Pétrone, qui était de fait l’une des personnalités invitées à la cour de Néron pour converser, et le rival de Tigellin, se veut à la hauteur du burlesque du *Satiricon*. Comme il aurait été trop simple de coller scène de débauche après scène de débauche, je me suis contenté d’en faire une sorte de libertin et d’esprit libre¹⁶⁸⁴. Le cas de Sénèque est plus ambigu. J’ai essayé de rester fidèle au stoïcisme présenté par Paul Veyne dans la très longue introduction des *Entretiens et Lettres à Lucilius* – pour mieux en montrer la stérilité¹⁶⁸⁵. Certaines des répliques sont reprises telles quelles des lettres. En suivant l’essai de

¹⁶⁸² Suétone décrit les Augustians, les jeux et les joutes néroniennes avec plus de légèreté, sans aucune complaisance. C’est dans Suétone qu’on lit, sur la mort de Néron : « Il mourut dans sa trente-deuxième année, le jour même où il avait jadis fait périr Octavie, et l’allégresse publique fut si grande que les plébéiens coururent par toute la ville, coiffés de bonnets phrygiens. Néanmoins, il se trouva des gens qui, pendant de longues années, ornèrent son tombeau de fleurs, au printemps et en été et qui exposèrent à la tribune aux harangues tantôt ses images vêtues de la prétexte, tantôt des édits par lesquels il annonçait, comme s’il eût été vivant, qu’il reviendrait bientôt pour la ruine de ses ennemis ». La légende veut que Néron ait dit « Quel artiste meurt avec moi » avant d’expirer. Le roman autrefois prisé mais aujourd’hui oublié *Quo vadis* d’Henryk Sienkiewicz (trad. de Maria Cieszewska, libretto, 2001) dépeint avec une grande érudition cette rumeur sociale.

¹⁶⁸³ L’esclave Épicharis aurait été la seule à ne jamais trahir la conspiration, l’enfant Sporus se serait fait émasculer, Terpnus accompagnait Néron, etc. Évidemment, il n’est indiqué nulle part qu’Épicharis était chrétienne.

¹⁶⁸⁴ Sienkiewicz dépeint Pétrone de la même façon. C’est la lecture du *Satiricon* qui m’a convaincu de ne pas faire chanter Néron pendant l’incendie de Rome. La légende veut que l’empereur ait chanté la chute de Troie devant les flammes. Pétrone exploite le thème dans *Satiricon*, trad. d’Oliviers Sers, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2001, p. 167-171.

¹⁶⁸⁵ Sénèque, *Entretiens et Lettres à Lucilius*, éd. de Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993. Voir aussi de Paul Veyne l’article « Passion, perfection et âme matérielle dans l’utopie stoïcienne et chez saint Augustin » dans *L’Empire gréco-romain*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 2005. Comme l’a écrit Veyne, le stoïcisme n’est pas

Pierre Grimal *Sénèque ou la conscience de l'empire*, on apprend les désillusions de l'ancien précepteur de Néron. Le paradoxe est que Sénèque est resté fidèle à son idéal de la monarchie. Il revient en partie à Sénèque d'avoir présenté Néron comme un nouvel Apollon dans *Apocoloquintose*¹⁶⁸⁶. Le traité *De la clémence* sur lit comme un plaidoyer pour une royauté solaire¹⁶⁸⁷. De la même façon qu'Antoine, le rival d'Auguste, se faisait passer pour le nouveau Dionysos, les Augustians verront en Néron un nouvel Apollon.

La pièce comprend plusieurs dizaines d'intertextes empruntés à différents auteurs. La plupart figurent dans la première partie de la thèse. Je ne compte pas les réécrire un à un parce que ce serait gâcher le plaisir de l'écriture.

2. Pièces de théâtre sur les empereurs. On peut en énumérer quelques-unes. La première qui m'est venue en tête est celle de Ben Jonson, *Sejanus*. Il s'agit d'une authentique pièce historique, foisonnante de détails et d'une rigidité qui la rend difficilement lisible. Il convient de s'y attarder, quand bien même elle aurait pour sujet le règne de Tibère, parce que *Néron* partage certains de ses défauts et de ses thèmes. Johnson a été sensible, notamment, à la corruption rapportée par les historiens et à l'humeur changeante des foules¹⁶⁸⁸. Le souvenir de Brutus, loin de

cette grande noblesse d'âme dépeinte par Vigny mais une secte religieuse qui accepte dans ses rangs des gens riches et ennuyés. Sénèque y croyait plus ou moins.

¹⁶⁸⁶ Pierre Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 115.

¹⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 127-128 : « La "royauté" était considérée, dès les premiers stoïciens, comme une forme de la vertu du sage. L'esprit royal consiste à ne reconnaître aucune autre autorité que celle de la Raison – ce qui est, pour les stoïciens, l'idéal de tout esprit libre : la véritable royauté sera celle qui prend pour règle, comme Dieu lui-même dans l'administration de l'univers, la Raison parfaite. À cette condition les hommes, "animaux rebelles", seront prêts à suivre, tandis qu'ils refuseraient de se laisser conduire par une autorité. Mais Sénèque va un peu plus loin que ses maîtres stoïciens : une ou deux fois, il assimile le roi à l'astre du jour, et, si cette notion de la royauté solaire n'est pas étrangère au Portique, le rapprochement prend un sens particulier lorsqu'il s'agit de Néron, dont la naissance, nous l'avons rappelé, avait été marquée par une "union au disque" ».

¹⁶⁸⁸ Ben Jonson dans *The English Drama 900-1642*, éd. de Richard Beatty, New York, W.W. Norton & Company, 1935, p. 751 : « This turn is strange ! / But yesterday the people would not hear, / Far less objected, but cried Caesar's letters / Were false and forged ; that all these plots were malice ; / And that the ruin of the prince's house / Was practiced 'gainst his knowledge. Where are now / Their voices, now that they behold his heirs / Locked up, disgraced,

susciter l'admiration et l'envie, ne provoque que l'hostilité : « My lords, / this strikes at every Roman's private / In whom reigns gentry and estate of spirit, / To have a Brutus brought in parallel, / A parricide, an enemy of this country, / Ranked, and preferred to any real worth / That Rome now holds » (p. 734).

Le talent de Johnson est d'avoir su mettre au cœur de sa tragédie l'intrigue. Tous les personnages ont leur ambition, leur rivalité, leur jalousie, leurs opinions. Tous se disputent la faveur du malicieux Tibère, qui s'est retiré des affaires publiques et qui feint l'ignorance. Dans une telle cour, inutile d'ériger en principe de grandes idées et d'agiter les dilemmes qui embêteront Corneille. Comme le soulignera Macro, en politique, l'opportunisme importe davantage que la vertu : « He that will thrive in state, he must neglect / The trodden paths that truth and right respect ; / And prove new, wilder ways : for virtue there / Is not that narrow thing she is elsewhere » (p. 742). Cette concession au réalisme (au machiavélisme) rend la lecture de *Sejanus* drôlement actuelle. L'auteur, cela dit, en multipliant les points de vue et les personnages, risque d'aliéner et de perdre son lectorat dans le fatras des noms et des idées. Il est probable que *Néron* pêche par le même manque de simplicité. Sinon *Sejanus* est presque entièrement dépourvu d'humour et les femmes sont reléguées à jouer aux épouses, ce qui rapproche trop la pièce de l'histoire et la rend moins amusante.

La deuxième pièce de théâtre que j'aimerais mentionner est le *Britannicus* de Racine. Racine, convention oblige, a été en quelque sorte forcé de réduire sa tragédie à une ennuyante intrigue amoureuse. Néron enlève Junie, promise à Britannicus, en tombe éperdument amoureux, et décide d'éliminer son rival. Il n'y a aucune trace de sang (à l'exception du « De mille coups

led into exile ? » ; « But had Sejanus thrived / In his design, and prosperously oppress / The old Tiberus ; then, in that same minute, / The very rascals, that now rage like furries, / Would have proclaimed Sejanus emperor » (p. 779). Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

mortels son audace est punie ; / Son sang rejaillit sur Junie » à la fin de la pièce¹⁶⁸⁹), aucune débauche, aucune vulgarité et les seuls morts qui jonchent la pièce (Britannicus et Narcisse) périssent hors de la scène. Néron n'a aucune ambition artistique et s'il annonce le despote, on se demande en quoi ses caprices le distinguent de n'importe quel tyran. Rome est à peine mentionnée. De l'aveu de Racine lui-même : « Il ne s'agit point dans ma tragédie des affaires du dehors. Néron est ici dans son particulier et dans sa famille » (p. 385).

La pièce retient pourtant l'attention pour la puissance de son tragique. En fait, il n'est pas impossible que *Néron* reconduise plusieurs thèmes de *Britannicus*. Racine explique avoir voulu peindre « un monstre naissant » (p. 385). Agrippine, Burrhus et Narcisse se disputent son âme. Au début de la pièce Albine vante la générosité de l'empereur¹⁶⁹⁰. La jalousie précipite Néron dans le despotisme. Narcisse, son conseiller perfide, milite au nom d'une politique de puissance. À Néron qui consent finalement à se réconcilier avec Britannicus, il agite les nécessités du pouvoir. Ces hésitations et ces incitations nous rapprochent de certaines scènes du projet de création¹⁶⁹¹. Le brave Burrhus et l'ambitieuse Agrippine ne parviennent pas à empêcher l'inéluctable : Néron se

¹⁶⁸⁹ Racine, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 452. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses. La fin de Narcisse et de Junie rappelle l'émouvante scène à la fin du *Tremblement de terre du Chili* de Heinrich von Kleist dans *Romantiques Allemands*, éd. de Maxime Legendre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1.

¹⁶⁹⁰ « Depuis trois ans entiers, qu'a-t-il dit, qu'a-t-il fait / Qui ne promette à Rome un empereur parfait ? / Rome, depuis deux ans, par ses soins gouvernés, / Au temps de ses consuls croit être retournée : / Il la gouverne en père. Enfin Néron naissant / A toutes les vertus d'Auguste vieillissant » (p. 394) Voir aussi le plaidoyer de Burrhus : « Tels étaient vos plaisirs. Quels changements, ô Dieux / Le sang le plus abject vous était précieux. / Un jour, il m'en souvient, le sénat équitable / Vous pressait de souscrire à la mort d'un coupable ; / Vous résistez, Seigneur, à leur sévérité : / Votre cœur s'accusait de trop de cruauté ; / Et plaignant les malheurs attachés à l'Empire, / Je voudrais, disiez-vous, ne savoir pas écrire ».

¹⁶⁹¹ « Mais, Narcisse, dis-moi, que veux-tu que je fasse ? / Je n'ai que trop de pente à punir son audace ; / Et si je m'en croyais, ce triomphe indiscret / Serait bientôt suivi d'un éternel regret. / Mais de tout l'univers quel sera le langage ? / Sur les pas des tyrans veux-tu que je m'engage, / Et que Rome, effaçant tant de titres d'honneur, / Me laisser pour tout nom celui d'empoisonneur ? / Ils mettront ma vengeance au rang des parricides ». À quoi Narcisse répond : « Tant de précaution affaiblit votre règne : / Ils croient, en effet, mériter qu'on les craigne. / Au joug depuis longtemps ils se sont façonnés : / Ils adorent la main qui les tient enchaînés. / Vous les verrez toujours ardents à vous complaire. [...] Faites périr le frère, abandonnez la sœur ; / Rome, sur ses autels prodiguant les victimes, / Fussent-ils innocents, leur trouvera des crimes » (p. 441).

découvrira lui-même et deviendra l'empereur ; les promesses de la jeunesse annonçaient déjà la cruauté du monstre¹⁶⁹². Dans le troisième acte, Néron paraphrase Caligula : « Heureux ou malheureux, il suffit qu'on me craigne » (p. 429). La pièce se termine sur un faux espoir et un faux suspens : « Plût aux Dieux que ce fût le dernier de ses crimes ! » (p. 453). On s'étonne d'abord de voir l'empereur criminel s'en tirer à bon compte. Or, comme l'écrit Raymond Picard dans le dossier de présentation qui accompagne *Britannicus*, le châtiment de Néron est d'être soi-même. Le tragique de sa vie est de vivre tyrannisé par sa nature sans même la comprendre. De telle sorte que *Néron*, à quelques égards, forme la continuation logique de *Britannicus*. Maintenant au pouvoir, la plupart de ses rivaux éliminés, ses anciens conseillers morts (Narcisse et Burrhus), l'empereur découvre avec une certaine stupeur l'étendue des crimes qu'il a refoulés.

Comme troisième pièce de théâtre, le *Caligula* de Camus. Le Néron de Racine menait une vengeance personnelle. Le Caligula et les autres personnages de Camus personnifient chacun un idéal. Après la mort de Drusila, Caligula découvre (étrangement, pour la première fois) que les gens meurent et ne sont pas heureux¹⁶⁹³. Il en déduit (étrangement, encore) que tout est absurde. Il se donne alors pour défi d'enseigner cette leçon à son entourage : « Alors c'est que tout, autour de moi, est mensonge, et moi, je veux vivre dans la vérité ! » (p. 49) ; « Justement ! il s'agit de ce qui n'est pas possible, ou plutôt il s'agit de rendre possible ce qui ne l'est pas. [...] Je viens de

¹⁶⁹² Burrhus : « Enfin, Burrhus, Néron découvre son génie. / Cette férocité que tu croyais fléchir / De tes faibles liens est prête à s'affranchir. / En quels excès peut-être elle va se répandre ! / O Dieux ! en ce malheur quel conseil dois-je prendre ? » (p. 419).

¹⁶⁹³ Albert Camus, *Caligula*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 1993, p 49 : « Cette mort n'est rien, je te le jure ; elle est seulement le signe d'une vérité qui me rend la lune nécessaire. C'est une vérité toute simple et toute claire, un peu bête, mais difficile à découvrir et lourde à porter [...]. Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux ». Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses. Caligula revient sur cette mort plus loin : « L'amour ne m'est pas suffisant, c'est cela que j'ai compris alors. C'est cela que je comprends aujourd'hui en te regardant. Aimer un être, c'est accepter de veiller avec lui. Je ne suis pas capable de cet amour. [...] On croit qu'un homme souffre par ce que l'être qu'il aime meurt en un jour. Mais sa vraie souffrance est moins futile : c'est de s'apercevoir que le chagrin non plus ne dure pas. Même la douleur est privée de sens [...]. Je sais que rien ne dure ! Savoir cela ! Nous sommes deux ou trois dans l'histoire à en avoir fait vraiment l'expérience, accompli ce bonheur dément » (p. 169).

comprendre enfin l'utilité du pouvoir. Il donne ses chances à l'impossible » (p. 58). Berné par les grands moyens que lui procure le pouvoir, mi-Hamlet, mi-Dionysos, Caligula multiplie les provocations et les folies au nom de la destruction, au mépris des conventions, de la décence et de la raison¹⁶⁹⁴. Toute personne qui ne partage pas sa vision juvénile est systématiquement assimilée à l'hypocrisie, à la lâcheté et au mensonge. La médiocrité des patriciens, partisans de l'ordre, confère une certaine grandeur à Caligula¹⁶⁹⁵. Ils acceptent de s'humilier, pour sauver leur vie, ce qui ne suscite que davantage le dégoût de l'empereur. La cruauté de Caligula séduit, à tel point que Camus a pris le soin d'ajouter quelques phrases en fin de pièce pour qu'on ne se méprenne pas sur ses intentions. Après avoir ridiculisé tous ceux qui le traitaient d'insensé, l'empereur... leur donne raison. La pièce finit en queue de poisson, sans qu'on comprenne pourquoi. C'est comme si l'auteur avait subitement entrevu le danger derrière le fantasme de la toute-puissance et avait décidé de faire marche arrière¹⁶⁹⁶. Caligula, seul, devant un miroir, presque repentant, précise à celles et ceux qui succomberaient à son charisme que sa méthode, toute chose considérée, n'est pas la bonne : « Et toi aussi tu étais coupable. Mais tuer n'est pas la solution » (p. 170) ; « Je n'ai pas pris la voie qu'il fallait, je n'aboutis à rien. Ma liberté n'est pas la bonne » (p. 172). Cette passion n'aura servi à rien.

¹⁶⁹⁴ « Ce monde est sans importance et qui le reconnaît conquiert sa liberté. [...] Et justement, je vous hais parce que vous n'êtes pas libres. Dans tout l'Empire romain, me voici le seul libre ». Cherea : « Voilà ce qui m'effraie en lui et que je veux combattre. Perdre la vie est peu de chose et j'aurai ce courage quand il le faudra. Mais voir se dissiper le sens de cette vie, disparaître notre raison d'exister, voilà ce qui est insupportable. On ne peut vivre sans raison » (p. 73).

¹⁶⁹⁵ « Pour nous, n'est-ce pas, vous autres, la question est avant tout morale. La famille tremble, le respect du travail se perd, la patrie tout entière est livrée au blasphème. La vertu nous appelle à son secours, allons-nous refuser de l'entendre ? Conjurés, accepterez-vous enfin que les patriciens soient contraints chaque soir de courir autour de la litière de César ? » (p. 74-75) ; « C'est ainsi que j'ai pu vous regarder, vous les vertueux. Et j'ai vu que vous aviez sale mine et pauvre odeur, l'odeur fade de ceux qui n'ont jamais rien souffert ni risqué ». Même hypocrisie dans le premier acte de *Néron*. Camus a retouché à plusieurs reprises cette pièce pendant la Deuxième Guerre mondiale, pour mieux faire cadrer les personnages à l'actualité. L'impuissance du surhomme est mieux rendue dans Paul Claudel, *Tête d'or*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 2005, p. 206 et p. 211.

¹⁶⁹⁶ Voir Jeanyves Guérin, *Albert Camus*, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 138 et p. 147.

Néron emprunte à *Caligula* plusieurs thèmes, voire plusieurs phrases¹⁶⁹⁷. Camus a le mérite de mettre à l'avant-plan les talents et les ambitions artistiques de Caligula. Visiblement influencé par Shakespeare, Caligula confond son entourage et domine ses interlocuteurs. Presque personne ne lui résiste. Même le sage Cherea est séduit¹⁶⁹⁸. Caligula, au lieu d'être un monstre, devient presque sympathique. Je ne pense pas que ce soit le cas pour le Néron de la pièce de création. La plupart des personnages lui résistent. Son talent d'artiste ne séduit personne. S'il n'est pas dépourvu d'intelligence, il ne suscite pas le même enthousiasme. Ses paroles et ses gestes devraient susciter la répulsion. Le monstre n'échappe pas au monstre.

Il revient aussi à Camus d'avoir remis au goût du jour l'échec d'une volonté de tout posséder, et la rage de destruction qui s'ensuit. Sartre en avait donné l'une des meilleures descriptions dans *l'Être et le néant* :

C'est précisément la reconnaissance de l'impossibilité [...] à *posséder* un objet, qui entraîne pour le pour-soi une violente envie de le *détruire*. Détruire, c'est résorber en moi, c'est entretenir avec l'être-en-soi de l'objet détruit un rapport aussi profond que dans la création. Les flammes qui brûlent la ferme à laquelle j'ai mis le feu réalisent peu à peu la fusion de la ferme avec moi-même : en s'anéantissant, elle se change en *moi*. Du coup, je retrouve la relation d'être la création, mais inversée : je *suis* le fondement de la grange qui brûle ; je *suis* cette grange, puisque je détruis son être. La destruction réalise – peut-être plus finement que la création – l'appropriation, car l'objet détruit n'est plus là pour se montrer impénétrable¹⁶⁹⁹.

¹⁶⁹⁷ « Il me faut des coupables. Et ils le sont tous » (p. 64) ; « L'exécution soulage et délivre. Elle est universelle, fortifiante et juste dans ses applications comme dans ses intentions. On meurt parce qu'on est coupable. On est coupable parce qu'on est sujet de Caligula. Or, tout le monde est sujet de Caligula. Donc, tout le monde est coupable. D'où il ressort que tout le monde meurt. C'est une question de temps et de patience ».

¹⁶⁹⁸ « Il force à penser. Il force tout le monde à penser. L'insécurité, voilà ce qui fait penser. Et c'est pourquoi tant de haines le poursuivent » (p. 146).

¹⁶⁹⁹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, p. 639. En littérature, le meilleur exemple se trouve probablement dans *Le Pavillon d'or*, trad. de Marc Mécréant, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1961, de Yukio Mishima. Rapprocher aussi du « destructive character » de Walter Benjamin, dans *Reflections*, trad. de Peter Demetz, New York, Schocken Books, 2007, p. 302 : « The destructive character knows only one watchword : make room ; only one activity : clearing away. His need for fresh air and open space is stronger than any hatred. [...] The destructive character is young and cheerful. For destroying rejuvenates in clearing away the traces of our own age ; it cheers because everything cleared away means to the destroyer a complete reduction, indeed eradication, of his own condition. But what contributes most of all to this Apollonian image of the destroyer is the realization of how immensely the world is simplified when tested for its worthiness of destruction. This is the great bond embracing and unifying all that exists. It is a sight that affords the destructive character a spectacle of deepest harmony ».

Je ne sais pas si ce profil correspond au Néron de la pièce. J'ai l'impression que certains passages du quatrième acte abondent en ce sens, mais qu'ils éludent le problème.

La quatrième et dernière pièce de théâtre que j'aimerais évoquer est le *Lazarus Laughed* de Eugene O'Neill¹⁷⁰⁰. Personnellement, je pense qu'il s'agit d'un chef-d'œuvre. Comme le *Soulier de satin*, à ma connaissance, elle n'est jamais adaptée, moins en raison de sa longueur que du nombre de personnes requises pour jouer certaines scènes et des indications scéniques¹⁷⁰¹. La pièce se déroule entre le *Sejanus* de Johnson et le *Caligula* de Camus. En bref, O'Neill a voulu écrire la suite et la fin de l'histoire de Lazare. Lazare vivant a triomphé de la mort. Alors que Jésus meurt dans l'indifférence générale, il annonce la bonne nouvelle : « No ! There is no death ! [...] There is only life ! [...]. Death is the fear between ! » (p. 279). Sa parole déclenche l'hilarité et la folie de ceux qui l'écoutent : « How can we compete with labor for laughter ! We will have no harvest. There will be no food ! Our children will starve ! Our race will perish ! And he will laugh ! Ha-ha-ha-ha ! » (p. 287). En pèlerinage avec ses fidèles et sa femme (qui ne le reconnaît plus), il provoque émeute après émeute. Sa réputation parvient aux oreilles d'un Tibère vieillissant, qui le convoque dans un de ses palais, en campagne. Lazare y rencontre un jeune Caligula convulsé par la haine et la rage qui l'accuse d'avoir tué la mort : « You have murdered my only friend, Lazarus ! Death would have been my slave when I am Caesar. He would have been my jester and my laugh at fear ! » (p. 308)¹⁷⁰². Tibère et Caligula reprochent à Lazare de vaincre la peur de la mort, laquelle est indispensable au bon fonctionnement de l'Empire : « His laughter is too cruel to us ! We must save death from him ! » (p. 343) On assassine Miriam, la femme de Lazare, pour vérifier si le prophète

¹⁷⁰⁰ Eugene O'Neill, *The Plays of Eugene O'Neill*, New York, Random House, 1954, vol. 1. Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

¹⁷⁰¹ O'Neill décrit plusieurs dizaines de masques différents pour les groupes d'âge, les sexes, les professions, etc.

¹⁷⁰² En comparaison, le *Caligula* de Camus a l'air d'un enfant bourgeois idéaliste et gâté.

regrettera de la voir mourir, lui qui prétend qu'il ne faut plus se soucier de la mort. Son message ne change pas : l'homme a peur de la mort, et cette peur le pousse à endosser les pires mensonges, mais s'il daignait croire, sa vie alors prendrait d'insoupçonnés détours¹⁷⁰³! Caligula, dans des rictus, supplie Lazare. Sans la peur pour arme, César n'aurait rien¹⁷⁰⁴. Tibère, avant d'expirer dans l'agonie du rire, se plie à la sagesse de Lazare : « I will die with Lazarus ! I no longer fear death ! I laugh ! I laugh at Caesar ! I advise you, my brothers, fear not Caesars ! Seek Man in the brotherhood of the dust ! Caesar is your fear of Man ! I counsel you, laugh away your Caesars ! » (p. 368). À la fin, la haine et la peur de Caligula l'emportent et l'empereur tue Lazare (« All the same, I killed him and I proved there is death ! », p. 371), qui lui pardonne.

Néron copie certains passages de *Lazarus Laughed*. Les chants du troisième acte sont presque calqués des chants de la pièce¹⁷⁰⁵. Les nombreuses tirades sur les foules et le besoin insurmontable d'un maître puisent dans le même fond de psychanalyse¹⁷⁰⁶. Il y a aussi une certaine affinité dans le style : O'Neill, dans cette pièce, est adepte des longues répliques et des longues

¹⁷⁰³ « But there is hope for Man ! Love is Man's hope – love for his life on earth, a noble love above suspicion and distrust ! Hitherto Man has always suspected his life and in revenge and self-torture his love has been faithless ! [...] Men are too cowardly to understand ! And so the worms of their little fears eat them and grow fat and terrible and become their jealous gods they must appease with lies ! [...] They evade their fear of death by becoming so sick of life that by the time death comes they are too lifeless to fear it ! Their disease triumphs over death – a noble victory called resignation ! » (p. 351-352).

¹⁷⁰⁴ « Do not take pain away from us ! It is our one truth. Without pain there is nothing – a nothingness in which even your laughter, Lazarus, is swallowed at one gulp like a whining gnat by the cretin's silence of immensity ! Ha-ha ! No, we must keep pain ! Especially Caesar must ! Pain must twinkle with a mad mirth in a Caesar's eyes – men's pain – or they would become dissatisfied and disrespectful ! » (p. 358).

¹⁷⁰⁵ « Laugh ! Laugh ! / We are stars ! / We are dust ! / We are gods ! / We are laughter ! » (p. 368).

¹⁷⁰⁶ Ernest Becker, *The Denial of Death*, New York, Free Press Paperbacks, 1997, p. 32-33 et p. 50 : « The upsetting thing about anality is that it reveals that all culture ; all man's creative life-ways, are in some basic part of them a fabricated protest against natural reality, a denial of the truth of the human condition, and an attempt to forget the pathetic creature that man is. [...] I maintain that the fear of death is to be regarded as an analogue of the fear of castration, and that the situation to which the ego recreates is the state of being forsaken or deserted by the protecting superego – by the powers of destiny – which puts an end to security against every danger ».

conversations. Comme c'est un dramaturge de génie et qu'il maîtrise son art, l'ensemble est mieux exécuté et moins ennuyant cela dit¹⁷⁰⁷.

3. Visages tragiques. Comme le veulent les conventions du genre, le personnage tragique est un être d'exception. Le héros criminel de la tragédie obéit à une douleur secrète (jalousie, ambition, ressentiment, démence), ce qui l'entraîne à commettre des meurtres, lesquels seront à leur tour châtiés par les dieux, en toute justice. Gloucester (le futur Richard III) dans la troisième partie de *Henri VI* : « I'll drown more sailors than the mermaid shall ; / I'll slay more gazers than the basilisk ; / I'll play the orator as well as Nestor, / Deceive more slyly than Ulysses could, / And,

¹⁷⁰⁷ Ces longues répliques et ce style oratoire délibérément ampoulé se trouvent aussi dans *La Mort de Virgile* (trad. d'Albert Kohn, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1955) de Hermann Broch, que j'ai suivi parfois de près. Voir notamment : « Rien n'est plus pénétré de mort ; rien n'obéit davantage à la mort que la populace des grandes villes qui grouille, rampe et pullule par les rues, et qui à force de tituber a désappris à marcher, qui n'est plus portée par aucune loi et qui n'en porte aucune en elle-même ; troupeau refragmenté, ayant perdu son ancienne sagesse, rebelle à la connaissance, livré au hasard d'une manière animale et même sous-animale, et finalement voué à une extinction dictée par le hasard, sans souvenir, sans espérance, sans immortalité » (p. 136) ; « [L]es masses connaissent les dangers de leur propre liberté, elle connaissent la liberté illusoire qui fait d'elles un troupeau craintif, apeuré, errant sans guide. Et précisément en considérant cette insécurité profonde, précisément en considérant toutes ces menaces intérieures et extérieures auxquelles la masse du peuple est exposée, je répète et je dois répéter que la liberté authentique doit être uniquement cherchée dans l'ordre romain, dans le bien-être pour tous, bref dans l'État. Il n'y a pas d'autre liberté. [...] L'État doit offrir de nouveau aux masses cette sécurité physique et morale qu'elles ont perdue ; il doit leur accorder une paix durable, il doit protéger leurs dieux, et il doit répartir la liberté conformément aux exigences de la prospérité commune. C'est en cela uniquement que consiste l'humanité de l'État, peut-être la seule humanité possible, mais en tout cas, la meilleure, bien que fréquemment elle puisse paraître très inhumaine, sans égard pour l'individu ou les groupes particuliers dès que le bien public est en jeu » (p. 335). Voir du même auteur, *Le Tentateur*, trad. d'Albert Kohn, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1960, p. 355 : « L'homme veut encore en plus avoir la rédemption, parce qu'il n'est pas capable de croire en lui-même et toujours il cherche celui qui donnera une image de cette connaissance par sa vie et par sa mort... les gens veulent qu'on leur montre en chair et en os qu'on peut, avec sa connaissance, habiter à la fois dans la vie et dans la mort, oui ils sentent bien qu'une pareille connaissance est la vérité et que celui qui la leur représente par l'image de sa vie regarde réellement au fond du cœur de chacun d'eux, avec sa connaissance du cœur humain... oui voilà ce que les hommes veulent toujours voir de nouveau, c'est à cela qu'ils aspirent et c'est pourquoi ils parlent toujours de rédemption et toujours aussi ils attachent une nouvelle fois leurs espoirs à quiconque la leur promet, à n'importe quel faux rédempteur et faux miroir. C'est pourquoi ils se laissent si volontiers tromper par la haine en pensant que c'est le vrai miroir, parce que la haine a des yeux très perçants et peut dire exactement à quoi quelqu'un ressemble, quand elle le hait ». Voir aussi *Vox populi* de Villiers de l'Isle-Adam dans *Contes cruels*, Paris, Garnier Frères, 1968. Alexandre Pouchkine, *Boris Godounov*, trad. de Gabriel Arout, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 1973, p. 79 : « Je sens gronder l'orage et le malheur. / Pas de repos pour moi. J'ai espéré / Par les succès et la prospérité / Gagner le cœur et la faveur du peuple, / Et le toucher par mes dons généreux. / En vain. Et j'ai fini par renoncer. / La populace abhorre le pouvoir / Des vivants. Elle n'aime que les morts. / C'est être fou que de prêter l'oreille / À ses gémisséments ou ses fureurs. / Dieu, de la faim, nous a donné l'épreuve ; / Le peuple agonisait dans la douleur. / J'ai fait ouvrir mes greniers et mes caves, / Distribué le pain, l'or, le travail, / Et c'est alors qu'ils m'ont le plus maudit. / [...] Voilà la populace et sa faveur ! / Sème l'amour, tu récoltes la haine ».

like a Sinon, take another Troy. / I can add colours to the chameleon, / Change shapes with Proteus for advantages, / And set the murd'rous Machiavel to school. / Can I do this, and cannot get a crown¹⁷⁰⁸ ! ». Médée chez Sénèque: « Que de fois, en criminelle, j'ai répandu un sang funeste ! Et pourtant, aucun de ces crimes n'a été commis sous l'empire de la colère : c'est l'amour qui s'est déchaîné, avec sa fureur¹⁷⁰⁹ ».

Hanté par ses actes, le héros criminel montre la monstruosité de sa nature en rejetant les remords de la conscience. Richard III dans *Richard III* : « Soft ! I did but dream. / O ! Coward conscience, how dost thou afflict me. [...] Let not our babbling dreams affright our souls : / Conscience is but a word that coward use, / Devised at first to keep the strong in awe : / Our strong arms be our conscience, swords our law » (p. 618). Lady Macbeth dans *Macbeth* : « These deeds must not be thought / After these ways ; so, it will make us mad » (p. 828). Le plus souvent, il cède à la folie. Parfois, il s'entête dans le crime¹⁷¹⁰. Dans Racine, comme l'écrit Bénichou, nous suivons « la peinture d'une déchéance lucide, qui se contemple elle-même avec désespoir et se sait sans remède¹⁷¹¹ ». Le mal est incurable, car le criminel refuse d'entendre la raison et de se plier aux lois. Le suicide se présente alors de lui-même comme la solution à tous les problèmes. Ce suicide peut être altruiste ou égoïste. Dans le premier cas, dans un éclair de clairvoyance, le criminel expie son crime par la mort ou il se rachète aux yeux de ses pairs après avoir accepté son jugement¹⁷¹². Dans le deuxième cas, on l'exècre, il meurt vaincu au combat ou condamné, et le bon droit est sauf.

¹⁷⁰⁸ William Shakespeare, *The Complete Works of William Shakespeare*, Londres, Abbey Library, p. 569. Désormais les références à cet ouvrage seront indiquées entre parenthèses.

¹⁷⁰⁹ Sénèque, *Médée*, trad. de Charles Guittard, Paris, Garnier-Flammarion, 1997, p. 45.

¹⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 87-88 : « Si ma main pouvait se contenter d'un seul meurtre, je n'aurais pas cherché à en commettre. Même si j'en tue deux, ce nombre est encore restreint pour assouvir mon ressentiment ».

¹⁷¹¹ Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1948, p. 230.

¹⁷¹² Voir Œdipe dans Sénèque, *Œdipe*, trad. de Blandine le Callet, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 2018, p. 209 : « J'emporte avec moi les miasmes mortifères / arrachés à cette terre. / Morts violentes, / Maladie frissonnante,

Le héros tragique est un être individué. Ses valeurs ne sont pas celles du groupe (famille, société, etc.) qu'il côtoie. En ce sens, dès le départ, il déroge à l'harmonie, il se sait hors norme, il représente une menace¹⁷¹³. Dans le théâtre de la modernité, débarrassé des notions de justice divine et du tabou des passions, la gloire du sujet tragique est d'être et de rester identique à lui-même contre l'avis de la majorité, contre le sentiment de culpabilité qui l'habite, même devant la mort. La situation tragique s'est inversée. Désormais, les héros criminels sont ceux qui refusent de partager les passions aveugles de la société, au nom de leur conscience. Jean Giraudoux et Jean Anouilh, je crois, ont montré cet « héroïsme » avec une adresse inégalée. Giraudoux dans *Électre* fait de la fille d'Agamemnon une détective¹⁷¹⁴. Sa passion de la vérité la mène à lever le voile sur les relations de sa mère, au mépris de la tranquillité et de la paix qui règnent sur la cité : « Non. Je veux que leur visage soit noir en plein midi, leurs mains rouges. C'est cela la lumière. Je veux que leurs yeux soient cariés, leur bouche pestilentielle » (p. 145). Comme le déplorera Clytemnestre : « Tout le mal du monde est venu de ce que les soi-disant purs ont voulu déterrer les secrets et les ont mis en plein soleil » (p. 165).

horrifiante, / Maigreur, / Peste noire, / Douleur et Rage, / venez avec moi, venez ! / Je suis heureux de vous avoir pour guides ».

¹⁷¹³ Relation qui peut prendre toutes les proportions. Voir Arthur Schopenhauer, *Le Vouloir-vivre, l'art et la sagesse*, éd. d'André Dez, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 147-148 : « Quelle est donc la véritable signification de la tragédie ? C'est que le héros n'expie pas ses péchés individuels, mais le péché originel, c'est-à-dire le crime de l'existence elle-même ». Voir aussi dans la préface de Friedrich Hebbel, *Three Plays*, trad. de Marion W. Sonnenfield, New Jersey, Bucknell University Press, 1974 (sans pagination) : « Hegel's view of history and Schopenhauer's pessimism are reflected in Hebbel's tragedies, which are based on what he calls *Pantragismus*. All of life is tragic in Hebbel's eyes because the mere existence of an individual constitutes individuation from the universe, an act of individual will to the detriment of the whole, resulting in the destruction of the harmony of the whole. In order to restore this vital harmony or balance, the forces of the universe must destroy and reabsorb the individual matter that upset universal harmony by coming into being. In Hegel's terms, the harmony of the universe is the state of thesis ; the individuation constitutes antithesis; the destruction of the individual and its reabsorption into the whole is synthesis. But synthesis becomes thesis and the next cycle begins ! In this way, there is progress in human society, but it only comes about at the expense of the individual who sets himself apart from the existing order ».

¹⁷¹⁴ Jean Giraudoux, *Électre*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 2019, p. 23 : « La thèse que je soutiens dans ma pièce est celle-ci. L'humanité, par une fatalité d'oubli et par crainte des complications, résorbe les grands crimes. Mais à chaque époque surgissent des êtres purs qui ne veulent pas que ces grands crimes soient résorbés et empêchent cette résorption, quitte à user de moyens qui provoquent d'autres crimes et de nouveaux désastres ». Désormais, les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

Anouilh s'inspirera de Giraudoux et accentuera les traits. Les héroïnes de ses « pièces noires » incarnent le refus : refus de se plier à la logique, refus des règles de bienséances, refus de se reposer, refus de concéder, refus de comprendre, refus de l'espoir, refus du bonheur, refus de la tragédie même, refus de vivre. Je retranscris, parce qu'il n'est pas impossible que ces pièces fournissent quelques clefs pour comprendre *Néron*¹⁷¹⁵.

Antigone :

Eh bien, tant pis pour vous. Moi, je n'ai pas dit « oui » ! Qu'est-ce que vous voulez que cela me fasse, à moi, votre politique, votre nécessité, vos pauvres histoires ? Moi, je peux dire « non » encore à tout ce que je n'aime pas et je suis seul juge.

Vous me dégoûtez tous avec votre bonheur ! Avec votre vie qu'il faut aimer coûte que coûte. On dirait des chiens qui lèchent tout ce qu'ils trouvent. Et cette petite chance pour tous les jours, si on n'est pas trop exigeant. Moi, je veux tout, tout de suite, – et que ce soit entier, – ou alors je refuse ! Je ne veux pas être modeste, moi, et me contenter d'un petit morceau si j'ai été bien sage. Je veux être sûre de tout aujourd'hui et que ce le soit aussi beau que quand j'étais petite – ou mourir.

Comme mon père, oui ! Nous sommes de ceux qui posent les questions jusqu'au bout. Jusqu'à ce qu'il ne reste vraiment plus la petite chance d'espoir vivante, la plus petite chance d'espoir à étrangler. Nous sommes de ceux qui lui sautent dessus quand ils le rencontrent, votre espoir, votre cher espoir, votre sale espoir¹⁷¹⁶.

La Sauvage :

[Thérèse.] Vous me dégoûtez tous avec votre bonheur ! On dirait qu'il n'y a que le bonheur sur la terre. Hé bien, oui je veux me sauver devant lui. Hé bien, oui, moi, je ne veux pas me laisser prendre par lui toute vivante. Je veux continuer à avoir mal et à souffrir, à crier, moi ! C'est extraordinaire, n'est-ce pas ? Vous ne pouvez pas comprendre, n'est-ce pas ?

Ah ! Je me sens grosse ce soir de toute la peine qui a dû serrer, depuis toujours, le cœur des pauvres quand ils se sont aperçus que les gens heureux ne savaient rien, qu'il n'y avait pas d'espoir qu'un jour ils sachent !

¹⁷¹⁵ Les parallèles avec Anouilh me sont venus en tête après la rédaction. Pour moi ils sont nombreux et probants, mais je n'ai pas le monopole du texte. Voir aussi Robert Abirached, *La Crise du personnage dans le théâtre moderne*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994, p. 85 : « Tout se passerait comme si le personnage tragique avait pour trait principal de refuser toute solution "intramondaine", pour reprendre une expression de Lucien Goldmann, et d'opposer aux forces qui l'écrasent une puissance de refus radicalisée jusqu'à l'autodestruction, s'offrant ainsi en holocauste pour dévoiler la nature ses antagonismes primordiaux ».

¹⁷¹⁶ Jean Anouilh, *Antigone*, Paris, La Table Ronde, 2008, p. 94 et p. 96.

Vous ne le savez pas, vous autres, mais tout au bout du désespoir, il y a une blanche clairière où l'on est presque heureux [...]. Oui, papa, un drôle de bonheur qui n'a rien de commun avec votre bonheur à tous. Un affreux bonheur. Un sale, un honteux bonheur¹⁷¹⁷.

Eurydice :

Mon cher, il y a deux races d'êtres. Une race nombreuse, féconde, heureuse, une grosse pâte à pétrir, qui mange son saucisson, fait ses enfants, pousse ses outils, compte ses sous, bon an mal an, malgré les épidémies et les guerres, jusqu'à la limite d'âge ; des gens pour vivre, des gens pour tous les jours, des gens qu'on n'imagine pas morts. Et puis il y a les autres, les nobles, les héros. Ceux qu'on imagine très bien étendus, pâles, un trou rouge dans la tête, une minute triomphante avec une garde d'honneur ou entre deux gendarmes selon : le gratin. [...]. Il ne faut pas croire exagérément au bonheur. Surtout quand on est de la bonne race. On ne se ménage que des déceptions¹⁷¹⁸.

L'Alouette :

Vous êtes savants, vous pensez trop. Vous ne pouvez pas comprendre les choses simples, mais le plus bête de mes soldats comprenait, lui.

Cela doit être bon, aussi, d'être en paix, que tout devoir vous soit remis, et qu'on n'ait plus que la petite carcasse à traîner modestement, au jour le jour...

Mais je ne veux pas que les choses s'arrangent... Je ne veux pas le vivre, votre temps... Mais je ne veux pas faire une fin ! Et en tout cas, pas celle-là. Pas une fin heureuse, pas une fin qui n'en finit plus...¹⁷¹⁹

Les héroïnes d'Anouilh se plient à une règle qu'elles savent mortelles. Leur entêtement confond leur entourage, parce qu'on ne sait pas toujours ce qui provoque cette passion néfaste ; on ne comprend pas toujours leurs motifs profonds et leur psychologie se dérobe à tous les constats. C'est comme si la tragédie se déroulait pour elles seules et que nous ne pouvions que regarder avec incompréhension leur marche inexorable vers la mort¹⁷²⁰. Bien entendu, cette passion morbide n'a

¹⁷¹⁷ *Idem, La Sauvage* suivi de *L'Invitation au château*, Paris, La Table Ronde, 1958 et 1956, p. 98, p. 116-117 et p. 167.

¹⁷¹⁸ *Idem, Eurydice* suivi de *Roméo et Jeannette*, Paris, La Table Ronde, 1958 et 1947, p. 97-98.

¹⁷¹⁹ *Idem, L'Alouette*, New York, Appleton-Century-Crofts, p. 109, 129 et p. 131.

¹⁷²⁰ Il a quelque chose de similaire dans *Le Prince de Hambourg* de Kleist, encore qu'il y ait dans cette pièce (et pas seulement dans elle) une sorte de dévotion fanatique pour l'honneur de la patrie. Voir dans *Théâtre complet*, trad. de Ruth Orthmann et Éloi Recoing, Arles, Actes Sud, 2001, p. 1094 : « Du calme ! C'est mon inflexible volonté ! / La loi sacré de la guerre / Que j'ai enfreinte aux yeux de l'armée, / Je veux la glorifier par une mort libre ! / Que peut valoir pour vous, mes frères, la victoire, / L'unique, la médiocre, que peut-être / J'arracherais encore à Wrangel, comparée / Au triomphe le plus pernicieux / Des ennemis en nous, l'insubordination et la présomption, / Qui sera vaincu demain ? ». Voir aussi Ernest Becker, *op. cit.*, p. 201 et p. 265 : « What typifies the neurotic is that he "knows" his

rien de particulièrement innovateur. Il suffit de chercher un peu pour la retrouver ici et là dans les textes :

Shakespeare, dans *Life and Death of King John* :

No, I defy all counsel, all redress,
But that which ends all counsel, true redress,
Death, death : amiable lovely death !
Thou odoriferous stench ! sound rottenness !
Arise forth from the couch of lasting night,
Thou hate and terror to prosperity,
And I will kiss thy detestable bones,
And put my eyeballs in thy vaulty brows,
And ring these fingers with thy household worms,
And stop this gap of breath with fulsome dust,
And be a carrion monster like thyself :
Come, grin on me ; and I will think thou smilest
And buss thee as thy wife ! Misery's love,
O ! come to me (p. 365-366).

La Mort de Danton :

Il n'y a rien à espérer de la mort, c'est une pourriture plus simple, la vie une pourriture plus compliquée, plus organisée, voilà toute la différence¹⁷²¹ !

Long Day's Journey into Night :

I will always be a stranger who never feels at home, who does not really want and is not really wanted, who can never belong, who must always be a little in love with death¹⁷²² !

4. Romantisme noir. On lit dans le *Mabinogion* l'étrange histoire d'Evnisseyen, le demi-frère du roi Brân. Celui-ci a donné sa sœur Branwen au roi irlandais Mallolwch, mais les réjouissances cessent rapidement après qu'Efnysien, fâché qu'on ne lui ait pas demandé son avis,

situation vis-a-vis reality. He has no doubts ; there is nothing you can say to sway him, to give him hope or trust. He is a miserable animal whose body decays, who will die, who will pass into dust and oblivion, disappear forever not only in this world but in all the possible dimensions of the universe, whose life serves no conceivable purpose, who may as well not have been born, and so forth. [...] Guilt is not a result of infantile fantasy but self-conscious adult reality ».

¹⁷²¹ Georg Büchner, *La Mort de Danton. Léonce et Léna. Woyzeck. Lenz*, trad. de Michel Cadot, Paris, Garnier-Flammarion, 1997, p. 107.

¹⁷²² Eugene O'Neill, *Long Day's Journey into Night*, London, NHB, 1991, p. 95.

mutile le cheval du prétendant. Pour excuser les débordements de son demi-frère, Brân offre à son nouveau parent un chaudron capable de redonner la vie. Ce merveilleux cadeau parvient à apaiser la colère de Mallolwch, mais de retour chez lui, sa rage lui revient et il décide de se venger en humiliant sa femme, la mère de son fils Gwern, et la traite comme une servante. Branwen, qu'on bat tous les jours dans la cuisine, envoie une lettre et décrit sa détresse à son frère. Brân rassemble une troupe de braves et entreprend secourir sa sœur. Accueillis amicalement par Mallolwch et des promesses de paix, ils tombent dans un guet-apens. Presque tous les soldats disparaissent, pendus dans des sacs, sans que Brân ne remarque quoique ce soit. Evnissyen, qui devine la trahison, décide de se venger. Plus tard, alors que Gwern salue tour à tour les membres de sa famille, il déplore que son neveu le néglige :

“Why does my nephew, the son of my sister, not come to me ?” “Let him go, gladly,” said Brân, and Gwern went gladly. “By my confession to God,” thought Evnissyen, “this outrage I am about to commit is one the household would never expect.” He rose and took Gwern by the feet, and at once, before a man could lay a hand on him, he thrust the boy headfirst into the flames¹⁷²³.

S’ensuit une grande bataille. Brân et ses proches se défendent tant bien que mal, mais les Irlandais ont avec eux le chaudron magique, qui leur permet de ressusciter leurs morts. La défaite semble certaine mais Evnissyen, par une autre surprise, en décide autrement.

When Evnissyen saw these corpses and no room anywhere in the cauldron for the men of the Island of the Mighty, he thought “Alas, God, wretched am I who brought this about on the men of the Island of the Mighty, and shame on me if I do not seek to deliver them.” He crept in among the Irish dead, and two bare-bottomed Irishmen found him and threw him in with the rest ; Evnissyen stretched out inside the cauldron until he broke it into four pieces, and then his heart broke also (p. 79).

Je résume cette histoire parce qu’Evnissyen, un peu comme le Loki de la mythologie scandinave, est l’un de ces personnages nerveux, malicieux, imprévisible et psychopathe qui suggère qu’il y a des êtres pour qui le seul plaisir consiste à nuire aux autres et à leurs proches, au

¹⁷²³ *The Mabinogion*, trad. de Jeffrey Gatz, Londres, Penguin, 1976, p. 78. Désormais les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses.

détriment de la morale, voire au détriment de leur propre survie. Et au final, quelle est l'initiation de Néron, quelle est la vérité révélée par son voyage dans le troisième acte ? Qu'il fait partie de ces anormalités, de ces monstres, qu'il possède une sorte d'inclinaison naturelle pour la cruauté et la violence et qu'il doit, s'il veut bien régner, vivre toute l'intensité de cette passion.

Cette idée rapproche *Néron* du romantisme¹⁷²⁴. Mario Praz, dans son immense étude sur le romantisme noir, décrit sous toutes ses facettes cette algolagnie, mélange de sadisme et de jouissance : « Toute la littérature, depuis le romantisme jusqu'à nos jours, insiste sur cette impossibilité de séparer le plaisir et la douleur, en théorie ; et, en pratique, elle recherche des sujets de beauté tourmentée et souillée¹⁷²⁵ ». Tradition dont on peut retracer l'origine dans John Ford¹⁷²⁶. Néron est-il un héros à la Byron ? À partir du quatrième acte, il semble partager le même goût de l'abîme¹⁷²⁷. C'est comme si, confronté à sa nature, il s'était transformé en ange déchu. Pour que la

¹⁷²⁴ Mario Praz, *La Chair, la mort et le diable*, op. cit., p. 419 : « Pour Marlowe, comme pour les romantiques français autour de 1830, explorer l'âme d'un puissant tyran d'une époque cruelle et magnifique et explorer les sources de son propre "désir, élevé et divin" sont une seule et même chose ».

¹⁷²⁵ *Ibid.*, p. 45. Pour deux exemples qui ne sont pas rapportés par Praz, voir Yukio Mishima, sur la putréfaction, dans *Confessions d'un masque*, trad. de Renée Villoteau, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1958, p. 29 : « Cette odeur, pareille à une brise de mer, pareille à l'air d'un rivage grillé d'or, cette odeur-là me sautait aux narines, et me grisait. Peut-être s'agit-il de mon premier souvenir olfactif. Et l'odeur, qui bien sûr n'avait encore aucun lien immédiat avec un plaisir d'ordre sexuel, m'évoquait la destinée des soldats, le tragique de leur métier, les pays lointains qu'ils étaient appelés à voir, les circonstances de leur mort, éveillant peu à peu, puis enracinant en moi un désir sensuel de tout ça » ; « Je me sentis mourir, touché par une arme à feu, et cette sensation me procura une joie indescriptible » (p. 45). Voir aussi, Junichirô Tanizaki, *Histoire secrète du sire de Musashi*, trad. de Marc Mécréant, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1977, p. 56 : « [L']adolescent enviait la condition de la tête coupée posée devant la jolie fille. Il en était jaloux. Mais le plus important ici, c'est la nature de cette jalousie, la signification de cette envie, laquelle n'était pas seulement désir de se faire coiffer, raser les tempes et le devant du crâne par cette femme, contempler fixement par un œil souriant chargé de férocité, mais aspiration à être massacré, réduit à l'état d'une tête horrible à l'expression vaguement douloureuse, manipulée par la même femme. La condition essentielle, indispensable, était d'être ramené à l'état de tête ».

¹⁷²⁶ 'Tis Pity She's a Whore, dans *The English Drama 900-1642*, op. cit., p. 1308 : « The springs / of my continual tears, even starker / My veins with daily fasts : what wilt or art / Could counsel, I have practiced ; but alas ! / I find all these but dreams, and old men's tales, / To fright unsteady youth ; I am still the same : / Or I must speak, or bust. 'Tis not, I know, / My lust, but 'tis my fate, that leads me on » ; « To save thy fame, and kill thee in a kiss. / Thus die, and die by me, and by my hand\ / Revenge is mine ; honour doth love command » (p. 1358).

¹⁷²⁷ Lord Byron, *Selected Poems*, éd. de Christopher Ricks, London, Penguin Books, 2005, dans *The Giaour* : « Will others quail beneath his look, / Nor scape the glance they scarce can brook. / From him the half-affrighted Friar / When met alone would fain retire, / As if that eye and bitter smile / Transferr'd to others fear and guile ; / Not oft to smile descendeth he, / And when he but mocks at Misery. / How that pale lip will curl and quiver ! / Then fix once more as if for ever ; / As if his sorrow or disdain / Forbade him e'er to smile again » (p. 194). Dans *Lara* : « There was in him

transformation soit complète, il aurait fallu, cela dit, rajouter la couleur du vampirisme et du cannibalisme¹⁷²⁸. Les vues de Néron sur la violence ne me semblent pas relever d'un quelconque sensualisme. On devine plus dans ces crimes la résignation du naturaliste que la jouissance de l'esthète¹⁷²⁹. La scène est décadente mais le discours ne l'est pas. La plupart des romantiques que j'ai lus n'ont jamais songé non plus à faire de ce satanisme une maxime du pouvoir. Or, dans *Néron*, il s'agit, je crois, au contraire, d'affirmer que l'empire exige de ses empereurs qu'ils soient cruels et violents. L'enjeu est moins cosmique (comme dans Byron, souvent) que politique. Une des fonctions de Machiavel est d'enseigner ce message à son pupille¹⁷³⁰. Nous sommes donc beaucoup plus proches d'un vernis de politique de puissance que d'une esthétique du meurtre.

a viral scorn of all : / As if the worst had fall'n which could befall, / He stood a stranger in this breathing world, / An erring spirit from another hurl'd » (p. 325). Dans *Manfred* : « I bear within / A torture which could nothing gain from thine : / The mind which is immortal makes itself / Requit for its good or evil thoughts – / Is its own origin of ill an end – / And its own place and time – its innate sense, / When stripp'd of this mortality, derives / No colour from the fleeting things without : / But is absorb'd in sufferance or in joy, / Born from the knowledge of its own desire. / [...] / I have not been thy dupe, nor am thy prey – / But was my own destroyer, and will be / My own hereafter » (p. 505).

¹⁷²⁸ 'Tis Pity She's a Whore, p. 1359 : « You came to feat, my lords, with saints fare, / I came to feast too ; but I figged for food / In a much richer mine, than gold or stone / Of any value balanced, 'tis heart ». Pour un exemple féminin, voir la fin de *Penthésilée* de Kleist, dans *Théâtre complet, op. cit.*, p. 628 : « L'affamée rugissante à la recherche de sa proie / Dans les champs de neige désolés ; / Elle plante, arrachant la cuirasse de son corps, / Ses dents, les plante dans sa blanche poitrine. / Elle et les chiens rivalisent, / Oxus et Sphinx, les crocs du côté droit, / Le côté gauche pour elle ; quand je suis arrivée / Le sang dégouttait de sa bouche et de ses mains ». Scène qui sera reprise (avec du Sade) dans *La Vengeance d'une femme* de Barbey d'Aurevilly, une des nouvelles des *Diaboliques*.

¹⁷²⁹ Esthétique du meurtre dont l'incontournable reste Thomas de Quincey, *On Murder Considered as One of the Fine Arts*, Londres, Oxford University Press, 2006.

¹⁷³⁰ Sur Machiavel, voir Claude Lefort, *Le Travail à l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986, p. 77 et p. 87 : « Le machiavélisme est le nom de ce mal. Il est le nom donné à la politique en tant qu'elle est le mal ; il désigne ce que l'imagination commune veut se représenter chaque fois que le pouvoir est perçu comme ce qui est absolument étranger, au principe d'actions inconnues et méconnaissables, cela qui, situé à une distance infranchissable, détermine contre son gré et pour son malheur l'exigence commune. [...] Aux yeux du plus grand nombre Machiavel est une incarnation de Satan. C'est que le mal ne peut que se nommer Satan. On répète donc qu'il s'est échappé des enfers pour la perdition du genre humain ; on se plaît à le présenter comme un esprit qui erre de nation en nation pour semer la ruine ; on tourmente en son nom pour lui faire avouer son origine démoniaque ; en Angleterre on confond son prénom et un sobriquet donné au diable ; on s'habitue à nommer machiavélique ce qu'on appelait autrefois diabolique ». Lire par exemple le prologue du *Jew of Malta* de Christopher Marlowe dans *The English Drama 900-1642, op. cit.*, : « To some perhaps my name is odious / But such as love guard me from their tongues ; / And let them know that I am Machiavel, / And weigh not men, and therefore not men's words. / Admired I am of those that hate me most. / Though some speak openly against my books, / Yet will they read me, and thereby attain / To Peter's chair ; and when they cast me off, / Are poisoned by my climbing followers. / I count religion but a childish toy, / And hold there is no sin but ignorance. / [...] / Might first made kings, and laws were then most sure / When, like the Draco's,

Enfin, l'érotisme, à moins que je me trompe, est presque inexistant dans *Néron*. Dans le romantisme noir, la femme est soit fauve (dévotrice – pour les sources, voir *Le Diable amoureux*, *Mademoiselle de Maupin*, etc.), soit victime de l'homme de fatal. On lit dans Praz : « L'homme éprouve de l'horreur pour la femme et en même temps de l'attrait, justement à cause de ce sentiment d'horreur ; et lorsque, exaspéré, il couvre la femme d'outrages, elle s'abandonne avec une plus grande volupté, justement grâce à ces insultes¹⁷³¹ ». Dans *Néron*, la personne la plus susceptible de répondre à ces critères est Valentine. En écrivant le personnage, je songeais, de fait, à la Marie Stuart de Swinburne, dont les joues rougissent à la vue du sang¹⁷³². J'ai préféré remplacer le nom de Poppée par Valentine, en l'honneur de cette futuriste qui se disait pour la libération des femmes et qui écrivait des éloges sur leur cruauté. La comparaison s'arrête cependant ici. L'attitude de Néron envers Valentine est davantage dictée par le mépris que par l'horreur et le désir. Le romantisme noir fait de l'inceste, du viol et du faisandage de grands mystères capables d'offrir d'inédites jouissances (*Le Jardin des supplices*, etc.). Dans *Néron*, le viol n'a rien de mystérieux : il est là, partout, tous les patriciens s'y prêtent et personne ne s'en soucie. En faire une convoitise transgressive aurait été absurde¹⁷³³. Quant aux autres femmes, aucune d'entre elles n'est séduite par la superbe de l'empereur¹⁷³⁴.

they were writ in blood » (p. 421). Pour compléter le personnage, il ne fallait que reprendre le Méphistophélès de Goethe, dans *Faust*, trad. de Jean Amslet, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 1995.

¹⁷³¹ Mario Praz, *La Chair, la mort et le diable*, op. cit., p. 241.

¹⁷³² Les poèmes sont dans *The Works of Algernon Charles Swinburne*, Denmark, Wordsworth Edition, 1995.

¹⁷³³ Dans ma tête il aurait été un peu malhonnête de prétendre se rapprocher de l'histoire et de gommer cet aspect moins reluisant de la société romaine. Les patriciens de Rome n'ont rien de particulièrement grand. Quant à Néron, c'est grâce à la confession d'Octavie, sa première femme, que lui est dévoilé l'horrible de sa nature. Pour l'inceste avec Agrippine il ne faut rien voir de sérieux ou de profond. C'est le genre d'allusion superficielle auquel n'importe quel écrivain recourt pour exciter les amateurs de ragots et de psychanalyse. Sur la lubricité hypocrite des vieillards, consulter *Les Bacchis* de Plaute dans le premier volume du *Théâtre complet*, trad. de Pierre Grimal, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1991.

¹⁷³⁴ On notera au passage que la Boudicca de l'acte trois ressemble drôlement à la princesse dans *Tête d'or*, op. cit., de Paul Claudel. Lire ce passage que Claudel semble avoir plagié par anticipation : « Je ne suis pas triste ! L'oiseau chante et je chanterai aussi ! Qu'il chante et je chanterai aussi ! / Et ma voix s'élèvera comme la force de la flûte / Plus haut, plus fort ! emplissant la ville et la nuit. / Je chanterai et je ne me contendrai point ! / L'oiseau chante l'été et il se fait

5. Le poids de la couronne. Dans *Néron*, l'empereur, nous sommes censés le croire, ne souhaite pas régner – Machiavel doit le forcer. Ce schéma rappelle l'histoire de l'épée de Damoclès et *Henri IV* de Shakespeare. Régner ne s'accomplit pas sans sacrifices et celle ou celui qui se hisse au pouvoir n'a plus le temps de fermer l'œil.

How many thousand of my poorest subjects
Are at this hour asleep ! O sleep ! O gentle sleep !
Nature's soft nurse, how I have frighted thee,
That thou no more wilt weigh my eyelids down
And steep my senses in forgetfulness ?
[...]
Canst thou, O partial sleep! give thy repose
To the wet sea-boy in an hour so rude,
And in the calmest and most stillest night,
Deny it to a king ? Then happy low, lie down !
Uneasy lies the head that wears a crown (2 *Henri IV*, p. 447).

Plainte à laquelle fait écho le prince, le prochain *Henri V*, quelques scènes plus loin :

Why doth the crown lie there upon his pillow,
Being so troublesome a bedfellow ?
O polish'd perturbation ! golden care !
That keep's the ports of slumber open wide
To many a watchful night sleep with it now !
[...]
This sleep is sound indeed ; this is a sleep
That from this golden rig hath divorced
So many English kings. Thy due from me
Is tears and heavy sorrows of the blood,
Which nature, love, and filial tenderness
Shall, O dear father ! pay thee plenteously :
My due from thee is this imperial crown,
Which, as immediate from thy place and blood,
Derives itself to me (p. 457).

Régner est une ascèse qui isole et qui rend fou. Techniquement le roi (l'empereur, le président, etc.) est tout-puissant, mais du fait de sa position il suscite l'envie, on le critique, on prévoit l'assassiner. Bientôt, nos amis deviennent de potentiels rivaux, on se méfie de nos serviteurs, la moindre rumeur prend des allures de complot et on croit apercevoir dans l'ombre

l'hiver ; moi, je chante dans l'air âpre et dur, et vers le ciel désert, / quand tout gèle, je l'élève éperdument ! / Car ma voix est celle de l'amour et la chaleur de mon cœur est comme celle de la jeunesse » (p. 70).

l'ennemi qui guette le moment opportun pour nous abattre¹⁷³⁵. Cette toute puissance alléguée se paye par la perte de l'amitié, de l'amour et de la joie. Un bon roi (Henri V, pour Shakespeare) accepte volontairement de mettre une croix sur son bonheur et accomplit son devoir. Un mauvais roi perd de vue sa mission et ne s'intéresse qu'à consolider sa puissance : « The abuse of greatness is when it disjoins / Remorse from power » (*Julius Caesar*, p. 803). Le drame du pouvoir est de passer indistinctement d'un état à l'autre, de penser accomplir son devoir en ne suivant que sa propre ambition et de s'enfoncer dans la paranoïa de la tyrannie. En français, à ma connaissance, personne n'a mieux décrit cette pente fatale que Hugo dans *Cromwell*¹⁷³⁶ :

Tu souris, Thurloë. Tu ne sais pas quel vide
 Creuse au fond de nos cœurs l'ambition avide !
 Comme elle fait braver douleur, travail, péril,
 Tout enfin, pour un but qui semble puéril !
 Qu'il est dur de porter sa fortune incomplète !
 Puis, je ne sais quel lustre, où le ciel se reflète,
 Environne les rois, depuis les temps anciens
 Ces noms, *roi*, *majesté*, sont des magiciens !
 D'ailleurs, sans être roi, du monde être l'arbitre
 La chose sans le mot ! le pouvoir sans le titre !
 Pauvretés !
 Va, l'empire et le rang ne font qu'un.
 Tu ne sais pas, ami, comme il est important,
 Quand on sort de la foule et qu'on touche le faite,
 De sentir quelque chose au-dessus de sa tête !
 Ne serait-ce qu'un mot, ce mot alors est tout (p. 194).

Contre les envolées intempestives et intransigeantes de Carr qui l'accuse d'hypocrisie, Cromwell se plaint de souffrir de sa nouvelle puissance.

Carr. Quoiqu'Olivier Cromwell ne compte point ses crimes ;
 Qu'il n'ait pas un remords, certes, par cent victimes ;
 Que sans cesse il enchaîne, en ses jours pleins d'horreurs,
 L'hypocrisie au schisme, et la ruse aux fureurs... (p. 203)

¹⁷³⁵ Elias Canetti, *Masse et puissance*, trad. de Robert Ravini, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 327 : « Ce sentiment que tout le monde à qui l'on a commandé, que l'on a menacé de mort, vit et se *souvient*, ce sentiment du danger dans lequel on serait si toutes les personnes menacées de mort se retournaient ensemble contre vous, ce sentiment profond, mais vague, parce qu'on ne sait jamais à quel moment les gens menacés vont passer du souvenir à l'action, ce sentiment torturant du danger, intarissable et illimité, c'est lui que j'appelle peur de commander ».

¹⁷³⁶ Victor Hugo, *Cromwell*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968. Désormais, toutes les références à ce livre seront indiquées entre parenthèses. Mention honorable à Pouchkine, *Boris Godounov*, *op. cit.*, p. 80 : « Que faire ? où fuir ? je suis cerné... horreur ! Misérable est celui dont la conscience est trouble ».

Cromwell (*les larmes aux yeux*). Que tu me connais mal ! La pourpre m'environne
Mais j'ai l'ulcère au cœur. Plains-moi !

Carr (*avec un rire amer*). Dieu de Jacob ! Entends-tu ce Nemrod qui prend des airs de Job ?
(p. 209).

Plus on avance dans ce drame grandiose, plus Cromwell se dit malheureux (plus il mesure la vanité de sa position), moins on le croit sincère, et le libérateur annonce déjà à regret le dictateur (il planifie se venger de son fils par la mort, etc.).

Cromwell (*soupirant*) Hélas ! je me suis fait cent fois des violences
Pour garder le pouvoir. Le pouvoir est ma croix. [...] Daigne m'entendre, frère.
J'en conviens, ma puissance est injuste, arbitraire ;
Mais il n'est dans Juda, dans Gad, dans Issachar,
Personne qu'elle accable autant que moi, cher Carr.
[...]
Va donc trouver Saint John, Selden, jurisconsultes,
Juges en fait de lois, docteurs en fait de cultes.
Dis-leur de faire un plan pour le gouvernement,
Qui me permette enfin d'en sortir promptement –
Es-tu content ? (p. 211).

Cromwell. [...] Ah ! malheureux Cromwell! ton fou te fait envie.
Te voilà tout-puissant ; – qu'as-tu fait de ta vie ?
[...]
Tu règles, tu prévaux sur le monde effrayé.
Que tout ce grand éclat est chèrement payé !
Les partis t'ont laissé ; le peuple te renie ;
Ta famille toujours lutte avec ton génie
Et, de ses volontés te faisant une loi,
Te tiraille en tout sens par ton manteau de roi !
Ton fils lui-même.... Ah ! Dieu! tout me hait, tout m'accable.
Partout sur cette terre, – et même encore ailleurs.
– Jusqu'au fond du sépulcre! – Allons des jours meilleurs
Peut-être reviendront. – Des jours meilleurs ! que dis-je ?
Mon sort depuis quinze ans marche comme un prodige.
Quel souhait ai-je fait qui ne soit accompli ?
Les peuples sous mon joug enfin ont pris leur pli.
Pour être roi demain je n'ai qu'un mot à dire. –
Qu'avais-je donc rêvé de plus dans mon délire ?
Juge, réformateur, conquérant, potentat,
N'ai-je pas mon bonheur ? – Oui, le beau résultat,
De faire ici l'arche qui veille et que l'on paie ! –
Quelle pompe dehors ! au dedans quelle plaie ! (p. 342-343)¹⁷³⁷.

¹⁷³⁷ Lire le long discours de Cromwell en fin de pièce (p. 452-456), dans lequel Cromwell refuse la couronne pour mieux régner en dictateur.

En un mot : le pouvoir corrompt, et du libérateur au dictateur il n'y a qu'un pas, que la personne appelée à jouer un rôle dans l'histoire franchit presque malgré elle¹⁷³⁸. Le meurtre, l'assassinat, l'empoisonnement, le massacre, le mensonge deviennent alors de simples expédients pour satisfaire les caprices du maître. Cette cruauté, cette tendance à donner arbitrairement la mort, illusion de la toute-puissance, ne relève pas de la folie¹⁷³⁹. En général les tyrans s'accommodent beaucoup mieux de leurs meurtres que les poètes et les historiens, pour des raisons louables, veulent le faire croire.

6. Drame et langage. Pour Hugo, inspiré par Shakespeare et Walter Scott, le drame a pour ambition de représenter une société dans sa totalité. Le dramaturge accumule les sources, opère un tri et identifie les forces qui font avancer l'histoire (le grand homme, les masses). Il peint une époque dans tout ce qu'elle a de grand et de laid. Je reviendrai sur certaines des indications. Pour l'instant, j'aimerais m'attarder au langage. Hugo, contre la poétique de son temps, sans jamais militer pour l'abandon du vers et de la rime, défendait le droit de l'artiste de créer sa propre langue :

Elle peut oser, hasarder, créer, inventer son style : elle en a le droit. Car, quoi qu'en aient dit certains hommes qui n'avaient pas songé à ce qu'ils disaient, et parmi lesquels il faut ranger notamment celui qui écrit ces lignes, la langue française n'est pas *fixée* et ne se fixera point. Une langue ne se fixe pas. [...]. Le français du dix-neuvième siècle ne peut pas plus être le français du dix-huitième, que celui-ci n'est le français du dix-septième, que le français du dix-septième n'est celui du seizième. [...]. Toute époque a ses idées propres, il faut qu'elle ait aussi les mots

¹⁷³⁸ Voir aussi *Monsieur Toussaint*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2014 d'Édouard Glissant. La pièce commence avec « Frères et amis. Je suis Toussaint-Louverture, mon nom s'est peut-être fait connaître jusqu'à vous. J'ai entrepris la vengeance. Je veux que la liberté et l'égalité règne à Saint-Domingue. Je travaille à les faire exister ! Unissez-vous à nous, frères, et combattez pour la même cause !... » (p. 40) et se termine par « Toussaint Abréda, regarde en toi. Ce n'est plus Toussaint-Louverture, général des révoltés ! Toute la révolte qui brûlait, elle a brûlé dans ta poitrine. [...] L'esclave ne te comprend pas, le travailleur affamé coule dans la forêt, il entend le tonnerre de Toussaint, il s'enfuit ! Depuis le temps où tu es montré sur les normes, et depuis ce temps où tu es entré dans la prison, qu'as-tu fait de ton peuple ? Mais pourquoi dire ton peuple ? Il ne reste rien de Toussaint, hormis le secret de sa pensée, enfermé dans sa tête de gouverneur » (p. 142).

¹⁷³⁹ Wolfgang Sofsky, *Traité de la violence*, trad. de Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998, p. 55 : « La cérémonie sanglante n'est pas chaotique. Le criminel ne perd pas la tête. La passion de la violence n'est pas une frénésie qui ferait perdre conscience, ni un de ces ravissements transportant l'homme dans un ailleurs où il ne sait plus qui il est. Là, il sait très bien ce qu'il fait. C'est une passion de ce monde, une excitation incandescente, qui saisit le corps, l'âme et la conscience de l'existence. Il grandit à partie de son centre et s'étend de plus en plus amplement. Il conquiert un nouveau terrain, celui de la liberté absolue ».

propres à ces idées. Les langues sont comme la mer, elles oscillent sans cesse. [...]. C'est en vain que nos Josués littéraires crient à la langue de s'arrêter ; les langues ni le soleil ne s'arrêtent plus. Le jour où elles se *fixent*, c'est qu'elles meurent. – Voilà pourquoi le français de certaine école contemporaine est une langue morte (p. 97).

Une page avant, Hugo précisait : « français, latin, textes de lois, juron royaux, locutions populaires, comédie, tragédie, rire, larmes, prose et poésie » (p. 96). Et on peut concevoir une part du défi qui s'est imposé à moi : comment écrire (au Québec) une pièce qui se déroule pendant l'Antiquité romaine en 2022 ?

Heureusement, comme je ne suis pas le seul à m'être posé cette question, j'avais pour me guider quelques modèles. Le premier et le plus récent est le *Caligula_Remix* de Marc Beaupré, une adaptation et réécriture de Camus¹⁷⁴⁰. Du point de vue qui nous intéresse, on notera que Beaupré maintient l'élégance solennelle et sobre de Camus : langage le plus souvent formel qui se conforme aux normes du français international, négation maintenue, vouvoiement, pas de sacres et très peu de vulgarité¹⁷⁴¹. Le deuxième est l'adaptation de l'*Énéide* en pièce de théâtre par Olivier Kemeid¹⁷⁴². Même chose : mis à part quelques tournures plus familières, l'auteur s'en tient à la norme, ce qui donne à ses personnages un lustre de grandiloquence et de respectabilité. La troisième est le volumineux *Five Kings* du même Olivier Kemeid¹⁷⁴³. Ce projet est ambitieux. Kemeid a voulu traduire, adapter et rassembler cinq des pièces de Shakespeare en un grand cycle.

¹⁷⁴⁰ Marc Beaupré, *Caligula_Remix*, Montréal, triptyque, 2021. Apparemment Caligula n'est plus en prise avec le sentiment de l'absurde mais avec l'absolu, comme le précise Beaupré, ce qui ferait de lui un simple Faust.

¹⁷⁴¹ Beaupré, peut-être pour impressionner et dépayser son public, décide de mettre de longs extraits de latin.

¹⁷⁴² Olivier Kemeid, *L'Énéide*, Montréal, Leméac, 2019. Je ne veux pas transformer cette section en longue critique. Disons que Kemeid a réussi le rare exploit de transformer la légende de l'empire et de l'imperium en plat récit cosmopolite sur l'aventure migrante. Au lieu d'avoir un méchant Énée on a un bon Énée qui refuse la guerre et la bataille : « Qu'est-ce que tu veux qu'on fasse ? / Voler des domaines en arrosant le sol des vaincus ? / Devenir comme ceux qui nous ont chassés ? / Moi je ne veux pas faire ça » (p. 76) ; « Je refuse la guerre oui / Et je suis amoureux » (p. 77) ; « Moi aussi / Je suis prêt / Et je n'ai plus peur / Nous qui venons d'une ville morte / Nous allons fonder le berceau d'un empire universel / L'empire des vaincus des fugitifs des émigrés de la diaspora des errants des exilés / L'empire de ceux qui ont quelque chose de brisé en eux / Le plus grand empire du monde » (p. 122).

¹⁷⁴³ *Idem*, *Five Kings*, Montréal, Leméac, 2015. Kemeid semble avoir pris pour modèle les traductions de Michel Garneau.

Par rapport au registre de langue, Kemeid suit Shakespeare : parler populaire et plein d'esprit pour les gens de basses classes, phrases grandiloquentes pour le reste. Falstaff, qui apparaît dans les premiers deux cinquièmes de la pièce, mélange anglicismes, sacres (de très rare fois ; toujours le même « crisse »), tournures orales et familières. Le Caporal Gower et Jack Cade ont eux aussi leur moment de gloire passagers¹⁷⁴⁴. Sinon les nobles (la grande majorité des personnages) à défaut de toujours maintenir la négation et de dire *bien* au lieu de *ben*, s'insultent (*ta gueule*) mais ne sacrent pas. Les femmes de la pièce, qui jouent un rôle non négligeable dans l'intrigue, s'insultent elles aussi (rarement) mais ne disent presque aucune grossièreté.

Si elle a trop d'expressions libres, la pièce qui se déroule et qui tient à suivre un peu l'histoire risque de ne pas produire le substrat d'illusion référentielle qu'elle cherche à obtenir. Si elle n'en a aucune, elle paraîtra anachronique. Comme *Néron* n'est pas une adaptation, j'avais carte blanche. Je me suis risqué à un drôle de mélange de formalités classiques et de grossièretés, un peu comme dans la série télévisée *Rome* de HBO dans laquelle on entend des « fuck » dans des répliques souvent bien ficelées. Je ne sais pas si l'ensemble se tient. Je ne suis pas encore complètement satisfait du résultat. C'est un travail d'équilibriste que je ne pense pas encore avoir perfectionné. L'idée que les femmes ne puissent pas rivaliser de vulgarité avec les hommes m'a toujours semblé saugrenue. De même pour les nobles. En général, j'ai essayé d'attribuer un certain style à chacun des personnages, afin de mieux les individualiser. Certains contrastes frappent d'emblée (Machiavel, Valentine, etc.), d'autres sont plus subtils (les sénateurs du premier acte ne

¹⁷⁴⁴ La pièce est bien écrite, même si on ne comprend pas d'où vient le besoin de toujours adapter et de raccourcir. Plusieurs personnages intéressants sont réduits à dire quelques lignes avant de disparaître, d'autres ne sont pas là. Les détails historiques sont presque inexistantes, comme l'explique l'auteur, qui, comme Racine, a voulu peindre ces grandes personnes dans le cercle étroit de la famille. Roman familial abrégé avec plusieurs absents. Le résultat n'est pas sans grandeur mais personnellement, en dehors de la vulgarisation (adaptation jeunesse, etc.), je ne comprends pas vraiment le but de cette entreprise. Je peux décider de condenser les huit saisons de *Game of Thrones* en une saison légèrement plus longue que d'habitude et aboutir à un résultat probant (peut-être ?). N'empêche : pour ceux qui ont visionné l'ensemble, ce grand projet semblera inutile et incongru. Même problème avec le tandem B. Haentjens et J. M. Dalpé, même si les traductions de ce dernier me semblent parmi les meilleures en langue française.

parlent pas de la même manière). En langue française, dans les drames romantiques, la pièce qui selon moi a su trouver le meilleur équilibre et qui m'a servi d'inspiration est le *Lorenzaccio* de Musset, pièce dans laquelle tous les personnages se promettent à leur façon de libérer Florence, mais ne disent jamais la même chose.

Sur les insultes et la violence du langage : à mon sens les invectives, les insultes et les tournures de phrases relèvent moins d'une logique de classe que de l'émotivité. Plus une personne s'abandonne à l'émotion, plus son discours prendra des tournures bizarres, moins ces phrases seront soignées. On lit chez Kemeid : « Qu'un tremblement de terre survienne / Que les fosses se creusent et t'avalent / Toi qui aimes tant les charniers » (p. 213). Cette phrase et plusieurs autres sont écrites en lettre majuscules, pour exprimer l'intensité de l'expression. Personnellement, je n'aime pas les majuscules. Je ne sais pas si c'est parce que je ne vais pas souvent au théâtre ou si c'est parce que j'ai grandi dans un coin perdu, mais pour moi quelqu'un qui clamerait ces mots à voix haute n'insulte personne. En fait, la violence de l'expression est complètement effacée par la poésie de la phrase. Si je marche dans la rue et qu'un passant m'approche en me disant « Puisse ton corps être rongé par le poison de la syphilis et devenir poussière, suppôt de Satan, vieux âne hideux ! », je ne m'arracherai pas les cheveux et je ne déchirerai pas ma chemise, je rirai à haute voix et ce qui se voulait colère et méchanceté se transforme en comédie. On lit chez Musset : entrailles du pape, Sacrebleu, canaille, maître sot, au diable, fils de catin, double poltron, flandrin, ruffian. Ces insultes ont sans doute choqué à l'époque, mais aujourd'hui elles paraissent inoffensives et risibles. Dites-les à un adolescent et il vous traitera de *loser*. D'où la nécessité, à mon sens, en particulier pour les insultes et la vulgarité, de ne pas s'en tenir de longues expressions pleines de couleur et de poésie et d'essayer d'être moderne. Le capitaine Haddock peut servir de professeur. Une partie du mordant de l'insulte est dans la brièveté. Mieux vaut accumuler les insultes d'un ou de trois mots que d'allonger les longues prépositions. Entre « espèce d'imbécile,

fucking dégénéré d'marde » et « Puisse la pourriture de l'écorce rongée par la pluie et la pestilence des cadavres amputés détruire cette maison maudite par l'inceste », j'ai toujours préféré la première option.

7. Grotesque et ludisme. Pour Hugo, le drame reproduit le réel, lequel se partage entre le sublime et le grotesque. Il revient à l'artiste de trouver l'équilibre et de ne pas ennuyer son public¹⁷⁴⁵. La farce, le grotesque et l'humour permettent d'alléger ce qui autrement serait insupportable à tolérer. Je souscris à ces principes, mais j'ajouterais que ces conventions sont toujours arbitraires. Hugo a été fidèle à ses principes, mais la plupart des gens, je crois, n'auraient aucune hésitation à dire que *Cromwell*, toute chose considérée, est une longue et interminable pièce de théâtre. De même pour plusieurs pièces de Shakespeare, qui aurait pourtant donné les règles au genre ; de même pour le *Soulier de satin*, alors que Claudel, déjà de son vivant, se défendait d'être pédant et croyait sincèrement qu'il était comique. L'humour a ses règles (comique de situation, pathétique de l'expression, pointes, etc.), mais rien ne garantit que ces règles produisent l'effet escompté. La situation est d'autant plus délicate parce qu'il règne un peu partout, mais surtout au Québec, selon moi, une certaine tyrannie de l'humour qui veut que le rire soit l'apanage de toutes les subversions et le signe manifeste d'une intelligence critique¹⁷⁴⁶. De telle sorte que n'importe

¹⁷⁴⁵ Victor Hugo, *Cromwell*, op. cit., p. 72 : « Cette beauté universelle que l'antiquité répandait solennellement sur tout n'était pas sans monotonie ; la même impression, toujours répétée, peut fatiguer à la longue. Le sublime sur le sublime produit malaisément un contraste, et l'on a besoin de se reposer de tout, même du beau. Il semble au contraire, que le grotesque soit un temps d'arrêt, un terme de comparaison, un point de départ d'où l'on s'élève vers le beau avec une perception plus fraîche et plus excitée. La salamandre fait ressortir l'ondine ; le gnome embellit le sylphe ».

¹⁷⁴⁶ Deux avis sur le rire. Michel Maffesoli, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Paris, CNRS édition, 2009, p. 90-91 : « Ce qui se manifeste dans le rire, c'est une subversion, qui ne se situe pas comme le contraire de tel ou tel ordre, mais comme l'essai d'un ailleurs – comme utopie. Il s'agit moins de contester (*contestare*) un système, et par là même de le conforter ; que de s'abstenir. Plutôt que de participer à une logique d'énergie, on a affaire à un ordre de la déperdition, de la dépense ». Theodore Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, trad. d'Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974, p. 208 : « On rit du fait qu'il n'y a pas de raison de rire. Le rire, rasséréné ou terrible, éclate toujours au moment où une crainte s'est dissipée. Il exprime le sentiment d'avoir échappé à un danger physique ou aux pièges de la logique. Le rire rasséréné est comme l'écho d'une fuite devant le pouvoir, le rire mauvais vainc la peur en capitulant devant les instances qu'il faut craindre. Il est l'écho du pouvoir comme force

quel art qui ne se plie pas à la nécessité de divertir par l'éclat de l'hilarité est soupçonné et marqué du signe infâme de l'esprit de sérieux. *Néron*, qui est une antiquaillerie de verbalisme et qui, de fait, n'est pas sans longueur, n'échappera pas à cette critique. La pièce essaie pourtant de varier les registres et de ne pas s'en tenir à la même impression. Je ne crois pas que *Néron* soit particulièrement drôle, mais plusieurs répliques et plusieurs indications empêchent le public de sombrer dans la complaisance et le confort de l'illusion réaliste (bourgeoise). Comme chez Claudel, l'art de la mise en scène participe parfois de la fable¹⁷⁴⁷ ; comme chez Giraudoux et Anouilh, certains des personnages (Machiavel) nous rappellent que nous regardons moins un documentaire historique qu'une authentique pièce de théâtre ; il y a une mise en distance produite par un métathéâtre qui interdit de croire à l'objectivité de la mimésis. Néron n'apprend pas seulement les rouages de l'empire mais aussi sa condition de personnage. La solitude du pouvoir est pour lui la solitude de celui qui est le seul à comprendre qu'il fait partie d'une pièce de théâtre. De la même manière que le despote absolu souffre de ne pas pouvoir dominer le monde, Néron semble être le seul à comprendre qu'il ne règne, en fait, sur rien. Sa toute-puissance est ridiculisée par sa condition de personnage¹⁷⁴⁸. Quant aux répliques lancées directement aux spectateurs, elles n'ont rien

inéluçtable. L'amusement est un bain vivifiant que l'industrie du divertissement prescrit continuellement. Elle fait du rire l'instrument du trafic frauduleux du bonheur. Dans la société frelatée, le rire en tant que maladie s'est attaquée au bonheur et l'entraîne dans sa misère intégrale ». Dans une dictature, j'aurais à tendance à donner raison à Maffesoli (*Les Fridolinades*). Dans n'importe quel « société ouverte », je me range plutôt de l'avis d'Adorno et Horkheimer. Au Québec, voir Michel Garneau, *La Première Internationale de la narration*, Montréal, Somme toute, 2018, p. 55 : « Simon / ne soyons pas trop intelligents / ne soyons pas trop ! / point ! / trop être ça fait mal / oui toute ma philosophie repose / dans le proverbe / vaut mieux en rire qu'en pleurer / je soulage tout le monde en déclarant / qu'il y a une valeur extrême / à ne pas se prendre au sérieux du tout / et à rire de celles et ceux qui le font / je suis le comique qui chatouille le statu quo / pour que le statu quo / dans son spasme vaniteux / se congratule d'être le statu quo / je caresse publiquement l'incurie / je célèbre l'indifférence joviale / je jette le discrédit / sur les bons sentiments / j'arrose j'engraisse je soigne / la dérision / qu'y a-t-il de plus ridicule / que les bons sentiments ? / impuissants plus encore que le rire / que je vends ».

¹⁷⁴⁷ Sur cette notion de fable, Bertolt Brecht, *Petit organon pour le théâtre*, trad. de Jean Tailleur, Paris, L'Arche, 1978, p. 86-87. Sur Brecht, duquel j'essayerais de me rapprocher si j'écrivais d'autres pièces, voir aussi Robert Abirached, *op. cit.*, p. 258-278.

¹⁷⁴⁸ Rapprocher avec la démente du Henri IV de Pirandello dans *Henri IV*, éd. de Robert Abirached, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 1998 et certaines répliques dans *Le Roi se meurt* de Ionesco (Gallimard, 1963).

d'original. Aristophane, notamment, avait l'habitude, dans ses parabases, d'apostropher et de tancer son public¹⁷⁴⁹. Ces artifices n'ont rien de grotesque ou de drôle, mais ils dynamisent l'intrigue.

8. Paroles et spectacle.¹⁷⁵⁰ Depuis Tocqueville, cette tendance, je crois, n'a pas changé, voire elle s'est accentuée. Il est de plus en plus commun de mêler danse, musique, art visuel et théâtre. En contrepartie la parole est reléguée à être un outil parmi d'autres pendant la représentation. Antonin Artaud, dans son *Théâtre de la cruauté*, militait au nom de cette désacralisation du texte et de la psychologie au profit d'un art de la mise en scène¹⁷⁵¹. Fidèle à l'avant-garde et au surréalisme, il cherchait à créer un nouveau langage des sens, loin des formalités, du référentiel et des ratiocinations du dialogue¹⁷⁵². Le théâtre de la cruauté est ce

¹⁷⁴⁹ Voir *Les Nuées*, p. 174-176 dans Aristophane, *Théâtre complet*, trad. de Marc-Jean Alfonsi, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, vol.1.

¹⁷⁵⁰ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, éd. de Jean-Claude Lamberti, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1986, p. 484 : « Dans la démocratie, on écoute les pièces de théâtre, mais on ne les lit point. La plupart de ceux qui assistent aux jeux de la scène n'y cherchent pas les plaisirs de l'esprit, mais les émotions vives du cœur. Ils ne s'attendent point à y trouver une œuvre de littérature, mais un spectacle, et, pourvu que l'auteur parle assez correctement la langue du pays pour se faire entendre, et que ses personnages excitent la curiosité et éveillent la sympathie, ils sont contents ; sans rien demander de plus à la fiction, ils rentrent aussitôt dans le monde réel. Le style est donc moins nécessaire ; car, à la scène, l'observation de ces règles échappe davantage ».

¹⁷⁵¹ Antonin Artaud, *Le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1964, p. 55 et p. 60-61 : « Comment se fait-il que le théâtre occidental ne voit pas le théâtre sous un autre aspect que celui du théâtre dialogué ? [...] [J]e dirai que dans la mesure où ce langage part de la scène, où il tire son efficacité de sa création spontanée sur la scène, dans la mesure où il se bat directement avec la scène sans passer par les mots (et pourquoi n'imaginerait-on pas une pièce composée directement sur la scène, réalisée sur la scène), – c'est la mise en scène qui est le théâtre beaucoup plus que la pièce écrite et parlée. On va me demander sans doute de préciser ce qu'il y a de latin dans cette façon de voir opposée à la mienne. Ce qu'il y a de latin, c'est ce besoin de se servir des mots pour exprimer des idées qui soient claires. Car pour moi les idées claires sont, au théâtre comme partout ailleurs, des idées mortes et terminées. [...] En tout cas, je m'empresse de le dire tout de suite, un théâtre qui soumet la mise en scène et la réalisation, c'est-à-dire tout ce qu'il y a en lui de spécifiquement théâtral, au texte, est un théâtre d'idiot, de fou, d'inverti, de grammairien, d'épicier, d'anti-poète et de positiviste, c'est-à-dire d'Occidental ». À un certain point Artaud blâme Shakespeare d'être « responsable de cette aberration et de cette déchéance » (p. 119). Quelques pages plus loin cela dit, Artaud écrit des éloges au génie de Shakespeare... En général, les pamphlets des futuristes qui figurent dans la grosse anthologie de Giovanni Lista (voir bibliographie) sont plus cohérents et plus convaincants.

¹⁷⁵² *Ibid.*, p. 61, p. 87 et p. 138 : « Je dis que ce langage concret, destiné aux sens et indépendant de la parole, doit satisfaire d'abord les sens, qu'il y a une poésie pour les sens comme il y en a une pour le langage, et que ce langage physique et concret auquel je fais allusion n'est vraiment théâtral que dans la mesure où les pensées qu'il exprime échappent au langage articulé. [...] Ce langage fait pour les sens doit au préalable s'occuper de les satisfaire. Cela ne

mélange confus de libération, de déchaînement et de dépense. Concrètement, un peu comme chez Nietzsche, l'adepte de ce nouveau théâtre s'affranchit des mondanités bourgeoises et démocratiques pour mieux reconnaître par la transe les signes de la plus banale fatalité¹⁷⁵³. Dans un des derniers articles du recueil, Artaud, lucide, percevait que ses grands projets n'engageaient que lui : « Je n'ai pas dit que je voulais agir directement sur l'époque ; j'ai dit que le théâtre que je voulais faire supposait pour être possible, pour être admis par l'époque, une autre forme de civilisation ». N'empêche, je serais porté à dire que ces théories connaissent une heureuse postérité.

La scène théâtrale est assez riche pour ne pas souscrire à un seul genre (comme pour la musique d'orchestre, certains théâtres font leur argent en rejouant les classiques : Molière, Sophocle, Rostand, Beckett, etc.), mais cette méfiance envers le langage et les mots me semble partagée, encore une fois, surtout au Québec. Non pas qu'il ne faille rien dire, mais encore faut-il que cette parole soit vraie. Et ici, peut-être que j'hallucine, parler vrai voudra surtout dire parler peu. La brièveté de l'expression sera gage de l'authenticité de la parole, et cette authenticité paraîtra d'autant plus profonde qu'elle a pour elle toute la force de la suggestion du style incantatoire. Pour

l'empêche pas de développer ensuite toutes ses conséquences intellectuelles sur tous les plans possibles et dans toutes les directions. Et cela permet la substitution à la poésie du langage, d'une poésie dans l'espace qui se résoudra justement dans le domaine de ce qui n'appartient pas strictement aux mots. [...] Et par langage je n'entends pas l'idiome au premier abord insaisissable, mais justement cette sorte de langage théâtral extérieur à toute *langue* parlée, et où il semble que se retrouve une immense expérience scénique, à côté de laquelle nos réalisations, exclusivement dialoguées, font figure de balbutiements. [...] Ce langage, on ne peut le définir que par les possibilités de l'expression dynamique et dans l'espace opposées aux possibilités de l'expression par la parole dialoguée. Et ce que le théâtre peut encore arracher à la parole, ce sont ses possibilités d'expansion hors des mots, de développement dans l'espace, d'action dissociatrice et vibratoire sur la sensibilité. [...] Ayant pris conscience de ce langage dans l'espace, langage de sons, de cris, de lumières, d'onomatopées, le théâtre se doit de l'organiser en faisant avec les personnages et les objets de véritables hiéroglyphes, et en se servant de leur symbolisme et de leurs correspondances par rapport à tous les organes et sur tous les plans ».

¹⁷⁵³ « Nous ne sommes pas libres. Et le ciel peut encore nous tomber sur la tête. Et le théâtre est fait pour nous apprendre d'abord cela » (p. 123) ; « Un théâtre qui produise des transes, comme les danses de Derviches [...] produisent des transes, et qui s'adresse à l'organisme avec des moyens précis, et avec les mêmes moyens que les musiques de guérison de certaines peuplades que nous admirons dans les disques mais que nous sommes incapables de faire naître parmi nous » (p. 128) ; « J'emploie le mot de cruauté dans le sens d'appétit de vie, de rigueur cosmique et de nécessité implacable, dans le sens gnostique de tourbillon de vie qui dévore les ténèbres, dans le sens de cette douleur hors de la nécessité inéluctable dans laquelle la vie ne saurait s'exercer » (p. 159). Pour la prochaine citation, *ibid.*, p. 181.

prendre un cas qui frôle l'absurde, je transcris une des scènes de *Copeaux*, une pièce de Mishka Lavigne, qui a gagné récemment le Prix du Gouverneur général :

Lui
parle-moi des choses qui s'effritent

Elle
ca se sentait juste là
sous la surface

Lui
je sais

Elle
on savait
sous notre peau on savait

Un temps

Lui
tu y penses parfois
à avant ?

Elle
c'est normal

Lui
c'est normal

Elle
ça fait longtemps

Lui
ça fait des siècles

Elle
après tout ça
on a creusé foré découvert mis à nu
on a déterré nos racines

Lui
puis on les a démêlées
millimètre par millimètre
en faisant attention

Elle
on a ravalé nos racines
nos morceaux
recollé nos écorces

Lui
replongé dans le sol
chacun de notre côté

Elle

on a rebâti nos forêts
et un matin
des millénaires plus tard
on s'est ouvert les yeux
sur quelque chose de complètement remis à neuf

Lui
avant
c'était comme un rêve

Elle
si on dit rêve
c'est comme si c'était pas arrivé
non
c'était vrai
pendant un temps c'était plus vrai que vrai

Lui
toi et moi
pas un rêve

Elle
non
pas un rêve¹⁷⁵⁴

Plusieurs des scènes sont écrites dans le même style hyper-minimaliste. L'absence de ponctuation et la brièveté sont gages de poésie, la preuve manifeste que le théâtre dépasse et ne reproduit pas les banalités quotidiennes (apparemment). *Copeaux* n'est d'ailleurs pas un cas isolé. Dans cette grande partition musicale de la représentation, la parole et les mots sont souvent relégués au rôle du triangle. En comparaison, n'importe quelle pièce qui a la prétention de dépasser les conventions du roman familial et de la confession autobiographique, de s'occuper d'histoire et de recourir à de longues phrases, court le risque de passer pour un avatar du pire classicisme. Si *Néron* un jour faisait l'objet d'une mise en scène, elle relèverait de l'anachronisme. Ce qui est dommage. À une époque où le cinéma et les jeux vidéo se disputent le royaume de l'image et de l'aventure, contre Artaud, j'ai plutôt la conviction que le théâtre (avec le *slam*, le *rap*, le *podcast*, le *broadway* et la salle de classe, peut-être) est le seul lieu où la parole et le dialogue devraient pouvoir se manifester

¹⁷⁵⁴ Mishka Lavigne, *Copeaux*, Ottawa, L'Interligne, 2020, p. 102-103.

et redevenir pleinement souverains. Non pas sous la forme d'un cratylisme rabâché, science des répétitions monosyllabiques et des onomatopées, poétique du démembrement parfois abscons de la phrase (les commentaires d'Adorno sur ce sujet restent actuels), non pas non plus sous la forme du monologue qu'on retrouve dans les spectacles d'humoriste (narration haute en couleurs des banalités du quotidien), mais dans l'énergie et la volonté de prononcer une remise en question totale de la société sans dédaigner les ressources de la raison investigatrice et de l'esprit¹⁷⁵⁵.

J'aime la citation de Tocqueville. Elle rappelle qu'il y a du théâtre qu'on gagne davantage à lire qu'à voir et que certaines pièces sont injouables. On songe d'abord à *Cromwell* d'Hugo, au *Soulier de satin* de Claudel, au *Lazarus Laughed* de O'Neill aux *Derniers Jours de l'humanité* de Kraus, mais aussi au théâtre radiophonique de Nathalie Sarraute, aux didascalies dans le *Portrait de Dora* d'Hélène Cixous, aux provocations de Fernando Arrabal, au *Vie et mort du Roi boiteux* de Jean-Pierre Ronfard¹⁷⁵⁶. Selon moi *Penthesilée* de Kleist est une grande pièce, mais j'ai la conviction que n'importe quelle adaptation me dégoûterait. La légende veut que Maurice Maeterlinck, après une représentation de *Hamlet*, détestât la pièce. Sur papier l'imagination est plus libre de se représenter ce qui lui plaît et certains symboles ne subissent pas la dégradation de la représentation¹⁷⁵⁷.

¹⁷⁵⁵ Michel Marc Bouchard, *La Divine Illusion*, Montréal, Leméac, 2015, p. 60 : « Il est temps de sensibiliser les bourgeois à la réalité des classes inférieures. C'est peut-être ça, la voie de l'avenir ! Un théâtre plus engagé. Du moins, beaucoup plus que cet autre courant qu'on dit moderne et qui se contente d'imiter le son du tonnerre, celui du train qui entre en gare, qui émerveille avec la machine qui ouvre les portes du ciel et celle qui fait la pluie ! Ce théâtre d'effets qui laisse au vestiaire le peu de cervelle du public qui l'affectionne [...] Ils appellent ça un nouveau langage ! La faillite des mots, oui ! Remboursez ! »

¹⁷⁵⁶ La référence est le *Impossibles théâtres XIX^e-XX^e siècles*, Chambéry, Comp'Act, 2005 dirigé par Bernadette Bost, Jean-François Louette et Bertrand Vibert. Voir le compte-rendu de Romain Bionda « Impossible théâtres impossibles », *Dossier critique*, vol. 18, 2017, <https://www.fabula.org/revue/document10486.php#bodyftn59>. Je ne commente pas assez Ronfard. Il partageait ce que j'écrivais sur l'art de l'insulte. À force de tout rapporter à des archétypes connus, sa pièce perd un peu de substance, cela dit. N'empêche : un grand cycle.

¹⁷⁵⁷ Le dernier acte de *Néron* s'appuie sur un certain imaginaire de la verticalité, merveilleusement décrit dans Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p.162 : « [L]es symboles ascensionnels nous apparaissent tous marqués par le souci de la reconquête d'une puissance perdue, d'un tonus dégradé par la chute ». Sur scène, ces symboles ont toujours des allures maladroites de phallus. De même pour les chants : vaut mieux lire.

Musset, qui ne suscitait l'envie de personne et qui ne parvenait pas (sans toujours le chercher) à faire jouer ses pièces, se flattait avec une certaine ironie d'écrire du théâtre de fauteuil (*Fantasio*). *Néron* n'innove en rien, mais comme la pièce dit des choses qui ne sont pas toujours très belles et comme le milieu théâtral (grosses pointures exclues, et encore) vit dans une extrême précarité, il est peu probable qu'elle sera jouée avec le faste nécessaire pour la rendre crédible. Enfin, comme les quelques éditeurs de théâtre ne publient que les pièces qui ont déjà été jouées, il est vraisemblable que *Néron* ne sera jamais publiée. Cette situation n'a rien de particulièrement désolant. Contrairement à Brecht, en particulier aujourd'hui, je ne crois pas que le théâtre puisse devenir un événement social révolutionnaire, berceau de la prochaine révolte collective. C'est un plaisir pour le *happy few*, de plus en plus engoncé dans un moralisme un peu bon enfant qui ne s'avoue pas comme tel¹⁷⁵⁸. *Néron* est susceptible de plaire aux quelques amateurs qui, comme moi, ont plus l'habitude de lire des textes que de suivre la nouvelle programmation de telle ou telle équipe. En écrivant la pièce, j'acceptais d'emblée qu'il s'agissait d'un projet mort-né pour quelques fauteuils vides. Comme l'écrit Michel Garneau :

j'écris dans le malaise de penser
que ma tragédie-comédie
personne ne voudra la monter
alors pourquoi se priver
donc j'y mets à peu près tout
ce que j'ai à dire
sur les gestes de la narration
et effectivement on m'a dit
que c'était intéressant
et personne n'a jamais voulu monter ça¹⁷⁵⁹

¹⁷⁵⁸ Le *Manifeste de la jeune fille* d'Olivier Choinière, après avoir montré l'incohérence et l'hypocrisie de certains discours, finit en platitudes sur le théâtre. Parmi les classiques de littérature engagée au Québec, *Môman travaille pas, a trop d'ouvrage !* du Théâtre des Cuisines (Remue-ménage, 2020) reste indépassable je crois.

¹⁷⁵⁹ Michel Garneau, *La Première Internationale de la narration*, op. cit., p. 154-155.

CONCLUSION

CONCLUSION

Cette thèse de doctorat se donnait pour objectif d'étudier la révolte politique. Il s'agissait moins de sonner le glas d'un idéal qu'on retrouve dans plusieurs livres que d'interroger les facilités avec lesquelles certains auteurs traitent du sujet et de comprendre les facteurs susceptibles d'expliquer pourquoi une révolte politique pouvait se conclure par un échec. La révolte politique est une grande entreprise qui remplit ou qui déçoit les meilleures espérances. Il y a des raisons de penser qu'elle répond rarement aux attentes qu'on lui assigne.

Dans une première partie, j'ai énuméré les raisons qui me poussent à croire que la révolte politique risquait de ne pas provoquer le changement au nom duquel on la justifie. Ces réserves portent sur les modalités de son discours et de son action, son incapacité à garantir des résultats sur la longue durée, la pauvreté de son imaginaire et les idiosyncrasies de son champ. Ce faisant, j'ai été amené à explorer la pensée politique des derniers siècles et à préciser certaines notions : qu'est-ce que la modernité, l'aliénation, le léninisme, le stalinisme, le nazisme, le totalitarisme, le fanatisme, la philosophie de l'histoire, l'idéologie, la société libérale, le civisme, l'ordre, l'impérialisme, la violence révolutionnaire, la guerre ? Quels sont les traits du révolutionnaire et de la nouvelle barbarie ? Je suis incapable et il serait un peu vain de résumer le tout – on se rapportera aux différentes conclusions partielles qui figurent à la fin de chacun des chapitres et à la table des matières. Dans l'ensemble, j'ai suggéré, à partir d'une analyse des concepts de « modernité » et d'« aliénation », qu'une révolte politique s'articule le plus souvent autour d'idées vagues et répétitives, que deux personnes rivales qui se prétendent et qui se veulent différentes l'une de l'autre peuvent recourir aux mêmes idées, et qu'il y a souvent un décalage entre ce que la théorie prétend décrire et ce que les acteurs historiques prétendent changer (Chapitre 1) ; à partir d'une étude sur le totalitarisme, que les personnes qui se révoltent sont susceptibles d'imiter leurs ennemis, et ce malgré le fait que ces personnes n'ont pas la même idéologie (Chapitre 2) ; à l'aide

de la théorie de l'action de Weber et des récits de Malraux, qu'une révolte politique, en dépit de l'idéologie et de la philosophie de l'histoire qui cherchent à la rendre nécessaire, ne peut se défaire d'un certain aventurisme, et que les justifications de la violence politique, pour cette raison, ne sauraient être légitimes (Chapitre 3) ; en m'appuyant sur les écrits de Nietzsche, d'Eliade et de Jung, que les révoltes qui se font au nom du mythe et d'une certaine religiosité ancestrale finissent par vanter les débordements de la barbarie (Chapitre 4) ; à partir du futurisme et de Foucault, que les artistes et les intellectuels, à défaut de pouvoir dicter une révolte politique, peuvent participer à la lutte politique, du moment qu'on ne rattache pas cette lutte à la conquête de l'État (Chapitre 5). Cette première partie forme les prémisses (l'introduction) d'une théorie de la révolte (de l'action politique) qu'il resterait à écrire et fournit les indications nécessaires pour comprendre la pièce de théâtre *Néron*.

Ces cinq chapitres reposent eux-mêmes sur une multitude d'hypothèses sous-jacentes qui ne sont pas toujours explicitées, mais qui remettent en question certaines idées et qui sont pour la plupart originales. Dans le Chapitre 5, par exemple, je suggère à partir de Régis Debray que les idéologies d'un texte ne relèvent pas simplement du texte ; par conséquent, qu'une approche comme la sociocritique, telle que la définit Claude Duchet, n'est pas en mesure d'apprécier à sa juste valeur le parasitage opéré par l'idéologie politique, voire peut-être que la sociocritique de Pierre Popovic et de C. Duchet n'est simplement pas apte à parler de politique. Dans le même chapitre, j'avance l'hypothèse que l'efficacité d'une idéologie politique relève de sa capacité à créer des slogans, et que plus un auteur s'en tient à des formules vagues et publicitaires (Nietzsche, plusieurs textes sacrés), plus il est probable qu'il sera repris par l'idéologie politique (comme l'attestent le Nietzsche traditionnaliste et le Nietzsche postmoderne, la *Bible* des maîtres et la *Bible* des esclaves, etc.) ; de telle sorte que la postérité politique de certains auteurs apolitiques (ou de certains auteurs qui ont déjà été féroce ment politiques) tient moins à leur politique ou à l'idéologie

de leurs textes qu'à la capacité desdits textes de générer des slogans, hypothèse qui invite à repenser à la notion de « roman à thèse », entre autres.

Parmi les nombreuses questions auxquelles aboutit la réflexion de cette première partie, on peut se poser si on observe des polycopies de révolte au fil du temps. Je ne crois pas que ce soit le cas, parce que ce serait nier la singularité des événements historiques, mais aussi parce que la thèse suggère (sans assez le développer) que ce qui est en jeu dans l'action politique ne se trouve pas dans les discours qui prétendent porter sur le politique, et que la révolte politique est peut-être moins un ensemble d'idées qu'une action orientée en fonction d'une stratégie, comme l'écrirait Foucault.

Néron raconte l'histoire d'un échec. Échec de l'empereur à accepter le pouvoir, échec des conspirateurs qui jurent de le tuer, échec des insurgés qui lui résistent, échec des penseurs qui espèrent le changer, échec même du mauvais génie qui l'encourage à recourir à la violence. Pour comprendre ce que la création cherche à communiquer, un lecteur gagnerait à appliquer chacune des causes de la première partie à la pièce de théâtre.

Je me bornerai à ne citer qu'un exemple. Le premier chapitre de la première partie de thèse, je viens de l'écrire, suggère que les idées au nom desquelles on justifie sa révolte sont souvent vagues, quand elles ne sont pas les mêmes que celles de nos ennemis. Dans la pièce, presque tous les personnages disent au moins une fois les mots « révolution » ou « révolte », le plus souvent en prétendant agir au nom de la « liberté », sans qu'on sache exactement ce qu'ils ont en tête. Ainsi, les conspirateurs du premier acte complotent au nom de la liberté et de la République ; Épicharis parle de la liberté dans la révolution du Christ ; Lucain parle de la révolution au nom de la liberté de l'art ; Sénèque déplore les fantômes de révolte de la jeunesse ; Boudicca se révolte elle aussi au nom de la liberté des opprimés ; les successeurs de Néron parlent de révolution et de liberté ; Néron et Valentine, eux, parlent davantage d'âge d'or, le premier on ne sait pas exactement au nom de

quoi, la deuxième, au nom du désir. À plusieurs reprises, la pièce suggère qu'il faut se méfier de ces déclarations vagues. En fait, Néron lui-même nous dit que les personnages n'ont pas le monopole des termes qu'ils utilisent et que leurs prétentions ne sont pas si différentes des siennes. La première fois, au tout début de la pièce : « Comme si je ne régnais pas au nom de la liberté moi aussi » (p. 732). Une autre fois, en se moquant de l'indignation pleine de noblesse d'Épicharis : « *Aimez-vous les uns les autres. Dites-la vérité. Écoutez la sagesse divine.* Comme si mes légionnaires ne se disaient pas la même chose pendant qu'ils violent et massacrent les ennemis de Rome... » (p. 843). Enfin, le dialogue entre Sulpicius et Néron de la page 847 porte sur l'incapacité de la révolte d'aller plus loin que le fameux « liberté, paix, justice », scandé par tous les groupes. Tout au long de la pièce, Néron semble être le seul qui a conscience qu'il ne possède pas le vocabulaire juste pour expliquer la nature de sa révolte, et que l'Empereur ne vaut pas mieux que les gens qu'ils exécutent.

On pourrait mener une analyse similaire pour chacune des causes susmentionnées de la première partie. J'aimerais cependant conclure en m'attardant au sous-titre de la pièce. Quel est « le problème » évoqué dans la pièce ? Une première réponse serait que toutes les idées au nom desquelles on justifie la révolte politique, en dernier recours, sont impuissantes à changer les conditions politiques, si on ne dispose pas des moyens matériels pour imposer à nos adversaires nos idées politiques, ce qui suggère que les idées d'une révolte politique jouent un rôle secondaire dans cette révolte politique. Cette vision que défend ici et là la première partie – mais pas de manière assez claire – s'inscrit dans ce que les politicologues appellent le « réalisme », ce même réalisme auquel doit se plier l'île de Mélos dans Thucydide et qui tend à faire de la politique (et de la révolte politique) un simple jeu de puissance, « une politique du fait » comme l'écrira Mussolini, ce qui en retour peut mener au fascisme. Mais après avoir écrit le troisième, le quatrième et le cinquième chapitre de la partie théorique – je pense ici aux indications sur la théorie de l'action de

Weber et aux hypothèses de Debray –, j’ai commencé à reformuler ma réponse. Quel est le problème dans *Néron* ? En fait, pour le dire brièvement, c’est qu’il ne revient pas à un texte littéraire (ou à une thèse...) de déterminer une conduite, qu’en conséquence, peut-être (et j’insiste sur le « peut-être ») que les efforts du théâtre (révolutionnaire, documentaire, etc.) tournent à vide. En ce sens, le problème étudié dans *Néron* est que cette pièce qui a pour elle (ou contre elle, selon les préférences arbitraires et personnelles de chacun) de regrouper un ensemble considérable de phraséologies politiques (phraséologies qu’on peut analyser de plus près dans les Chapitre 1-3 de la partie théorique, comme le ferait une étude sociocritique du « cotexte » de la création), ne sera pas réellement politique tant qu’elle ne sera pas recyclée à son tour par l’idéologie politique. Pour le dire autrement, l’esquisse du problème exploré par la pièce *Néron* est qu’il est probable qu’elle finisse par appuyer n’importe quelle idéologie et qu’elle ne peut pas prétendre défendre une révolte particulière. Dans cette optique, le fait que la pièce cherche à convaincre le public de sa nullité (de la nullité du public et de la pièce elle-même) s’avère moins une insulte qu’une tentative désespérée de la part du texte de se défendre contre toutes les interprétations dénaturantes de l’idéologie politique.

Cette pièce de théâtre, comme le suggère le commentaire qui la suit, mélange de drame et de tragédie, repose sur une forme plutôt classique, où la parole n’est pas l’ennemie du spectacle.

BIBLIOGRAPHIE

Récits et livres de fiction.

Anthologie bilingue de la poésie allemande, éd. de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, 1865 p.

Anthologie de la poésie russe, éd. de Karia Granoff, Paris, Gallimard, « Poésie/Gallimard », 1993, 537 p.

Beowulf, trad. de Seamus Heaney, Londres, Norton, 2000, 213 p.

Bhagavad-Gita, éd. d'A.C Bhaktivedanta Swami Pabhupada, Bhaktivedanta Book Trust International, 1983, 636 p.

Écrivaines du XIX^e siècle, éd. de Valérie Harbec et Guy Bourbonnais, Montréal, Beauchemin, 2020, 330 p.

Historiens et chroniqueurs du Moyen Age, éd. d'Albert Pauphilet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, 1543 p.

La Bible, trad. œcoménique, Paris, La Pochothèque, 1996, 1887 p.

La Chanson de Roland, éd. de Pierre Jonin, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1979, 438 p.

La Chanson des Nibelungen, trad. de Danielle Bushinger et Jean-Marc Pastré, *La Plainte*, Paris, Gallimard, coll. « L'Aube des peuples », 2001, 526 p.

Le Cycle de Guillaume d'Orange, éd. de Dominique Boutet, Paris, Le Livre de Poche, « Lettres gothiques », 1996, 669 p.

Le Dîwân de la poésie arabe classique, trad. de Houria Abdelouahed et Adonis, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 2008, 315 p.

L'Épopée de Gilgamesh, trad. de Jean Bottéro, Paris, Gallimard, coll. « L'Aube des peuples », 1992, 295 p.

Les Mille et Une Nuits, trad. de Charles Mardrus, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1983, 2 vol.

L'Horizon est en feu, éd. de Jean-Baptiste Para, Paris, Gallimard, « Poésie/Gallimard », 2005, 106 p.

Raoul de Cambrai, trad. de William W. Kisler, Paris, Le Livre de Poche, « Lettres gothiques », 1996, 540 p.

Romans Terrifiants, éd. de Fracis Lacassin, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1984, 948 p.

Romantiques Allemands, éd. de Maxime Legendre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2 vol.

Sagas islandaises, éd. de Régis Boyer, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987, 1973 p.

Tales of Ise, trad. de Peter McMullan, Londres, Penguin, 2016, 366 p.

The Elder Edda : A Book of Viking Lore, éd. d'Andy Orchard, Londres, Penguin Classic, 2011, 384 p.

The English Drama 900-1642, éd. de Richard Beatty, New York, W.W. Norton & Company, 1935, 1495 p.

The Holy Qur'an, Great Britain, éd. d'Abdullah Yusuf Ali, The Muslim converts' association of Singapore, 1946, 1862 p.

The Mabinogion, trad. de Jeffey Gathz, Londres, Penguin, 1976, 311 p.

The Tale of the Heike, trad. de Royall Tyler, Londres, Penguin, 2014, 732 p.

Voyages aux pays de nulle part, éd. de Francis Lacassin, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1990, 1300 p.

ACHEBE, Chinua, *Things Fall Apart*, Anchor Canada, 2009, 209 p.

AKHMATOVA, Anna, *Requiem, Poème sans héros*, trad. de Jean-Louis Backès, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 2007, 382 p.

ALCANTE, Didier, L.F BOLLÉ et Denis RODIER, *La Bombe*, Paris, Glénat, 2020, 472 p.

ALIGHIERI, Dante, *La Divine comédie*, trad. de Louis Ratisbone, Paris, Sacelp, 1981, 480 p.

ANNUNZIO, Gabriele, *Pleasure*, trad. de Gochin Raffaelli, Londres, Penguin, 2013, 355 p.

ANOUILH, Jean, *Eurydice suivi de Roméo et Jeanette*, Paris, La Table Ronde, 1958 et 1947, 304 p.

_____, *La Sauvage suivi de L'Invitation au château*, Paris, La Table Ronde, 1958 et 1951, 374 p.

_____, *L'Alouette*, New York, Appleton-Century-Crofts, 253 p.

_____, *Antigone*, Paris, La Table Ronde, 2008, 123 p.

ANTIER, Benjamin, *Robert Macaire*, Tresse & Stock, 1889, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114922r.texteImage>

APOLLONIOS, *Les Argonautiques*, trad. d'Émile Delage et Francis Vian, Paris, Les Belles Lettres, 2019, 349 p.

ARISTOPHANE, *Théâtre complet*, trad. de Marc-Jean Alfonsi, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 2 vol.

D'AUBIGNÉ, Théodore Agrippa, *Œuvres*, Paris, Alphonse Lemerre, 1874, vol. 3, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5784132f?rk=21459;2>

_____, *Les Tragiques*, éd. de Frank Lestringant, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1995, 568 p.

D'AUREVILLY, Barbey, *Œuvres*, éd. de Philippe Sellier, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2010, 1074 p.

- BÂ, Mariama, *Une si longue lettre*, Le Rocher, coll. « Motif », 2005, 165 p.
- BARBEAU-LAVALLETTE, Anaïs, *La Femme qui fuit*, Montréal, Marchand de feuilles, 2015, 378 p.
- BARBUSSE, Henri, *Le Feu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2013, 493 p.
- BARRÈS, Maurice, *Romans et Voyages **, éd. de Vital Rambaud, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1997, 1507 p.
- BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes*, éd. d'Y.-G. Le Dantec, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, 1575 p.
- BEAUPRÉ, Marc, *Caligula_Remix*, Montréal, triptyque, 2021, 116 p.
- BERBEROVA, Nina, *L'Affaire Kravtchenko*, trad. d'Irène et André Markowicz, Arles, Actes Sud, 1990, 289 p.
- BERNANOS, Georges, *Sous le soleil de Satan*, Paris, Plon, 1968, 285 p.
- BERNHARD, Thomas, *Des Arbres à abattre*, trad. de Gilbert Lambrichs, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1988, 256 p.
- BERTHIAUME, Sarah, *Antioche*, Montréal, Ta Mère, 2017, 137 p.
- BLAKE, William, *The Complete Poems*, éd. d'Alicia Ostriker, Londres, Penguin, 2004, 1056 p.
- BOUCHARD, Michel Marc, *La Divine illusion*, Montréal, Leméac, 2015, 126 p.
- BOULGAKOV, Mikhaïl, *Le Maître et Marguerite*, trad. de Claude Ligny, Paris, Robert Laffont, 1968, 510 p.
- _____, *La Garde blanche*, trad. de Nella Bielski, Paris, Robert Laffont, 1970, 447 p.
- BOYE, Karin, *Kallocain*, trad. de David McDuff, Londres, Penguin, 2019, 170 p.
- BRADBURY, Ray, *Fahrenheit 451*, trad. de Jacques Chambon et Henri Robillot, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1995, 236 p.
- BRECHT, Bertolt, *Grand-peur et misère du IIIe Reich*, trad. de Pierre Vesperini, Paris, L'Arche, 1974, 101 p.
- BRITT, Fanny et BÜRGER Alexia, *Lysis*, Montréal, Atelier 10, 2020, 141 p.
- BROCH, Hermann, *La Mort de Virgile*, trad. d'Albert Kohn, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1955, 444 p.
- _____, *Le Tentateur*, trad. d'Albert Kohn, Paris, Gallimard, « L'Imaginaire », 1960, 557 p.
- _____, *Les Somnambules*, trad. de Pierre Flachet et Albert Kohn, Paris, Gallimard, « L'Imaginaire », 1990, 727 p.
- BÜCHNER, Georg, *La Mort de Danton. Léonce et Léna. Woyzeck. Lenz.*, trad. de Michel Cadot, Paris, Garnier-Flammarion, 1997, 254 p.
- BURGESS, Anthony, *L'Orange mécanique*, trad. de Georges Belmont et Hortense Chabrier, Paris, Robert Laffont, 1962, 313 p.

BUZZATI, Dino, *Le Désert des Tartares*, trad. de Michel Arnaud, Paris, Robert Laffont, 1963, 242 p.

BYRON, *Selected Poems*, éd. de Christopher Ricks, Londres, Penguin, 2005, 825 p.

CAMUS, Albert, *La Peste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947, 247 p.

_____, *La Chute*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1956, 212 p.

_____, *Caligula*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 1993, 209 p.

_____, *L'État de siège*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 1998, 221 p.

_____, *Les Justes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 2010, 167 p.

CATULLE, *Liber*, trad. de Pierre Feuga, Paris, Orphée/La Différence, 1989, 127 p.

CELAN, Paul, *Choix de poèmes*, trad. de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1998, 377 p.

CÉLINE, Louis-Ferdinand, *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard, coll. « Folioplus classique », 1952, 615 p.

CERVANTES, *Don Quichotte de la Manche*, trad. de Louis Viardot, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, 2 vol.

CÉSAR, Jules, *Guerre des Gaules*, trad. de L.-A. Constans Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1981, 461 p.

CÉSAIRE, Aimé, *Les Armes miraculeuses*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1970, 155 p.

CHAR, René, *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1967, 215 p.

CHATEAUBRIAND, *Atala*, René, *Les aventures du dernier Abencérage*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, 308 p.

CHOINIÈRE, Olivier, *Manifeste de la jeune fille*, Montréal, Atelier10, 2017, 129 p.

CHOLOKHOV, Mikhaïl, *Le Don Paisible*, trad. d'Antoine Vitez, Paris, Presses de la cité, 1991, 1402 p.

CHRÉTIENS DE TROYES, *Romans*, éd. de Michel Zink, Paris, La Pochothèque, 1994, 1279 p.

CICÉRON, *Catilinaires*, trad. d'Édouard Bailly, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2019, 186 p.

CIORAN, Emile, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1995, 1818 p.

CLAUDEL, Paul, *Tête d'or*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 2005, 324 p.

COMNÈNE, Anne, *Alexiade*, trad. de Bernard Leib, Paris, Les Belles Lettres, 2019, 709 p.

CONDÉ, Maryse, *Moi, Tituba sorcière...*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1986, 278 p.

CONRAD, Joseph, *Au cœur des ténèbres*, trad. de J.-J. Mayoux, Paris, Garnier-Flammarion, 1989, 214 p.

- _____, *Lord Jim*, New York, Oxford University Press, 2002, 340 p.
- _____, *The Nigger of the 'Narcissus' and Other Stories*, Londres, Penguin, 2007, 469 p.
- _____, *Under Western Eyes*, Bolton, Amazon, 2011, 417 p.
- CONSTANT, Benjamin, *Adolphe*, Paris, Garnier-Flammarion, 2011, 206 p.
- CORNEILLE, Pierre, *Horace*, Paris, Classiques Larousse, 1934, 83 p.
- CRANE, Stephen, *Prose and poetry*, New York, The Library of America, 1984, 1379 p.
- DAVID MACDONALD, Andrew, *Je suis une viking*, trad. de Valentine Leÿs, Paris, NiL, 2020, 425 p.
- DELBO, Charlotte, *Aucun de nous ne reviendra*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, 184 p.
- DE L'ISLES-ADAM, Villiers, *Contes cruels*, Paris, Garnier Frères, 1968, 500 p.
- DESCHAMPS, Eustache, *Anthologie*, éd. de Clotilde Dauphant, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Lettres gothiques », 2014, 832 p.
- DOSTOÏEVSKI, Fiodor, *Les Frères Karamazov*, trad. d'Henri Mongault, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, 1262 p.
- _____, *Récits, chroniques et polémiques*, éd. de Gustave Aucouturier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, 1837 p.
- _____, *Les Possédés*, trad. d'Élisabeth Guertik, Paris, Le Livre de Poche, 1972, 572 p.
- _____, *Crime et châtement*, trad. de George Nivat, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1975, 669 p.
- _____, *Les Carnets du sous-sol*, trad. d'André Markowicz, Arles, Actes Sud, 1992, 182 p.
- _____, *Carnets*, trad. de Bernard Kreise, Paris, Payot & Rivages, 2005, 265 p.
- _____, *Le Songe d'un homme ridicule et autres récits*, trad. de Michel Aucouturier, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2010, 571 p.
- _____, *L'Idiot*, trad. de N. Poltavtzevet et F. Martin, Bruxelles, Gerard & Co, 686 p.
- DOUGLAS, Frederick, *Autobiographies*, Pretorian Books, 2019, 389 p.
- DU, Fu, *La Guerre civile (755-759)*, trad. de Nicolas Chapuis, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », 2018, 1020 p.
- DUBÉ, Marcel, *Un Simple soldat*, Montréal, Typo, 2011, 159 p.
- DUMAS, Alexandre, *Joseph Balsamo*, Genève, Famot 1974, 5 vol.
- DUNBAR, Paul L., *Selected Poems*, Londres, Penguin, 2004, 235 p.
- ELLISON, Ralph, *Invisible Man*, New York, Vintage, 1995, 581 p.
- ESCHYLE, *Tragédies complètes*, trad. de Paul Mazon, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1982, 469 p.

FERDOWSI, Abolqasem, *Shahnameh*, trad. de Dick Davis, Londres, Penguin, 2016, 996 p.

FLAUBERT, Gustave, *Bouvard et Pécuchet*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 378 p.

_____, *Madame Bovary*, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2001, 513 p.

FORSTER, E. M., *A Passage to India*, Londres, Penguin, 2015, 287 p.

FRANCE, Anatole, *Les Dieux ont soif*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1989, 320 p.

FRANK, Anne, *Journal de Anne Frank*, trad. de Philippe Noble, Paris, Calmann-Lévy, 1950, 318 p.

GARNEAU, Michel, *Les Guerriers*, Montréal, Somme toute, 2018, 125 p.

_____, *La Première Internationale de la narration*, Montréal, Somme toute, 2018, 155 p.

GIDE, André, *L'Immoraliste*, Paris, Mercure de France, 1902, 180 p.

GINZBURG SEMYONOVNA, Eugenia, *Journey into the Whirlwind*, trad. de Paul Stevenson et Max Hayward, New York, Harcourt, 1967, 418 p.

GIRAUDOUX, Jean, *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 2015, 298 p.

_____, *Électre*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 2019, 347 p.

GLISSANT, Édouard, *Monsieur Toussaint*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2014, 267 p.

GOETHE, *Faust*, trad. de Jean Amslet, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 1995, 224 p.

GOGOL, Nikolaï, *Théâtre complet*, trad. d'André Markowicz, Arles, Actes Sud, 2006, 700 p.

_____, *Les Âmes mortes*, trad. de Henri Mongault, Paris, Gallimard, 1925, 500 p.

GOLDING, William, *The Lord of Flies*, New York, Penguin, 2016, 307 p.

GOMBROWICZ, Witold, *Ferdydurke*, trad. de Georges Sédar, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1995, 401 p.

GONTCHAROV, Ivan, *Oblomov*, trad. d'Arthur Adamov, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2007, 568 p.

GORKI, Maxim, *Five Plays*, trad. de Kitty Hunter-Blair et Jeremy Brooks, Great Britain, Methuen, 1988, 526 p.

GRAMMATICUS, Saxo, *La Geste des Danois*, trad. de Jean-Pierre Troadec, Paris, Gallimard, coll. « L'Aube des peuples », 1995, 445 p.

GRASS, Günther, *Le Tambour*, trad. de Jean Amsler, Paris, Seuil, 1969, 2 vol.

GROSSMAN, Vassili, *Vie et Destin*, trad. d'Alexis Berelovitch, Paris, Julliard, 1983, 918 p.

GUANZHONG, Luo, *The Romance of the Three Kingdoms*, trad. de Martin Palmer, Londres, Penguin, 2018, 617 p.

GUYOTAT, Pierre, *Tombeau pour cinq cent mille soldats*, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1967, 609 p.

HEBBEL, Friedrich, *Three Plays*, trad. de Marion W. Sonnenfeld, New Jersey, Bucknell University Press, 1974, 271 p.

HEINE, Heinrich, *Atta Troll*, trad. non signée, Ontario, Amazon Press, 2021, 71 p.

HÉRODOTE, *L'Enquête*, éd. d'Andrée Barguet, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1985, 2 vol.

HERZEN, Alexandre, *From the Other Shore and The Russian People and Socialism*, trad. de Moura Budberg et Richard Wollheim, Cleveland, The World Publishing Company, 1963, 216 p.

HESSE, Hermann, *Le Loup des steppes*, trad. de Juliette Pary, Paris, Calmann-Lévy, 1947, 224 p.

HÖLDERLIN, *Œuvres*, éd. de Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1967, 1270 p.

HOMÈRE, *Odyssée*, trad. de Victor Bérard, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1955, 601 p.

_____, *L'Iliade*, trad. d'Eugène Laserre, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, 511 p.

HORACE, *Satires*, trad. de François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2001, 245 p.

_____, *Odes*, trad. de François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2012, 355 p.

HUGO, Victor, *Les Misérables*, Paris, J. Hetzel et A Lacroix, 1867, 800 p.

_____, *La Légende des siècles*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, 1324 p.

_____, *Cromwell*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, 500 p.

_____, *Les Contemplations*, Paris, Gallimard, coll. « PoésieGallimard », 1973, 512 p.

_____, *Quatrevingt-treize*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1979, 533 p.

_____, *Depuis six mille ans la guerre*, https://www.bonjourpoesie.fr/lesgrandsclassiques/poemes/victor_hugo/depuis_six_mille_ans_la_guerre

HUXLEY, Aldous, *L'Éminence grise*, trad. de Brigitte Veraldi, Paris, Gallimard, 1977, 372 p.

_____, *Brave New World*, Toronto, Vintage Canada, 2007, 407 p.

IBSEN, Henrik, *Drames contemporains*, éd. de Michel Meyer, Paris, La Pochothèque, 2005, 1276 p.

IONESCO, *Le Roi se meurt*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1963, 137 p.

JARRY, Alfred, *Ubu roi*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 2002, 197 p.

JELINEK, Elfriede, *La Pianiste*, trad. de Yasmin Hoffman et Maryvonne Litaize, Paris, Points, coll. « Signatures », 2014, 345 p.

JOINVILLE, *Vie de saint Louis*, éd. de Jacques Monfrin, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 1995, 639 p.

JOSÈPHE, Flavius, *Guerre des Juifs V*, éd. d'André Pelletier S.J., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2017, 364 p.

JUVÉNAL, *Satires*, trad. d'Olivier Sers, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2011, 342 p.

JULIEN, *Misopogon*, trad. de Christian Lacombrade, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2010, 94 p.

JÜNGER, Ernst, *Orages d'acier*, trad. d'Henri Plard, Paris, Le Livre de Poche, 1970, 380 p.

_____, *La Guerre comme expérience intérieure*, trad. de François Poncet, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1997, 163 p.

KAFKA, Franz, *Récits, romans, journaux*, éd. de Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent, Paris, La Pochothèque, 2000, 1517 p.

KEMEID, Olivier, *Five Kings*, Montréal, Leméac, 2015, 245 p.

_____, *L'Énéide*, Montréal, Leméac, 2019, 126 p.

KIPLING, Rudyard, *Kim*, Londres, Macmillan & Co, 1958, 413 p.

_____, *The Mark of the Beast*, 1890,
<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/134558/TheMarkOfTheBeastRudyardKipling.pdf?sequence=1>

KLEIST, Heinrich, *Théâtre complet*, trad. de Ruth Orthmann et Éloi Recoing, Arles, Actes Sud, 2001, 1100 p.

KLOPSTOCK, Friedrich G., *La Messiade*, trad. d'A. de Carlowitz, Paris, Charpentier, 1845, 552 p.

KOESTLER, Arthur, *Le Zéro et l'infini*, trad. de Jérôme Jenatton, Paris, Calmann-Lévy, 1945, 245 p.

KRAUS, Karl, *Les Derniers Jours de l'humanité*, trad. de Jean-Louis Besson & Henri Christophe, Paris, Agone, 2015, 777 p.

LAMBERT, Kevin, *Querelle de Roberval*, Montréal, Hélio trope, 2018, 275 p.

LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi, *Le Guépard*, trad. de Fanette Pézard, Paris, Seuil, 1959, 249 p.

LAVIGNE, Mishka, *Copeaux*, Ottawa, L'Interligne, 2020, 106 p.

LAWRENCE, T. E., *La Matrice*, trad. d'Etiemble, Paris, Gallimard, 1955, 251 p.

_____, *Les Sept Piliers de la sagesse*, trad. de Charles Mauron, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969, 2 vol.

LAXNESS, Halldor Kiljan, *La Saga des Fiers-à-bras*, trad. de Régis Boyer, Toulouse, Anacharsis, 2011, 381 p.

LE CLÉZIO, J. M. G., *Onitsha*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1991, 289 p.

LERMONTOV, *Un Héros de notre temps*, trad. de Gustave Aucouturier, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1976, 318 p.

LE ROUGE, Gustave, *La Conspiration des milliardaires*, Paris, Union générale d'éditions, 1977, 3 vol.

LE TASSE, *La Jérusalem délivrée*, trad. de M. V. Philipon de la Madeleine, Paris, 1841, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10733781.texteImage>

LE THÉÂTRE DES CUISINES, *Môman travaille pas, a trop d'ouvrage !*, Montréal, Remue-ménage, 2020, 120 p.

LEWIS, Sinclair, *It Can't Happen Here*, New York, Signet Classic, 2014, 397 p.

LISTA, Giovanni et MINOT Claude (dir.), *Théâtre futuriste italien*, Lausanne, La Cité, 1976, 2 vol.

LITTELL, Jonathan, *Les Bienveillantes*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 2006, 903 p.

LORDE, Audre, *The Selected Works*, New York, W. W. Norton & Company, 2020, 367 p.

LORRIS, Guillaume (de) et MEUN Jean (de), *Le Roman de la Rose*, éd. d'Armand Strubel, Paris, Le Livre de Poche, « Lettres gothiques », 1992, 1150 p.

LONDON, Jack, *The Iron Heel*, Lost Angeles, Enhanced Media, 2016, 222 p.

LÖNNROT, Elias, *Le Kalevala*, trad. de Gabriel Rebourcet, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 955 p.

LUCAN, *Civil War*, trad. de Susan H. Braund, Londres, Oxford University Press, 1992, 334 p.

LUCIEN, *Alexandre ou le faux prophète*, trad. de Marcel Caster, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2012, 76 p.

MAĬAKOVSKI, Vladimir, *À pleine voix*, trad. de Christian David, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 2005, 454 p.

MALRAUX, André, *Les Conquérants*, Paris, Grasset, 1928, 261 p.

_____, *L'Espoir*, Paris, Gallimard, coll. « Folio plus » 1937, 590 p.

_____, *La Condition humaine*, Paris, Gallimard, coll. « Folioplus classique », 1946, 415 p.

MANDELSTAM, Ossip, *Tristia*, trad. de François Kérel, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1975, 220 p.

MANN, Thomas, *La Montagne magique*, trad. de Maurice Betz, Paris, Fayard, 1931, 2 vol.

_____, *Le Docteur Faustus*, trad. de Louise Servicen, Paris, Albin Michel, 1950, 667 p.

_____, *Les Buddenbrook*, Paris, Fayard, 1965, 639 p.

_____, *La Mort à Venise*, trad. de Félix Bertraux, Charles Sigwal et Axel Nesme, Paris, Fayard, 1997, 232 p.

MANN, Klaus, *Mephisto*, trad. de Louise Servicen, Paris, Grasset, coll. « Les Cahiers Rouges », 1993, 414 p.

- MARAN, René, *Batouala*, Paris, Magnard, 2002, 207 p.
- MELVILLE, Herman, *Bartleby le scribe*, trad. de Pierre Leyris, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1996, 99 p.
- MILLER, Arthur, *Death of a Salesman*, New York, Dramatists Play Service Inc., 1952, 104 p.
- MILOT Marie-Ève et ST-LAURENT Marie-Claude, *Sappho*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 2022, 171 p.
- MILTON, John, *Paradise Lost*, éd. de William Kerrigan, John Rumrich et Stephen M. Fallon, New York, The Modern Library, 2007, 433 p.
- MISHIMA, Yukio, *Confessions d'un masque*, trad. de Renée Villoteau, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1958, 288 p.
- _____, *Le Pavillon d'or*, trad. de Marc Mécréant, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1961, 376 p.
- _____, *Le Marin rejeté par la mer*, trad. de G. Renondeau, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1968, 183 p.
- _____, *La Mer de fertilité*, trad. de Tanguy Kenec'hdu, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2004, 1193 p.
- MÜLLER, Heiner, *Germania Mort à Berlin*, trad. de Jean Jourdeuil et Heinz Scharzinger, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, 128 p.
- MUSIL, Robert, *L'Homme sans qualités*, trad. de Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 2004, 2 vol.
- MUSSET, Alfred de, *Lorenzaccio*, Paris, Le Livre de Poche, 2000, 189 p.
- _____, *Fantasio*, Paris, Gallimard, coll. « Folioplus classique », 2009, 131 p.
- _____, *La Confession d'un enfant du siècle*, Paris, Garnier-Flammarion, 2020, 360 p.
- NAI-AN, Shi, *Au bord de l'eau*, trad. de Jacques Dars, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1997, 2 vol.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres*, éd. de Raphaël Enthoven, Paris, Flammarion, 2020, 1339 p.
- ÔÉ, Kenzaburô, *Œuvres*, éd. d'Antoine Bechler, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2016, 1344 p.
- O'NEILL, Eugene, *The Plays of Eugene O'Neill*, New York, Radom House, 1954, vol. 1-3.
- _____, *Long day's journey into night*, Londres, NHB, 1991, 110 p.
- ORWELL, George, *1984*, trad. de Josée Kamoun, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1950, 408 p.
- PASQUALINI, Jean, *Prisonnier de Mao*, trad. d'Alain Delahaye, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1974, 2 vol.
- PASTERNAK, Boris, *Le Docteur Jivago*, trad. non signée, Paris, Gallimard, coll. « Biblos », 1958, 700 p.
- PÉTRONE, *Satiricon*, trad. d'Olivier Sers, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2001, 318 p.

PIRANDELLO, Luigi, *Henri IV*, éd. de Robert Abirached, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 1998, 157 p.

PLAUTE, *Théâtre complet*, trad. de Pierre Grimal, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1991, 2 vol.

PLINE LE JEUNE, *Panegyrique de Trajan*, trad. de Marcel Durry, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classique en poche », 2019, 215 p.

PLUTARQUE, *Vies parallèles*, éd. de François Hartog, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, 2304 p.

POLO, Marco, *La Description du monde*, trad. de Pierre-Yves Badel, Paris, Le Livre de Poche, « Lettres gothiques », 2012, 406 p.

POUCHKINE, Alexandre, *Eugène Onéguine*, trad. d'André Markowicz, Arles, Actes Sud, 2005, 379 p.

_____, *Boris Godounov*, trad. de Gabriel Arout, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 1973, 252 p.

RACINE, *Œuvres complètes*, éd. de Raymond Picard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, 1183 p.

RAND, Ayn, *La Grève*, trad. de Sophie Bastide-Foltz, Paris, Les Belles Lettres, 2017, 1338 p.

REMARQUE, Erich Maria, *All Quiet on the Western Front*, trad. d'A.W Ween, Ballantine books, New York, 1982, 296 p.

RONFARD, Jean-Pierre, *Vie et mort du Roi boiteux*, Montréal, Leméac, 1981, 2 vol.

ROZANOV, Vassili, *L'Apocalypse de notre Temps précédé de Esseulement*, trad. de Vladimir Pozner et Boris de Schlœzer, Paris, Ivrea, 1997, 249 p.

RUMI, *The Masnavi*, trad. de Jawid Mojaddedi, Londres, Oxford University Press, 2004, 4 vol.

SAIKAKU, Ihara, *Du Devoir des guerriers. Récits.*, trad. de Jean Cholley, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 1992, 203 p.

SALIH, Tayeb, *Saison de la migration vers le nord*, trad. d'Abdelwahab Meddeb et Fay Noun, Arles, Actes Sud, 1996, 171 p.

SALLUSTE, *La Guerre de Jugurtha*, éd. d'Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2012, 257 p.

SARR MBOUGAR, Mohamed, *La plus secrète mémoire des hommes*, Paris, Philippe Rey/Jimsaan, 2021, 462 p.

SARTRE, Jean-Paul, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938, 250 p.

_____, *Huit clos* suivi de *Les Mouches*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947, 247 p.

_____, *Les Mains sales*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1948, 247 p.

SÉNÈQUE, *Médée*, trad. de Charles Guittard, Paris, Garnier-Flammarion, 1997, 143 p.

- _____, *Théâtre complet*, éd. de Florence Dupont, Arles, Actes Sud, 2012, 911 p.
- _____, *Œdipe*, trad. de Blandine le Callet, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 2018, 318 p.
- _____, *Phèdre*, éd. de Boris Donne, Paris, Garnier-Flammarion, 2019, 238 p.
- SCHILLER, Friedrich, *The Robbers and Wallenstein*, trad. de F. J. Lamport, Londres, Penguin, 1979, 472 p.
- SHAKESPEARE, William, *The Complete Works of William Shakespeare*, Londres, Abbey Library, 1100 p.
- SHALAMOV, Varlam, *Kolyma Tales*, trad. de John Glad, Londres, Penguin, 1994, 508 p.
- SHAW, Bernard, *Major Barbara*, Londres, Penguin, 1951, 286 p.
- _____, *Complete Plays with Prefaces*, New York, Dodd, Mead, & Company, 1963, 6 vol.
- SOLJENITSYNE, Alexandre, *Le Premier Cercle*, trad. d'Henri-Gabriel Kybarthi, Paris, Robert Laffont, 1968, 823 p.
- _____, *L'Archipel du goulag*, éd. de Natalia Soljenitsyne, Paris, Fayard, 2014, 900 p.
- _____, *Une journée d'Ivan Denissovitch*, trad. de Jean et Lucia Cathala, Paris, Robert Laffont, 2016, 240 p.
- SOPHOCLE, *Philoctète*, trad. de Paul Mazon et Jean Irigoin, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2012, 123 p.
- _____, *Ajax*, trad. de Robert Davreux, Montréal, Actes Sud, 2012, 46 p.
- SOYINKA, Wole, *La Mort et l'écuyer du roi*, trad. de Wole Soyinka, Paris, Hatier, 2002, 111 p.
- STENDHAL, *La Chartreuse de Parme*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 509 p.
- STRINDBERG, August, *Miss Julie and Other Plays*, trad. de Michael Robinson, Londres, Oxford University Press, 1998, 313 p.
- STURLUSON, Snorri, *L'Edda*, trad. de François-Xavier Dillman, Paris, Gallimard, coll. « L'Aube des peuples », 1991, 232 p.
- _____, *Histoire des rois de Norvège*, trad. de François-Xavier Dillaman, Paris, Gallimard, coll. « L'Aube des peuples », 2000, 702 p.
- STYRON, William, *Les Confessions de Nat Turner*, trad. de Maurice-Edgar Coindreau, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1969, 529 p.
- SUÉTONE, *Vies des douze Césars*, trad. d'Henri Ailloud, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1975, 497 p.
- SWINBURNE, Charles, *Swinburne's Dramas*, Thomas Y. Crowell & Co., 1909, 384 p.
- _____, *The Works of Algernon Charles Swinburne*, Wordsworth Edition, 1995, 339 p.
- TACITE, *Annales*, éd. de Pierre Grimal, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1993, 648 p.

_____, *Vie D'Agricola. La Germanie*, trad. d'Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche » 2010, 170 p.

TANIZAKI, Junichirô, *Histoire secrète du sire de Musashi*, trad. de Marc Mécréant, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1977, 243 p.

_____, *Romans, Nouvelles*, éd. d'Anne Bayard-Sakai, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2011, 1019 p.

TCHEKHOV, Anton, *Théâtre complet*, éd. de Roger Grenier, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1974, 2 vol.

TCHERNYCHEVSKI, Nikolaï, *Que faire ?*, trad. de Dimitri Sisemann, Paris, Édition des Syrtes, 2000, 394 p.

TENNYSON, Alfred, *Idylls of the King*, Londres, Penguin, 2004, 371 p.

THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, trad. de Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 2 vol.

TITE-LIVE, *Les Origines de Rome*, éd. de Dominique Briquel, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2007, 422 p.

TOLSTOÏ, Léon, *La Guerre et la paix*, trad. de Boris de Schlœzer, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1972, 2 vol.

_____, *Anna Karénine*, trad. d'Henri Mongault, Paris Gallimard, coll. « Folio classique », 1972, 909 p.

_____, *Résurrection*, trad. d'Édouard Beaux, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1981, 643 p.

TOURGUENIEV, Ivan, *Pères et fils*, trad. de Françoise Flamant, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1987, 314 p.

TOURNIER, Michel, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972, 283 p.

TOURS, Grégoire de, *L'Histoire des rois francs*, trad. de J. J. E. Roy, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2011, 286 p.

VALLIÈRE, Pierre, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, Typo, 1994, 472 p.

VĀLMĪKI, *Rāmāyaṇa*, éd. de Madeleine Biardeau et Marie-Claude Porcher, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, 1843 p.

VERHAEREN, Émile, *Les Campagnes hallucinées. Les Villes tentaculaires*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie /Gallimard », 1982, 178 p.

VIGNY, Alfred (de), *Poèmes antiques et modernes. Les Destinées*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1973, 315 p.

VIRGILE, *L'Énéide*, trad. de Paul Veyne, Paris, Albin Michel/Les Belles Lettres, 2012, 573 p.

VOLTAIRE, *Le Mondain*, 1736, https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Mondain#cite_ref-19

_____, *La Henriade*, Avignon, 1813,
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54386611?rk=236052;4>

_____, *Le Fanatisme ou Mahomet le prophète*, Paris, Mille et Une Nuits, 2006, 143 p.

VON ESCHENBACH, Wolfram, *Parzival*, trad. d'Helen M. Mustard et Charles E. Passage, New York, Vintage, 1961, 443 p.

VONNEGUT, Kurt, « Harrison Bergeron », https://archive.org/stream/HarrisonBergeron/Harrison%20Bergeron_djvu.txt.

VYASA, *The Mahābhārata*, trad. de John D. Smith, Londres, Penguin, 2009, 833 p.

WALKER, Alice, *The Color Purple*, Londres, Penguin, 1992, 287 p.

WAGNER, Richard, *Parsifal*, trad. d'Andrew Porter, New York, Riverrun Press, 128 p.

_____, *The Ring of the Nibelung*, trad. de John Deathridge, Londres, Penguin, 2018, 750 p.

WRIGHT, Richard, *Un Enfant du pays*, trad. de Hélène Bokanowski et Marcel Duhamel, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1988, 567 p.

XÉNOPHON, *Anabase*, trad. de Paul Masqueray, Paris, Lettres de Poche, coll. « Classiques en poche », 2011, 173 p.

XUN, Lu, *The Real Story of AH-Q and Other Tales of China*, trad. de Julia Lovell, Londres, Penguin, 2009, 416 p.

YOURCENAR, Marguerite, *La Couronne et la Lyre*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1979, 503 p.

ZAMYATIN, Yevgeny, *We*, trad. de Clarence Brown, Londres, Penguin, 1993, 225 p.

ZHENYUN, Liu, *Un parfum de corruption*, trad. de Geneviève Imbot-Bichet, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 2017, 345 p.

ZOLA, Émile, *Germinal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, 502 p.

_____, *La Débâcle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1975, 568 p.

Documents/Essais/Traités.

« Sweep Away all Monsters », *Peking Review*, 1966,
<https://www.marxists.org/subject/china/peking-review/1966/PR1966-23c.htm>

Les Protocoles des sages de Sion, sur *Political Extremism and Radicalism*,
https://link.gale.com/apps/doc/DIJWHH785617998/PLEX?u=otta77973&sid=gale_marc&xid=9e757565&pg=3.

ANDLER, Charles, *Collection de documents sur le pangermanisme*, Paris, Louis Conard, 1915, 5 vol.

BAECHLER, Jean, *Politique de Trotsky*, Paris, Armand Colin, 1968, 399 p.

- BAKOUNINE, Michel, *Catéchisme révolutionnaire*, éd. de Daniel Guérin, 1865, [http://kropot.free.fr/Bakounine-catechisme.htm#\(1\)](http://kropot.free.fr/Bakounine-catechisme.htm#(1))
- _____, *Politique de l'Internationale*, éd. de Daniel Guérin, 1869, <http://kropot.free.fr/Bakounine-PolInter.htm>
- _____, *L'Instruction intégrale*, éd. de Daniel Guérin, 1869, <http://kropot.free.fr/Bakounine-Instrucintegr.htm>
- _____, *Le Patriotisme physiologique ou naturel*, éd. de Daniel Guérin, 1869, <http://kropot.free.fr/Bakounine-patriotisme.htm>
- _____, *Trois Conférences faites aux ouvriers du val de Saint-Imier*, éd. de Daniel Guérin, 1871, <http://kropot.free.fr/Bakounine-3conf.htm>
- _____, *L'Empire knouto-knouts-germanique et la Révolution*, éd. de Daniel Guérin, 1871, [http://kropot.free.fr/Bakounine-revosoc.htm#\(10\)](http://kropot.free.fr/Bakounine-revosoc.htm#(10))
- BALDWIN, James, *Collected Essays*, New York, The Library of America, 1998, 869 p.
- BARRÈS, Maurice, *La Terre et les morts*, Paris, L'Herne, 2016, 59 p.
- BASTIAT, Frédéric, *Justice et fraternité*, 1848, http://bastiat.org/fr/justice_fraternite.html
- BENJAMIN, Walter, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, 1936, <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/benjamin.htm>
- _____, *Reflections*, trad. de Peter Demetz, New York, Schocken Books, 2007, 348 p.
- BENHABIB, Seyla, « Feminism and Postmodernism : An Uneasy Alliance », <https://www.marxists.org/subject/women/authors/benhabib-seyla/uneasy-alliance.htm>
- BOUKHARINE, Nikolaï Ivanovitch, *Économique de la période de transition*, 1920, https://www.marxists.org/francais/boukharine/works/1920/boukh_trans.pdf
- _____, *Lettre à Staline*, 1937, https://www.marxists.org/francais/boukharine/works/1937/12/nibouk_19371210.htm
- _____, *Lettre à la génération future des dirigeants du parti*, 1937, https://www.marxists.org/francais/boukharine/works/1937/02/nibouk_19370200.htm
- BOURGET, Paul, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993, 469 p.
- BRECHT, Bertolt, *Petit organon pour le théâtre*, trad. de Jean Tailleur, Paris, L'Arche, 1978, 116 p.
- BENDA, Julien, *La Trahison des clercs*, Paris, Grasset, coll. « Les Cahiers Rouges », 1985, 330 p.
- BLOCH, Ernst, *Écrits pacifistes radicaux*, trad. de Lucien Pelletier, Les Presses de l'Université de Montréal, 2019, 120 p.
- BOTTICI, Chiara, *Manifeste anarcha-féministe*, Paris, Payot & Rivages, 2023, 93 p.
- BRETON, André, *Manifeste du surréalisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1979, 173 p.

- BRONZE AGE PERVERT, *Bronze Age Mindset*, Ontario, Amazon, 2021, 198 p.
- BURKE, Edmond, *Reflections on the Revolution in France and Other Writings*, éd. de Jesse Norman, Everyman's Library, 2015, 1086 p.
- BUTLER, Smedley D., *War Is a Racket*, Federal House, 2003, 66 p.
- CAMPBELL, Harry, « The Biological Aspects of Warfare », *The Lancet*, 1917, vol. 190, pp. 505-508.
- CAMUS, Albert, *Essais*, éd. de R. Quilliot et L. Faucon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1981, 1975 p.
- CARLYLE, Thomas, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, Ontario, Amazon, 2019, 102 p.
- CHAMPLAIN, Samuel, *Œuvres Complètes*, éd. d'Éric Thierry, Québec, Septentrion, 2019, 2 vol.
- CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier, *Description Générale de la Nouvelle-France*, Nyon, 1744, 3 vol.
- CICÉRON, *Œuvres complètes*, éd. d'Antoine Nantua, Paris, Chez Lefevre, 1821, vol. 27, 637 p.
- CLASON, George S., *The Richest Man in Babylon*, Texas, Texas Book, 2014.
- CONSTANT, Benjamin, *De l'Esprit de conquête et de l'usurpation, dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, Paris, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1157300.texteImage>
_____, *De la liberté des Anciens comparée à celles des Modernes*, dans *Œuvres politiques*, 1874, [https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres politiques \(Constant\)/De la libert%C3%A9 des Anciens compar%C3%A9e %C3%A0 celle des Modernes](https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_politiques_(Constant)/De_la_libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes)
- COOPER, Richard, *The Unplugged Alpha*, 2020, 207 p.
- DE GAULLE, Charles, *Le Fil de l'épée*, Paris, Perrin, 2015, 146 p.
- DE MAISTRE, Josphe, *Considérations sur la France et autres textes*, éd. de Pierre Glaudes, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2007, 1348 p.
- DE QUINCEY, Thomas, *On Murder Considered as One of the Fine Arts*, Londres, Oxford University Press, 2006, 201 p.
- DIDEROT, Denis, *Supplément au voyage de Bougainville et autres textes*, Paris, Garnier-Flammarion, 2013, 186 p.
- DONOVAN, Jack, *The Way of Men*, Dissonant Hum, Oregon, 2012, 170 p.
- _____, *Becoming a Barbarian*, Dissonant Hum, Oregon, 2016, 160 p.
- _____, *A More Complete Beast*, Dissonant Hum, Oregon, 2018, 116 p.
- _____, *Fire in the Dark*, Dissonant Hum, Oregon, Utha, 2020, 252 p.
- DOONVORCANNON, *Barking at the Herd: A Mythic Manifesto of the Heroic*, Ontario, Amazon, 2018, 169 p.

DROLIN, Elsa (dir.), *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, 2008, 260 p.

DU BOIS, W.E.B, *Writings*, New York, The Library of America, 1986, 1334 p.

DUMÉZIL, Georges, « Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1985, pp. 985-989.

ENGELS, Friedrich, *De l'Autorité*, 1874, <https://mediascitoyens-diois.info/2021/05/de-lautorite-friedrich-engels/>

_____, *Le Programme des émigrés blanquistes de la Commune*, 1874, <https://www.marxists.org/francais/engels/works/1873/06/18730600.htm#A2>

_____, *Karl Marx*, 1877, <https://www.marxists.org/francais/engels/works/1877/06/fe18770600.htm>

_____, *Anti-Dühring*, 1878, <https://www.marxists.org/francais/engels/works/1878/06/fe18780611.htm>

_____, *Dialectique de la nature*, 1883, https://www.marxists.org/francais/engels/works/1883/00/engels_dialectique_nature.pdf

_____, *Discours sur la tombe de Marx*, 1883, <https://www.marxists.org/francais/engels/works/1883/03/fe18830317.htm>

Socialisme de juristes, 1886, <https://www.marxists.org/francais/engels/works/1886/12/fe18861200.htm>

_____, *Introduction à la Guerre civile en France*, 1891, <https://www.marxists.org/francais/engels/works/1891/03/fe18910318.htm>

_____, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. non signée, Moscou, Éditions du Progrès, 1974, 63 p.

_____, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, trad. de Tristram Hunt, Londres, Penguin, 2010, 236 p.

_____, *Socialism : Utopian and Scientific*, trad. d'Edward Aveling, Boston, Amazon, 2019, 70 p.

ENZENSBERGER, Hans Magnus, *Le Perdant radical*, trad. de Daniel Mirsky, Paris, Gallimard, 2006, 57 p.

EVOLA, Julius, *Révolution contre le monde moderne*, trad. non signée, Montréal, Les Éditions de l'homme, 1972, 501 p.

_____, *Ride the Tiger*, trad. de Joscelyn Godwin, Vermont, Inner Traditions, 2002, 241 p.

_____, *Metaphysics of War*, trad. de John B. Morgan, Arktos, 2011, 147 p.

FARRELL, James T., *Literature and Ideology*, 1942, <https://www.marxists.org/history/etol/writers/farrell/1942/05/literature.htm>

FUKUYAMA, Francis, « Second Thoughts : *The End of History* 10 Years Later », *NPQ*, vol. 16, 1999, pp. 40-42.

GARVEY, Marcus, *Philosophy and opinions of Marcus Garvey*, Bolton, Live Empowered publishing, 2020, 117 p.

GARNEAU, François-Xavier, *L'Histoire du Canada français*, Les Amis de l'histoire, 1969, 5 vol.

GIDE, André, *Retour de l'U.R.S.S.*, 1936, <http://www.gutenberg.ca/ebooks/gide-urss/gide-urss-00-h.html#foottag3>

_____, *Journal 1939-1949. Souvenirs*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, 1276 p.

GRAMSCI, Antonio, *Guerre de mouvement, guerre de position*, trad. de Razmig Keucheyan, Paris, La Fabrique, 2011, 338 p.

_____, *Pourquoi je hais l'indifférence*, trad. de Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2012, 205 p.

GUEVARA, Ernesto, *Guerrilla Warfare*, trad. de J. P. Morray, Amazon, 2012, 133 p.

HALEY, Alex, *The Autobiography of Malcom X*, New York, Ballantine Books, 2005, 527 p.

HAVEL, Václav, *The Power of the Powerless*, Londres, Vintage, 1978, 146 p.

HEINE, Heinrich, *De l'Allemagne*, trad. de Pierre Grappin, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998, 576 p.

HERDER, Johann, *Une autre philosophie de l'histoire*, trad. de Max Rouché, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, 201 p.

HITLER, Adolf, *Mein Kampf*, trad. de J. Gaudefroy-Demombynes et A. Calmettes, Nouvelles Édition latines, 1934/1979, 685 p.

_____, *Propos intimes et politiques*, éd. de François Delpla, Paris, Nouveau monde, 2018, 2 vol.

HOBBS, Thomas, *Léviathan*, trad. de Gérard Mairet, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2000, 1024 p.

ILYN, Ivan Alexandrovich, *On Resistance to Evil by Force*, trad. de K. Benois, Londres, Taxiarch Press, 2018, 216 p.

JAMES, William, *The Moral Equivalent of War*, <http://www.uky.edu/~eushe2/Pajares/moral.html>

JINPING, Xi, *The Governance of China*, trad. non signée, Beijing, Foreign Languages Press, 2014, 515 p.

JÜNGER, Ernst, *L'État universel* suivi de *La Mobilisation totale*, trad. de Marc de Launey et Henri Plard, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 154.

_____, *The Worker*, trad. de Bogdan Costea and Laurence Paul Hemming, Northwestern University Press, Illinois, 2017, 200 p.

KACZYNSKI, Theodore John, *Industrial Society and Its Future*, Ontario, Graphyco, 123 p.

KANT, Emmanuel, « Réponse à cette question : Qu'est-ce que les lumières? », *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, trad. de Jules Barni, Auguste Durand, 1853, pp. 281-288, [https://fr.wikisource.org/wiki/M%C3%A9taphysique_des_m%C5%93urs_\(trad._Barni\)/Tome_I/PERAD/R%C3%A9ponse](https://fr.wikisource.org/wiki/M%C3%A9taphysique_des_m%C5%93urs_(trad._Barni)/Tome_I/PERAD/R%C3%A9ponse)

KAPESH, An Antane, *Je suis une maudite sauvageresse*, éd. de Naomi Fontaine, Montréal, Mémoire d'encrier, 2019, 212 p.

KAUTSKY, Karl, « Ancienne et nouvelle révolution », *Le Socialiste*, 1905, https://www.marxists.org/francais/kautsky/works/1905/12/kautsky_19051209.htm

_____, « Guerre et révolution », *Le Socialiste*, 1912, https://www.marxists.org/francais/kautsky/works/1912/11/kautsky_19121102.htm

_____, *The Dictatorship of the Proletariat*, 1918, <https://rowlandpasaribu.files.wordpress.com/2013/09/karl-kautsky-the-dictatorship-of-the-proletariat.pdf>

_____, *Rosa Luxembourg et le bolchevisme*, 1922, https://www.marxists.org/francais/kautsky/works/1922/00/kautsky_19220000.htm

KLEIN, Naomi, *Journal d'une combattante*, trad. de Lori Saint-Martin et Paul Gagné, Montréal, Actes Sud, 2005, 350 p.

KOESTLER, Arthur, *Le Yogi et le commissaire*, trad. de D. Aury et J. Terracini, Paris, Calmann-Lévy, 1969, 378 p.

KRAUS, Karl, *The Third Walpurgis Night*, trad. de Fred Bridgham et Edward Timms, New Haven, Yale University Press, 2020, 283 p.

KROPOTKINE, Pierre, *L'Esprit de révolte*, trad. de Roger Dadoun, Paris, Manucius, 2009, 69 p.

LA BOÉTIE, Étienne (de), *Discours de la servitude volontaire*, trad. de Séverine Auffret, Paris, Mille et Une Nuits, 63 p.

LANDRY, Ryan, *Masculinity amidst madness*, Sheridan, Terror House Press, 2020, 107 p.

LARTÉGUY, Jean, *Ces voix qui nous viennent de la mer*, Paris, Solar, 1969, 340 p.

LE BLANC, Charles (dir.), *Philosophies confucianistes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2009, 1468 p.

LE BON, Gustave, *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 2013, 132 p.

LÉNINE, Vladimir, *Deux Tactiques de la social-démocratie*, 1905, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1905/08/vil19050800a.htm>

_____, *Du Mot d'ordre des États-Unis d'Europe*, 1915, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1915/08/vil19150823.htm>

_____, *Sur la question dialectique*, 1915, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1915/00/surlaquestion.htm>

_____, *Thèses d'avril*, 1917, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1917/04/vil19170407.htm>

_____, « Comment organiser l'émulation », 1917,
<https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1917/12/vil19171227.htm>

_____, *Les Tâches immédiates du pouvoir des Soviets*, 1918,
<https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1918/04/vil19180428.htm>

_____, *La Révolution sociale et le renégat Kautsky*, 1918,
<https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1918/11/vil19181110.htm>

_____, *Les Tâches de la III^e Internationale*, 1919,
<https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1919/07/vil19190714ti.htm>

_____, *La Maladie infantile du communisme*, 1920,
<https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1920/04/gauchisme.htm>

_____, *Les tâches des unions de la jeunesse*, 1920,
<https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1920/10/vil19201002.htm>

_____, *Sur l'Épuration*, 1921,
<https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1921/09/vil19210920.htm>

_____, *Discours au X^e Congrès du P.C.*,
<https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1921/03/d10c/vil19210300-01c10.htm>

_____, *XI^e Congrès du P.C.*,
<https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1922/04/d11c/vil19220400-01c11.htm>

_____, *Testament*, 1922, https://www.marxists.org/francais/lenin/oeuvres/vol_36.htm

_____, *Sur notre révolution*, 1923,
<https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1923/01/vil19230117.htm>

_____, *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, trad. non signée, Pékin, Édition en Langues Étrangères, 1970, 158 p.

_____, *Essential Works of Lenine*, éd. de Henry M. Christman, New York, Dover, 2020, 372 p.

LESCARBOT, Marc, *Histoire de la Nouvelle-France*, Paris, Tross, 1866, 3 vol.

LEWIS, Bob, *The Feminist Lie*, 2017, 187 p.

LISTA, Giovanni (dir.), *Le Futurisme. Textes et manifestes*, Champ Vallon, 2015, 2205 p.

LUXEMBOURG, Rosa, *La Révolution russe*, 1918,
<https://www.marxists.org/francais/luxembur/revo-rus/rrus.htm>

_____, *The Essential*, éd. de Helen Scott, Chicago, Haymarket Books, 2008, 194 p.

PAGES DE VIXOUZE, François-Xavier, *La France républicaine*, 1793, J. Grand,
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6486654v/f98.item>

PRITCHARD, James B. (dir.), *The Ancient Near East*, Princeton University Press, 2011, 474 p.

MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, trad. de Gérard Allard, Québec, Le Griffon Argile, 1989, 329 p.

_____, *The Discourses*, éd. de Bernard Crick, Londres, Penguin, 2003, 544 p.

MANDEVILLE, Bernard, *La Fable des abeilles*, trad. de Jean Bertrand, 1705 et 1714,
https://fr.wikisource.org/wiki/La_Fable_des_abeilles

MANN, Thomas, *Considérations d'un apolitique*, trad. de Louise Servicen et Jeanne Naujac, Paris, Grasset, 1975, 490 p.

MAO, Zedong, *Textes choisis*, trad. non signée, Chine, Éditions en Langues Étrangères, 1972, 550 p.

_____, *Guerilla Warfare*, trad. de Samuel B. Griffith, Praeger, 2017, 114 p.

_____, *Quotations from Chairman Mao Tse-tung*, trad. non signée, Ontario, Amazon, 2022, 139 p.

MARX, Karl, *Contribution à la critique de La Philosophie du droit de Hegel*, 1843,
<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1843/00/km18430000.htm>

_____, *La Question juive*, 1843,
<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1843/00/km18430001d.htm>

_____, *Manuscrit de 1844 (1)*,
https://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/km18440000_3.htm

_____, *Manuscrit de 1844 (3)*,
https://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/km18440000_5.htm

_____, *Critique de l'économie politique*, 1859,
<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1859/01/index.htm>

_____, *La Guerre civile en France*, 1871,
<https://www.marxists.org/francais/ait/1871/05/km18710530.htm>

_____, *Formes antérieures à la production capitaliste*, 1966,
<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1857/00/km18570000.htm>

_____, *Le Capital*, éd. de Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1968, 2 vol.

_____, *Les Luittes de classes en France. Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, éd. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2002, 686 p.

MARX, Karl et ENGELS Friedrich, *Correspondances*,
<https://www.marxists.org/francais/marx/correspondance.htm>

_____, *La Sainte famille*, 1844,
<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/09/kmfe18440900.htm>

_____, *L'Idéologie Allemande*, trad. de Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1970, 154 p.

_____, *Manifeste du Parti communiste*, trad. de Corinne Lyotard, Paris, Le livre de Poche, 1973, 156 p.

- MERCIER, Louis-Sébastien, *Nouveau Paris*, Fuchs, C. Pougens et C. F. Cramer, vol. 1, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64572183>
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1955, 313 p.
- _____, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1980, 310 p.
- MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Paris, Garnier, 1876, [https://fr.wikisource.org/wiki/Consid%C3%A9rations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur d%C3%A9cadence](https://fr.wikisource.org/wiki/Consid%C3%A9rations_sur_les_causes_de_la_grandeur_des_Romains_et_de_leur_d%C3%A9cadence)
- _____, *De l'Esprit des lois*, éd. de Laurent Versini, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1995, 2 vol.
- _____, *Lettres persanes*, Paris, L'Aventurine, 2000, 235 p.
- MAZZINI, Guiseppe, *The Duties of Man*, trad. non signée, Ontario, Forgotten Books, 2012, 220 p.
- MUSASHI, Miyamoto, *The Book of Five Rings*, trad. de Victor Harris, Londres, Acturus, 2018, 159 p.
- MUSIL, Robert, *De la bêtise*, trad. de Matthieu Dumont et Arthur Lochmann, Paris, Allia, 2015, 54 p.
- NIEKISCH, Ernst, « *Hitler – une fatalité allemande* » et autres écrits nationaux-bolcheviks, trad. d'Imke Mieulet, Puiseau, Pardès, 1991, 315 p.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, trad. de Céline Delat, Paris, Flammarion, 2015, 353 p.
- NETCHAÏEV, Serge, *Le Catéchisme du révolutionnaire*, éd. de Jean Préposiet, 1868, <http://durru.chez.com/netchaev/lecat.htm>
- ORWELL, George, *Why I Write*, Londres, Penguin, 2004, 120 p.
- PRESSFIELD, Steven, *The Warrior Ethos*, New York, Black Irish Entertainment LLC, 93 p.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *La Guerre et la paix*, 1869, [https://fr.wikisource.org/wiki/La Guerre et la Paix \(Proudhon\)/Texte entier](https://fr.wikisource.org/wiki/La_Guerre_et_la_Paix_(Proudhon)/Texte_entier)
- QUTB, Sayyid, *Milestones*, SIME journal, 2005, 118 p.
- RAUSCHNING, Herman, *Hitler m'a dit*, trad. d'Albert Lehman, Paris, Coopération, 1939, 320 p.
- _____, *La Révolution du nihilisme*, trad. de Paul Ravoux et Marcel Stora, Paris, Gallimard, 1980, 369 p.
- RENAN, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, 1882, [https://fr.wikisource.org/wiki/Qu%E2%80%99est-ce qu%E2%80%99une nation %3F](https://fr.wikisource.org/wiki/Qu%E2%80%99est-ce_qu%E2%80%99une_nation_%3F)
- ROLLAND, Romain, *Au-dessus de la mêlée*, Paris, Payot, 2019, 218 p.

ROSENBERG, Alfred, *Le Mythe du XX^e siècle*, trad. d'Adler von Scholle, Paris, Avalon, 1986, 689 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Lettres sur la Montagne*, <https://www.rousseauonline.ch/pdf/>

_____, *Discours*, Paris, Bordas, 1968, 190 p.

_____, *Du Contrat social*, Paris, Nathan, 1998, 215 p.

ROUSSET, David, *La Fraternité de nos ruines. Écrits sur la violence concentrationnaire 1945-1970*, Paris, Fayard, 2016, 394 p.

_____, *L'Univers concentrationnaire*, Paris, Pluriel, 2018, 190 p.

RUSSEL, Bertrand, *The Practice and Theory of Bolshevism*, Ontario, Amazon, 1920, 75 p.

SAINT-JUST, Louis Antoine Léon (de), *Œuvres*, Éditions de la cité universelle, 1863, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k941207b>

SARTRE, Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1954, 163 p.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Le Vouloir-vivre, l'art et la sagesse*, éd. d'André Dez, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 232 p.

SÉNÈQUE, *Entretiens et Lettres à Lucilius*, éd. de Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, 1103 p.

SHAO, Liu, *Traité des caractères*, trad. de Anne-Marie Lara, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 1997, 191 p.

SHAO QI, Liu, *Pour être un bon communiste*, 1939, https://www.marxists.org/francais/general/liu-shaoqi/works/1939/07/pour_etre/ch06.htm

SMITH, Adam, *Théorie des sentiments moraux*, trad. de Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, Paris, PUF, 1999, 469 p.

SOREL, Georges, *La Ruine du monde antique*, 1902, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1113392?rk=21459;2>

_____, *Les Illusions du progrès*, 1921, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6679c?rk=21459;2>

_____, *Reflections on Violence*, éd. de Jeremy Jennings, New York, Cambridge University Press, 1999, 300 p.

_____, « La Guerre et la paix. Essai d'exégèse proudhonienne », *Société d'étude sonégienne*, 2001, n° 19, pp. 159-207.

SOUVARINE, Boris, *Où va la révolution russe ?*, 1926, https://www.marxists.org/francais/general/souvarine/works/1926/08/souvarine_19260801.htm

SPENGLER, Oswald, *Le Déclin de l'Occident*, trad. de M. Tazerout, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées », 1948, 2 vol.

_____, *Man and technics. A contribution to a philosophy of life*, trad. de H. Stuart Hughes, États-Unis, Greenwood Press, 1976 [1931], 104 p.

STALINE, Joseph, *Les Questions sur le léninisme*, trad. non signée, Moscou, Éditions en Langues Étrangères, 1949, 811 p.

TANIZAKI, Junichirô, *Éloge de l'ombre*, trad. de René Sieffert, Paris, Verdier, 2011, 91 p.

TEILHARD de Chardin, Pierre, *La Nostalgie du front*, pp. 331-339, <https://www.cairn.info/revue-etudes-2001-10-page-331.htm>

THOREAU, Henry David, *Walden, Civil Disobedience & Walking*, Ontario, Amazon, 2018, 194 p.

TOCQUEVILLE, Alexis, *L'Ancien régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 1967, 378 p.

_____, *De la démocratie en Amérique*, éd. de Jean-Claude Lamberti, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1986, 1178 p.

TOLSTOÏ, Léon, *Ma Religion*, trad. de L. D. Ourousov, 1885, [https://fr.wikisource.org/wiki/Ma_religion_\(Tolsto%C3%AF,_trad._Ourousov\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Ma_religion_(Tolsto%C3%AF,_trad._Ourousov))

_____, *Les Rayons de l'aube*, trad. de J.-Wladimir Bienstock, 1901, https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Rayons_de_l%E2%80%99aube

TOMASSI, Rollo, *The Rational Male*, Nevada, 2013, 287 p.

TROTSKI, Léon, *Leur Morale et la nôtre*, 1938, <https://www.marxists.org/francais/Trotsky/livres/morale/morale.htm>

_____, *The Revolution betrayed*, éd. de Max Eastman, New York, Dover publications, 2019, 233 p.

TZU, Sun, *The Art of War*, trad. de Ralph D. Sawyer, New York, Basic Books, 1994, 375 p.

TSUNETOMO, Yamamoto, *Hagakure*, trad. de Barry D. Steben, New York, Shelter Harbor Press, 2008, 272 p.

VALÉRY, Paul, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1988, 305 p.

VAN DEN BRUCK, Moeller, *Germany's Third Empire*, éd. d'E. O. Lorimer, New York, Howard Fertig, 1971, 268 p.

VOLTAIRE, « Fanatisme », *Dictionnaire philosophique*, 1878, [https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_philosophique/Garnier_\(1878\)/Fanatisme](https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_philosophique/Garnier_(1878)/Fanatisme)

_____, *Essai sur les mœurs*, Oxford, Voltaire Foundation, 2009, 9 vol.

_____, *Le Siècle de Louis XIV*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2015, 969 p.

VON CLAUSEWITZ, Carl, *De la Guerre*, trad. de Nicolas Waqnet, Paris, Payot & Rivages, 2006, 365 p.

WAGNER, *L'Art et la révolution*, trad. de Jacques Mesnil, Sils Maria, 2001, 62 p.

WELLS, H. G., *The Future in America*, Londres, 1906, 113 p.

_____, *The Open Conspiracy*, Londres, Victor Gollancz LTD, 1928, 156 p.

_____, *The New World Order*, Londres, 1940, 99 p.

XI, Zhu, *Mémoire scellé sur la situation de l'empire*, trad. de Roger Darrobers, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », 2013, 96 p.

YOCKEY, Francis P., *Imperium*, Invictus Books, 2011, 567 p.

YOURCENAR, Marguerite, *Mishima ou la vision du vide*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1980, 121 p.

ZWEIG, Stefan, *Le Combat avec le démon*, trad. de Alzir Hella et Olivier Bournac, Paris, Le Livre de poche, 2004, 339 p.

Études.

ABIRACHED, Robert, *La Crise du personnage dans le théâtre moderne*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994, 503 p.

ACCARDO, Alain et Philippe CORCUFF, *La Sociologie de Bourdieu*, Bordeaux, Le Mascaret, 1989 [1986], 247 p.

ANDERSON, Benedict, *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, 2006, 234 p.

ADORNO, Theodor, *Modèles critiques*, trad. de Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 1984, 298 p.

_____, *Le nouvel extrémisme de droite*, trad. d'Olivier Mannoni, Paris, Flammarion, 2019, 112 p.

ADORNO, Theodor W. et HORKHEIMER, Max, *The Culture Industry*, 1944, <https://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1944/culture-industry.htm>

_____, *La Dialectique de la raison*, trad. d'Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974, 392 p.

AGARD, Olivie, « Max Scheler et l'idée de pacifisme », *Les Cahiers Irice*, 2011, pp. 137-158.

ALBERTINI, Jean-Marie et SILEM, Ahmed, *Comprendre les théories économiques*, Paris, Seuil, coll. « Points Économie », 2011, 745 p.

ALLEN, Amy, « Feminism, Modernity and Critical Theory », *International Critical Thought*, vol. 3, 2013, pp. 268-281.

ANDERS, Günther, *Hiroshima est partout*, trad. de Denis Trierweiler et Ariel Morabia, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des idées », 2008, 519 p.

ANGENOT, Marc, *Le Roman populaire : recherche en paralittérature*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1975, 145 p.

_____, *Le Cru et le faisandé*, Bruxelles, Labor, 1986, 202 p.

_____, 1889. *Un état du discours social*, Longueuil, Le Préambule, 1989, 1167 p.

_____, « Les Idéologies ne sont pas des systèmes », *Cahiers Ferdinand Saussure*, n° 45, 1991, http://www.jstor.org.proxy.bib.uottawa.ca/stable/27758437?loginSuccess=true&seq=4#page_scan_tab_contents.

_____, *La Démocratie c'est le mal*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, 180 p.

_____, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière : trois concepts pour le XX^e siècle. Notes d'histoire conceptuelle*, Montréal, coll. « Discours Social », 2013, 4 vol.

_____, *La Querelle des « nouveaux réactionnaires » et la critique des Lumières »,* Montréal, coll. « Discours Social », 2014, 180 p.

_____, *L'Histoire des idées*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2014, 392 p.

ANGENOT, Marc et Régine ROBIN, « L'Inscription du discours social dans le texte littéraire », *Sociocriticism*, vol. I, n° 1, 1985, pp. 53-82.

ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, éd. de Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, 1624 p.

_____, *L'Humaine condition*, éd. de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, 1056 p.

_____, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, trad. de Martin Ziegler, Paris, Payot & Rivages, 2002, 114 p.

_____, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. de Martin Ziegler, Anne Damour et Marc de Launay, Carole Widmaier, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2014, 307 p.

ARON, Raymond, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1967, 663 p.

_____, *Penser la guerre, Clausewitz*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1976, 2 vol.

_____, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986 [1935], 521 p.

_____, *Introduction à la philosophie politique*, Paris, Livre de Poche, 1997, 253 p.

_____, *Penser la liberté, penser la démocratie*, éd. de Nicolas Baverez, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2005, 1811 p.

ARTAUD, Antonin, *Le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1964, 251 p.

BACKES, Uwe, *Les Extrêmes politiques*, trad. de Jean-Marie Argelès, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, 465 p.

BAECHLER, Jean, « Essai sur les origines du système capitaliste », *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 9, 1968, pp. 205-263.

_____, *Les Phénomènes révolutionnaires*, Paris, PUF, 1970, 255 p.

_____, « Politique et Société », *Communications*, n° 22, 1974, pp. 119-133.

_____, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1976, 405 p.

- _____, *Écologie ou écologisme*, Paris, Hermann, 2020, 130 p.
- BALIBAR, Étienne, *La Dictature du prolétariat*, Paris, François Maspero, 1976, 289 p.
- _____, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, 124 p.
- _____, *Des Universels*, Paris, Éditions Galilée, 2016, 179 p.
- BALIBAR, Étienne (dir.), *Violence, civilité, révolution*, Paris, La Dispute, 2015, 182 p.
- BALZAS, Étienne, *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968, 332 p.
- BARBÉRIS, Pierre, « La Sociocritique », dans BERGEZ Daniel (dir.), *Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire*, Paris, Dunod, 1999, 189 p.
- BAUDRILLARD, Jean, *L'Illusion de la fin*, Paris, Galilée, 1992, 170 p.
- BATAILLE, Georges, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1973, 159 p.
- _____, *La Part maudite*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2014, 166 p.
- BAUMAN, Zygmunt, *Le Présent liquide*, trad. de Laurent Bury, Paris, Seuil, 2007, 142 p.
- _____, *La Vie liquide*, trad. de Christophe Rosson, Paris, Fayard, 2013, 251 p.
- BAUMAN, Zygmunt et Thomas LEONCINI, *Les Enfants de la société liquide*, trad. de Christopher Jacquet, Paris, Fayard, 2018, 108 p.
- BEAUVOIR, Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté* suivi de *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1944, 370 p.
- _____, *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1976, 2 vol.
- BECKER, Ernest, *The Denial of Death*, New York, Free Press Paperbacks, 1997, 314 p.
- BELLAH, Robert N., « La Religion civile en Amérique », *Archives de sciences sociales des religions*, trad. de Gwen Terrenoire, 1973, n° 35, pp. 7-22.
- BÉNICHOU, Paul, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1948, 383 p.
- BERCÉ, Yves-Marie, *Le Roi caché*, Paris, Fayard, 1990, 483 p.
- BERGER, Peter, « On the Obsolescence of the Concept of Honour », *European Journal of Sociology*, 1970, vol. 11, pp. 339-347.
- BERLIN, Isaiah, *Russian Thinkers*, Londres, Penguin, 2008, 412 p.
- _____, *Le Hérisson et le renard*, trad. d'Aline Berlin, Paris, Les Belles Lettres, 2020, 169 p.
- BERNADOU, Vanessa et BLANC Félix (dir.), *Que faire du charisme ?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, 246 p.
- BERNAYS, Edward, *Propaganda*, ig Publishing, New York, 2005 [1928], 168 p.
- BERNSTEIN, Richard, « The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida », *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 1, 1987, pp. 93-117.

BESANÇON, Alain, « La Conviction idéologique : avant et après la prise du pouvoir », *Commentaire*, 1980, pp. 374-383.

_____, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, 392 p.

BIONDA, Romain, « Impossible théâtres impossibles », *Dossier critique*, vol. 18, 2017, <https://www.fabula.org/revue/document10486.php#bodyftn59>

BIRON, Michel, « Sociocritique et poésie : perspectives théoriques », *Études françaises*, vol. 27, n° 1, printemps 1991, pp. 11-24.

BLACKLEDGE, Paul, « Practical Materialism: Engels's *Anti-Dühring* as Marxist Philosophy », *Critique*, vol. 45, 2017, pp. 483-499.

BLONDEL, Emmanuel, « La Guerre et son idée. Lecture croisée de Clausewitz et de Pierre-Joseph Proudhon », *Le Philosophoire*, n° 48, 2017, pp. 101-134.

BLUMENBERG, Hans, *La Raison du mythe*, trad. de Stéphane Dirschauer, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 2005, 155 p.

BOLTANSKY, Luc, *L'Amour et la Justice comme compétences*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990, 547 p.

_____, *De la critique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2009, 294 p.

BOLTANSKI, Luc et Ève CHIAPELLO, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1999, 980 p.

BOUCHER, Geneviève, « Louis Sébastien Mercier et l'esthétique de la force », *Eighteenth-Century Fiction*, vol. 29, Automne 2016, pp. 23-44.

BOUDON, Raymond, « "La rationalité axiologique" : une notion essentielle pour l'analyse des phénomènes normatifs », *Sociologie et sociétés*, vol. 21, n° 1, 1999, pp. 103-117.

_____, *La Rationalité*, Paris, Quadrige, 2011, 122 p.

BOURDIEU, Pierre, *Le Déracinement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964, 226 p.

_____, *Raisons pratique*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1994, 248 p.

_____, *Les Règles de l'art*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1998 [1992], 568 p.

_____, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2003, 391 p.

BOURGEOIS, Bernard, « Hegel : de la reconnaissance à l'intégration », *Raisons politiques*, 2016, pp. 45-51.

BOURQUE, Gilles et Jules DUCHASTEL, « Texte, discours et idéologie(s) », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 73, 1995, pp. 605-619.

BOUTET, Dominique, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, Paris, Honoré Champion, 1992, 656 p.

BOUTON, Christophe et Bruce BÉGOUT, *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Paris, Éditions de l'éclat, 2011, 286 p.

BOUTON, Christophe, « La fureur de la liberté. Hegel et la question du fanatisme », *Les Études philosophiques*, n° 2, 2006, pp. 205-222.

BOUVERESSE, Jacques, *L'Homme probable*, Paris, L'Éclat, 1993, 317 p.

_____, *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris, Raison d'agir, 1999, 158 p.

BOYER, Régis, *Les Vikings. Histoires, mythes, dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2008, pp. 7-272.

_____, *Essai sur le héros germanique*, Paris, L'Harmattan, 2014, 127 p.

_____, *Idées reçues sur les Vikings*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2018, 135 p.

BRAUD, Philippe, *Science politique*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1997, 243 p.

BRAUDEL, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Champs histoire », 1985, 121 p.

BRONNER, Gérauld, *La Pensée extrême*, Denoël, 2009, 348 p.

_____, *La Démocratie des crédules*, Paris, PUF, 2013, 343 p.

BROWNING, Christopher R., *Ordinary Men*, New York, HarperCollins, 2017, 349 p.

BURIN, Philippe, « Political Religion: The Relevance of a Concept », *History and Memory*, vol. 9, 1997.

BUSCHINGER, Danielle, *Le Moyen Âge de Richard Wagner*, Amiens, Presses du « Centre d'Études Médiévales », 2003, 201 p.

_____, *L'Épopée dans les pays de langue allemande*, Paris, Honoré Champion, 2020, 306 p.

BUTOR, Michel, *Essais sur les modernes*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, 376 p.

CABANES, Jean-Louis, « L'Idée de catastrophe dans l'Essai sur les révolutions », *Littératures*, 1993, pp. 73-82.

CAILLOIS, Roger, *Le Mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1938, 188 p.

_____, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1950, 247 p.

_____, *Bellone ou la pente de la guerre*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2012, 278 p.

CALINESCU, Matei, « Mythes politiques modernes », *History of European Ideas*, vol. 2, 1981, pp. 349-351.

CALVEZ, Jean-Yves, *La Pensée de Karl Marx*, Seuil, coll. « Points Politique », 1970, 325 p.

CALVIÉ, Lucien, « Nations, nationalismes, marxismes, révolutions et républiques : les cas allemand et slave », *Actuel Marx*, 2020, pp. 30-44.

CAMPBELL, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, California, New World Library, 2008, 417 p.

CANETTI, Elias, *Masse et puissance*, trad. de Robert Rovini, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, 526 p.

CARRÉ, Louis, « Hegel penseur de l'État contre la démocratie », *Tumultes*, 2015, pp. 37-51.

CASSARD, Jean-Christophe, *L'Âge d'or capétien*, Paris, Belin, 2011, 770 p.

CASSIRER, Ernst, *La Philosophie des Lumières*, trad. de Pierre Quillet, Paris, Agora, 1966, 450 p.

_____, *Essai sur l'Homme*, trad. de Norbert Massa, Éditions de Minuit, 1975, 337 p.

_____, *Logique des sciences de la culture*, trad. de Jean Carro, Paris, Le Cerf, 1991, 240 p.

_____, *Le Mythe de l'État*, trad. de Bertrand Vergely, Paris, Gallimard, 2020, coll. « Tel », 408 p.

CASTEL, Robert, *La Montée des incertitudes*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2009, 464 p.

CASTORIADIS, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1975, 538 p.

_____, *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1996, 292 p.

_____, *Une société à la dérive*, Paris, Seuil, 2007, 306 p.

CELOTTO, Emanuela, « Albert Camus et la démocratie comme alternative aux totalitarismes du xxe siècle », *Carnet*, 2015, <https://journals.openedition.org/carnets/1536>

CHAPOUTOT, Johann, *Le Nazisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2012, 643 p.

_____, *La Loi du sang*, Paris, Gallimard, 2014, coll. « Tel », 564 p.

_____, *Libres d'obéir*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2020, 169 p.

CHARDIN, Philippe, « Mal du siècle et mal du lieu : bovarysme et romantisme mêlés dans les deux grands romans modernes de Flaubert », *Style/Poétique/Histoire littéraire*, <https://journals.openedition.org/flaubert/913#bodyftn26>

CHENG, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1997, 696 p.

CHENG, Anne (dir.), *La Pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2007, 478 p.

_____, *Penser en Chine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2021, 558 p.

CHERKAKOUI, Mohamed, *Le Paradoxe des conséquences*, Genève, Librairie Droz, 2006, 240 p.

CHEVRIER, Yves, « De la révolution à l'État par le communisme », *Le Débat*, 2001, n° 117, pp. 92-113.

CHOMSKY, Noam, *Media Control*, New York, Seven Stories Press, 2002, 105 p.

_____, *Comprendre le pouvoir*, éd. de R. Mitchell et John Schoeffel, Montréal, Lux, 2008, 624 p.

CHOMSKY, Noam et HERMAN S. Edward, *Manufacturing consent*, New York, Pantheon Books, 2002, 414 p.

CHOMSKY, Noam et Robert W. MCCHESENEY, *Propagande, médias et démocratie*, trad. de Liria Arcal et Louis de Bellefeuille, Montréal, 2004, 209 p.

CLARK HODGES, Donald, « Engels' contribution to Marxism », *The Social Register*, 1965, pp. 297-310.

CLASTRES, Pierre, *La Société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, 186 p.

_____, *Archéologie de la violence*, Paris, Édition de l'Aube, 2010, 78 p.

COHEN, Yves, *Le Siècle des chefs*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, 872 p.

COHN, Norman, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, trad. de Simone Clémendot, Paris, Julliard, 1962, 342 p.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *Le Désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1992, 270 p.

_____, « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte des droits comme lutte politique », *L'Année sociologique*, 2009, vol. 59, n° 1, pp. 231-258.

_____, *La Sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, 2014, 125 p.

COOK, Scott, « 'Structural Substantivism': A Critical Review of Marshall Sahlins's *Stone Age Economics* », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 16, n° 3, pp. 355-379.

COULET, Henri, « Deux confrontations du sauvage et du civilisé : *Les Dialogues* de Lahontan et le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot », *L'Homme et la nature*, vol. 9, 1990, pp. 119-132.

COURLET, Claude et Pierre JUDET, « Industrialisation et développement : la crise des paradigmes », *Tiers-Monde*, vol. 27, 1986, pp. 519-536.

COURTOIS, Gérard, « Régis Debray et le Théologico-Politique », *Droits et cultures*, 2018, <https://journals.openedition.org/droitcultures/4910#ftn81>

COURTOIS, Stéphane (dir.), *Le Livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont, 1997, 1103 p.

CRÉPON, Pierre, *Les Religions et la guerre*, Paris, Ramsay, 1982, 258 p.

CROOK, Paul, *War and History*, Cambridge University Press, 1994, 304 p.

CROS, Edmond, *La Sociocritique*, Paris, L'Harmattan, 2003, 206 p.

DAUGE, Yves Albert, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, Latomus, coll. « Revue d'études latines », vol. 176, 1981, 859 p.

DAVIES, James C (dir.), *When Men Revolt and Why*, New York, Routledge, 2017, 392 p.

DE BENOIST, Alain, *Quatre figures de la révolution conservatrice allemande*, Paris, Association des amis d'Alain de Benoist, 370 p.

DEBORD, Guy, *La Société du Spectacle*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1992 [1967], 215 p.

DEBRAY, Régis, *Le Pouvoir intellectuel en France*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1979, 346 p.

_____, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1981, 468 p.

_____, *Civilisation. Comment nous sommes devenus américains*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2017, 244 p.

DELÂGE, Denis, *Le Pays renversé*, Montréal, Boréal, 1996, 424 p.

DELEUZE, Gilles, *Pourparlers*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, 250 p.

DENEALT, Alain, *La Médiocratie*, Montréal, Lux, 2015, 218 p.

_____, *Le Totalitarisme pervers*, Montréal, Écosociété, 2018, 150 p.

DERRIDA, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, 279 p.

_____, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, 146 p.

DESCOLA, Philippe, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie », *Revue française de science politique*, n° 5, 1988, pp. 818-827.

DESMONS, Éric, « Mourir pour la patrie », *Revue des Deux Mondes*, 2011, pp. 121-128.

DETCHESSAHAR, Éric, « P. Rosanvallon, *Le Peuple introuvable* [note critique] », *Politix*, 1988, pp. 191-197.

DE VILLE, Jacques, « The Foreign Body Within the Body Politic: Derrida, Schmitt and the Concept of the Political », *Law Critique*, 2015, pp. 45-63.

DEWS, Peter, *The Limits of Disenchantment*, 1995,
<https://newleftreview.org/issues/i213/articles/peter-dews-the-limits-of-disenchantment.pdf>

DIAMOND, Jared, *Le Troisième Chimpanzé*, trad. de Marcel Blanc, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, 698 p.

_____, *De l'Inégalité parmi les sociétés*, trad. de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, 695 p.

DICKASON, Olive, *Le Mythe du sauvage*, trad. de Jules des Chênes, Paris, P. Lebaud, 1995, 452 p.

DIKÖTTER, Frank, *Mao's Great Famine*, Londres, Bloomsbury, 2010, 421 p.

_____, *The Tragedy of Liberation*, Londres, Bloomsbury, 2013, 376 p.

_____, *The Cultural Revolution*, Londres, Bloomsbury, 2016, 397 p.

DOBBELAERE, Karel, « Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences », *Social Compass*, vol. 31, 1984, pp. 199-219.

_____, « Bryan Wilson's Contributions to the Study of Secularization », *Social Compass*, vol. 53, 2006, pp. 141-146.

DOHE, Carrie B., « Wotan and the ‘Archetypal *Ergriffenheit*’: Mystical Union, National Spiritual Rebirth and Culture-Creating Capacity in C. G. Jung’s ‘Wotan’ Essay », *History of European Ideas*, n° 37, 2011, pp. 344-356.

DUBUISSON, Daniel, « Contribution à une épistémologie dumézilienne : l’idéologie », *Revue de l’histoire des religions*, vol. 208, n° 2, 1991, pp. 123-140.

DUBY, Georges, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1973, 300 p.

_____, *Féodalité*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1996, 1524 p.

DUCANGE, Jean-Numa, « Karl Kautsky et le centenaire de la révolution française », *Siècles*, 2006, pp. 63-82.

DUCHESNE, Ricardo, *The Uniqueness of Western Civilization*, Londres, Brill, 2011, 527 p.

_____, *Faustian Man*, Londres, Arktos, 2017, 244 p.

DUCHET, Claude, « Roman et objets : l’exemple de Madame Bovary », *Europe*, n° 485-487, 1969, p. 171-201.

_____, (dir.), « Pour une Socio-critique ou variations sur un incipit », *Littérature*, vol. 1, n° 1, 1971, pp. 5-14.

_____, *Sociocritique*, Paris, Nathan, 1979, 223 p.

_____, « La Manœuvre du bélier. Texte, intertexte et idéologie dans L’Espoir », *Revue des Sciences humaines*, n° 204, 1986, pp. 107-131.

_____, « Pathologie de la ville zolienne », dans S. Michaud et José Corti (dir.), *Du visible à l’invisible*, Paris, José Corti, 1988, pp. 83-96.

DUCHET, Claude et MAURUS Patrick, *Un cheminement vagabond*, Paris, Honoré Champion, 2011, 266 p.

DUFOURNET, Jean (dir.), *Mourir aux Aliscans*, Paris, Honoré Champion, 1993, 241 p.

DU GAY, Paul et Alan Scott, « Transformation de l’État ou changement de régime ? De quelques confusions en théorie et sociologie de l’État », *Revue française de sociologie*, vol. 52, 2011, pp. 537-557.

DU GRÈS DE COMBARIEU, Micheline, *L’Idéal humain et l’expérience morale chez les héros des chansons de geste. Des origines à 1250*, Paris, Publications Université de Provence, 1979, 449 p.

DUJARIER, Marie-Anne, *Le Management désincarné*, Paris, La Découverte, 2015, 259 p.

DUMÉZIL, Georges, *Mythe et Épopée*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1995, 1463 p.

DUMONT, Louis, *Homo hierarchus*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, 449 p.

_____, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1977, 2 vol.

_____, *Essais sur l’individualisme*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1983, 310 p.

DURAND, Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l’imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, 550 p.

- DURAND-GASSELIN, Jean-Marc, *L'École de Francfort*, Paris, coll. « Tel », 2012, 568 p.
- DURKHEIM, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960, 647 p.
- _____, *Le Socialisme*, Paris, Quadrige, 2011, 267 p.
- _____, *L'Éducation morale*, Paris, Quadrige, 2012, 254 p.
- _____, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Quadrige, 2013, 149 p.
- _____, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013, 416 p.
- _____, *Le Suicide. Livre II*, Paris, Flammarion, 2014, 298 p.
- EATWELL, Roger, « On Defining the “Fascist minimum”: the centrality of ideology », *Journal of Political ideologies*, 1996, pp. 303-319.
- ECO, Umberto, *Reconnaître le fascisme*, trad. de Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, coll. « Essai Étranger », 2017, 51 p.
- EDGEWORTH, F. Y., « Economists on War », *The Economic Journal*, 1915, vol. 25, n° 100, pp. 604-610.
- EHRENBERG, Alain, *Le Culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, 323 p.
- _____, *La Fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 2000, 409 p.
- ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1963, 247 p.
- _____, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1965, 186 p.
- _____, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1969, 182 p.
- _____, *La Nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1971, 311 p.
- _____, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1980, 252 p.
- _____, *Initiation, rites et sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1992, 282 p.
- ELIAS, Norbert, *La Société de cour*, trad. de Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1974, 323 p.
- ELLUL, Jacques, *Autopsie de la révolution*, Paris, La Table Ronde, 1969, 354 p.
- _____, *De la Révolution aux révoltes*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, 382 p.
- _____, *L'Illusion politique*, Paris, La Table Ronde, 2004, 362 p.
- ESCUDIER, Alexandre, « “Temporalisation” et modernité politique : penser avec Reinhart Koselleck », *Revue germanique internationale*, 2017, pp. 37-67.
- ESCUDIER, Alexandre et MARTIN, Laurent (dir.), *Histoires universelles et philosophie de l'histoire*, Paris, SciencesPo., 2015, 402 p.
- EVOLA, Julius, *The Genesis of racialism*, trad. de John Bruce Leonard, Londres, Arktos, 2018, 208 p.
- FALARDEAU, Jean-Charles, *Imaginaire social et littérature*, Montréal, Hurtubise HMH, 1974, 152 p.

- FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1952, 225 p.
- FAUCHEUX, Michel, « Littérature et désenchantement », *Diogène*, 1989, pp. 41-56.
- FERRY, Jean-Marc, « Modernisation et consensus », *Esprit*, n° 1, 1985, pp. 13-28.
- FIRESTONE, Shulamith, *La Dialectique du sexe*, trad. de Sylvia Gleadow, Stock, 1970, 306 p.
- FISH, Stanley, *Quand lire c'est faire*, trad. d'Étienne Dobenesque, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, 138 p.
- FOUCAULT, Michel, « Il faut défendre la société », Paris, Seuil/Gallimard, 1997, 283 p.
- _____, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, 435 p.
- _____, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, 355 p.
- _____, *Œuvres*, éd. de Frédéric Gros, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, 2 vol.
- _____, *Dits et écrits*, éd. de Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2017, 2 vol.
- FRANÇOIS, Stéphane, *La Nouvelle Droite et la « Tradition »*, Milan, Archè, 2011, 126 p.
- _____, *Au-delà des vents du nord. L'extrême droite française, le pôle nord et les Indo-Européens*, Presses Universitaires de Lyon, 2014, 320 p.
- _____, *Les Mystères du nazisme*, Paris, PUF, 2015, 196 p.
- FREUD, Sigmond, *Character and Culture*, éd. de Philip Rieff, New York, Collier Books, 1963, 320 p.
- _____, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, éd. de James Strachey, W.W. Northon & Company, 1989, 113 p.
- _____, *Le Malaise dans la culture*, trad. de Dorian Astor, Paris, Garnier-Flammarion, 2010, 178 p.
- _____, *L'Avenir d'une illusion*, trad. de Dorian Astor, Paris, Garnier-Flammarion, 2011, 170 p.
- _____, *Totem et tabou*, trad. de Dorian Astor, Paris, Garnier-Flammarion, 2015, 278 p.
- _____, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. de Dorian Astor, Paris, Garnier-Flammarion, 2019, 284 p.
- FREUND, Julien, *Sociologie de Marx Weber*, Paris, PUF, 1968, 256 p.
- _____, « Le Polythéisme chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, 1986, pp. 51-61.
- _____, *L'Essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004, 867 p.
- FRIDRIKSDOTTIR, Johanna Katrin, *Les Femmes vikings, des femmes puissantes*, trad. de Laurent Cantagrel, Paris, Autrement, 2020, 411 p.
- FROMM, Erich, *Marx's Concept of Man*, 1961, <https://www.marxists.org/archive/fromm/works/1961/man/index.htm>

FUKUYAMA, Francis, « La Fin de l'histoire ? », *Commentaire*, trad. de Paul Alexandre, 1989, pp. 457-469.

_____, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. de Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1992, 451 p.

FURET, François, *Le Passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont, coll. « Le Livre de Poche », 1995, 825 p.

_____, *La Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2007, 1056 p.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie, *Conflit civil et liberté*, Paris, Honoré Champion, 2004, 239 p.

GAUCHET, Marcel, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1985, 464 p.

_____, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002, 385 p.

_____, *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2010, 4 vol.

GAUTHIER, François, « Enjeux d'une théorie de la religion au-delà du mirage girardien. Réflexion critique sur *Le Symbolique et le sacré* de Camille Tarot », *Revue du MAUSS*, 2008, pp. 495-533.

GAY, Peter, *The Enlightenment. An Interpretation*, New York, Norton, 1977, 2 vol.

_____, *Le Suicide d'une république*, trad. de Jean-François Sené, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993, 268 p.

GENTILE, Emilio, *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétations*, trad. de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2004, 528 p.

_____, « Political Religion: A Concept and Its Critics – A Critical Survey », *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, n° 1, pp. 19-32.

GEREMEK, Bronislaw, *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Paris, Gallimard, coll. « Archives », 1980, 240 p.

GILLETTE, Douglas and Robert MOORE, *King, Warrior, Magician, Lover*, New York, HarperCollins, 1990, 159 p.

GINZBURG, Carlo, *Mythes, emblèmes, traces*, trad. de Martin Rueff, Paris, Verdier, 1989, 376 p.

GIRARD, René, *La Violence et le sacré*, Paris, Pluriel, 2010, 486 p.

GLIOZZI, Giuliano, *Adam et le Nouveau Monde : la naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales*, trad. de Pascal Gabellone, France, Théétète, 2000, 542 p.

GLOVER, Edward, *Freud ou Jung ?*, trad. de Lucy Jones, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 160 p.

GLUCKSMANN, André, *La Cuisinière et le mangeur d'hommes*, Paris, Seuil, coll. « Points politique », 1975, 219 p.

GLOVER, Robert A., *No more Mr. Nice Guy*, Philadelphia, Running Press, 2003, 208 p.

GONTIER, Thierry, « Blumenberg : Les Origines de la modernité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1, 2012, pp. 3-13.

_____, « Entre revendication de sécularisme et “théorème de sécularisation”. Le statut de la modernité philosophique », *Éthique, politique, religions*, 2013, pp. 65-86.

GONTIER, Thierry (dir.), *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, 174 p.

GOULD, Stephen J., *Darwin et les grandes énigmes de la vie*, trad. de Daniel Lemoine, Pygmalion, 1979, 308 p.

GOULD, Stephen J. et Richard C. LEWONTIN, « The Spandrel of San Marco and the Panglossian Paradigm : A Critique of the Adaptationist Programme », *Proceedings of the Royal Society of London*, 1979, vol. 205, pp. 581-598.

GOULEMOT, Jean Marie, *Discours, révolutions et histoire*, Paris, Union générale, 1975, 510 p.

_____, *Pour l'amour de Staline*, Paris, CNRS, 2009, 378 p.

GRAEBER, David, *The Utopia of Rules*, Londres, Melville House, 2016, 261 p.

GRENIER, Jean, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1938, 201 p.

GREEN, Karen and Nicholas ROFFEY, « Women, Hegel, and Recognition in *The Second Sex* », *Hypatia*, vol. 25, n° 2, pp. 376-393.

GRIMAL, Pierre, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, 503 p.

GUENIFFEY, Patrice, *La Politique de la Terreur*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2000, 376 p.

GUÉNON, René, *Le Roi du monde*, Paris, Gallimard, coll. « Tradition », 1958, 98 p.

GUÉRIN, Jeanyves, *Albert Camus*, Paris, Honoré Champion, 2013, 388 p.

GUEX, Germaine, *Le Syndrome d'abandon*, Presses Universitaires de France, 1973, 145 p.

GUIHEUX, Gilles, *La République populaire de Chine*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », 2018, 460 p.

HABERMAS, Jürgen, *La Technique et la science comme « idéologie »*, trad. de Jean-René Ladmiral, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1973, 211 p.

_____, *Connaissance et intérêt*, trad. de Gérard Cléménçon, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978, 386 p.

_____, « Modernity versus Postmodernity », *New German Critique*, trad. de Seyla Ben-Habib, 1981, pp. 3-14.

_____, « The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading *Dialectic of Enlightenment* », *New German Critique*, trad. de Seyla Ben-Habib, 1982, pp. 13-30.

_____, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. de Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983, 484 p.

_____, « Modernity – An Incomplete Project », trad. de Seyla Ben-Habib, <http://course.sdu.edu.cn/G2S/eWebEditor/uploadfile/20140304193156005.pdf>

HAFKESBRINK, Hanna, *Unknown Germany*, New Haven, Yale University Press, 1948, 164 p.

HAHN, Adelaide E., « Pietas versus Violentia in the *Aeneid* », *The Classical Weekly*, vol. 25, 1931, pp. 9-13.

HAGEMANN, Karen, « Of “Manly valour” and “German Honour” : Nation, War, and Masculinity in the Age of the Prussian Uprising against Napoleon », *Central European History*, vol. 30, n° 2, 1997, pp. 187-220.

_____, « ‘Heroic Virgins’ and ‘Bellicose Amazons’: Armed Women, the Gender Order and the German Public during and after the Anti-Napoleonic Wars », *European History Quarterly*, vol. 37, 2007, pp. 507-527.

HALÉVY, Élie, *L'Ère des tyrannies*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1938, 284 p.

HAMILTON, Alistar, *L'Illusion fasciste*, trad. de Magdelaine Paz, Paris, Gallimard, coll. « La Suite des temps », 1973, 333 p.

HAMON, Philippe, *Texte et idéologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, 227 p.

HANSEN, Beatrice, *Critique of Violence*, Londres, Routledge, 2000, 314 p.

HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, coll. « Points Histoire », 2002, 314 p.

HASSAN, Ihab, « The Culture of Postmodernism », *Theory Culture & Society*, vol. 2, n° 3, 1985, pp. 119-131.

HAUKE, Christopher, *Jung and the Postmodern. The Interpretation of Realites*, New York, Routledge, 2000, 324 p.

HAYEK, Friedrich A., *La Route de la servitude*, trad. de G. Blumberg, Paris, PUF, 1985, 260 p.

HEDGES, Chris, *L'Empire de l'illusion*, trad. de Nicolas Calvé, Montréal, Lux, 2012, 268 p.

_____, *La Guerre est une force qui nous octroie du sens*, trad. de Nancy Huston, Paris, Acte Sud, 2016 [2002], 223p.

HEINICH, Nathalie, *L'Élite artiste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005, 501 p.

HERF, Jeffrey, *Reactionary Modernism*, New York, Cambridge University Press, 1984, 251 p.

HERMAN, Edward S. and David PETERSON, *Reality Denial*, ColdType, 2012, 146 p.

HEURTEBISE, Jean-Yves, *Orientalisme, occidentalisme et universalisme*, Paris, MA, 2020, 328 p.

HIRSCHMAN, Albert O., *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, 197 p.

_____, *Les Passions et les intérêts*, trad. de Pierre Andler, Paris, Quadrige/PUF, 1997, 135 p.

HOFSTADTER, Richard, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, New York, Alfred A. Knopf, 1966, 315 p.

HOLMAN, Christopher, « Pierre Clastres as comparative political theorist: The democratic potential of the new political anthropology », *European Journal of Political Theory*, 2021, vol. 20, pp. 67-94.

HORN, Eva and Joel GOLB, « Work on Charisma : Writing Hitler's Biography », *New German Critique*, 2011, pp. 95-114.

HUBBARD, Thomas K. (dir.), *A Companion to Greek and Roman sexualities*, Wiley-Blackwell, 2014, 680 p.

HUNG, Ho-Fung, « Orientalist Knowledge and Social Theories : China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900 », *Sociological Theory*, vol. 21, n° 3 2003, pp. 254-280.

HUNTINGTON, Samuel P., « The Change to Change: Modernization, Development, and Politics », *Comparative Politics*, vol. 3, 1971, pp. 283-322.

JÄCKEL, Eberhard, *Hitler idéologue*, trad. de Jacques Chavy, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1995, 182 p.

JAUME, Lucien, « Carl Schmitt, la politique de l'inimitié », *History of Political Thought*, vol. 25, 2004, pp. 536-549.

JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, trad. de Claude Maillard, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978, 333 p.

_____, *Pour une herméneutique littéraire*, trad. de Maurice Jacob, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2017, 417 p.

JENNY, Laurent, *Je suis la révolution*, Paris, Belin, 2008, 222 p.

JIEUN, Shi, *Le Flaneur postmoderne*, Paris, CNRS, 2014, 268 p.

JOST, John T., « The End of the End of Ideology », *American Psychologist*, vol. 61, n° 7, pp. 651-670.

JUNG, Carl, *Un Mythe Moderne*, trad. de Roland Cahen, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1961, 313 p.

_____, *L'Homme à la découverte de son âme*, trad. de Roland Cahen, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1962, 348 p.

_____, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, trad. de Roland Cahen, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1964, 290 p.

_____, *Réponse à Job*, trad. de Roland Cahen, Paris, Buchet/Chastel, 1964, 297 p.

_____, *La Guérison psychologique*, trad. de Roland Cahen, Genève, 1970, Librairie de l'Université, 343 p.

_____, *Types psychologiques*, trad. d'Yves Le Lay, Genève, Georg & Cie, 1977, 507 p.

_____, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, trad. d'Yves Le Lay, Genève, Georg & Cie, 1983, 770 p.

JUNG, Carl et Charles KÉRENYI, *Introduction à l'essence de la mythologie*, trad. de H. E. Del Medico, Paris, Payot, 1974, 252 p.

KANTOROWICZ, Ernst, *Œuvres*, trad. de Jean-Philippe et Nicole Genet et Albert Kohn, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2000, 1370 p.

KARA, Karel, « On the Marxist Theory of War and Peace », *Journal of Peace Research*, 1968, vol. 5, n° 2, pp. 1-27.

KEEGEN, John, *The Face of Battle*, Lowe & Brydone, 1976, 352 p.

KENDI, Ibram X., *Racisme. Une autre histoire de l'Amérique*, trad. de Thomas Chaumont, Paris, Aliso, 2021, 810 p.

KERSHAW, Ian, *Hitler*, trad. de Jacqueline Carnaud et Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 1995, 413 p.

KERVÉGAN, Jean-François, *Que Faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2011, 328 p.

KESSELMAN, Mark, « Order or Movement ? The Literature of Political Development as Ideology », *World Politics*, vol. 26, 1973, pp. 139-154.

KIRKPATRICK, Jeane J., *Dictatorships and Double Standards*, New York, Simon and Schuster, 1982, 270 p.

KLEIN, Naomi, *The Shock Doctrine*, Vintage Canada 2008, 662 p.

KLIMIS, Sophie, *Archéologie du sujet tragique*, Paris, Kimé, 2003, 488 p.

SWART, Koenraad W., « “Individualism” in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860) », *Journal of the History of Idea*, 1962, pp. 77-90.

KOJÈVE, Alexandre, *La Notion d'autorité*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2004, 204 p.

KOLAKOWSKI, Leszek, « Où sont les barbares ? Les illusions de l'universalisme culturel », *Commentaire*, trad. d'Isabelle Hausser, 1980, n° 11, pp. 363-373.

_____, « L'École de Francfort et la “Théorie critique” », *Commentaire*, trad. d'Isabelle Hausser, n° 161, 2018, pp. 139-150.

_____, « À propos d'Erich Fromm et de Jürgen Habermas », *Commentaire*, trad. d'Isabelle Hausser, vol. 3, n° 163, 2018, pp. 647-656.

KONDRATIEVA, Tamara, « Le Pouvoir du précédent dans l'histoire : l'impact de la Révolution Française en Russie », *Revue des études slaves*, vol. 61, 1989, pp. 201-215.

KRAUSE, Jonathan, « Ferdinand Foch and the Scientific Battle », *RUSI Journal*, 2014, pp. 66-74.

LACLAU, Ernesto, *La Guerre des identités*, trad. de Claude Orsini, Paris, La Découverte, 2000, 144 p.

_____, *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2005, 288 p.

_____, *The Rhetorical Foundations of Society*, Londres, Verso, 2014, 229 p.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe et Jean-Luc NANCY, *Le Mythe nazi*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991, 77 p.

LAMBIER, Joshua, « The Organismic State Against Itself : Schelling, Hegel and the Life of the Right », *European Romantic Review*, vol. 19, n° 2, 2008, pp. 131-137.

LASCH, Christopher, *La Culture du narcissisme*, trad. de Michel L. Landa, Paris, Flammarion, 2006, 332 p.

LARIVAILLE, Paul, « L'Analyse (morpho)logique du récit », *Poétique*, n° 19, 1974, pp. 368-388.

LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991, 211 p.

LAUTH, Reinhard, « Le véritable enjeu des *Discours à la nation allemande* de Fichte », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1991, pp. 249-273.

LAVAL, Christian, *L'Homme économique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2007, 396 p.

LAWLOR, Leonard, « La Passion noire ou le rêve d'une amitié inusable dans *Politiques de l'amitié* de Derrida », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2016, pp. 165-173.

LE BIDOIS, G., *L'Honneur au miroir de nos lettres*, Paris, Garnier, 1921, 396 p.

LEED, Eric J., « Class and Disillusionment in World War I », *The Journal of Modern History*, vol. 50, 1978, pp. 680-699.

LEFEBVRE, Laurie, *Le Mythe Néron. La fabrique d'un monstre dans la littérature antique*, France, Presses Universitaires du Septentrion, 2017, 363 p.

LEFORT, Claude, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1979, 377 p.

_____, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, 331 p.

_____, *Le Travail à l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986, 780 p.

_____, « L'Aliénation comme concept sociologique », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 101, 1996, pp. 195-214.

LE GOFF, Alice, *Introduction à Thorstein Veblen*, Paris, La Découverte, 2019, 123 p.

LEPENIES, Wolf, *Qu'est-ce qu'un intellectuel européen ?*, éd. de Dominique Séglaard, Paris, Seuil, 2007, 440 p.

LESHAN, Lawrence, « Assumptions about War and Nature of Man », *Journal of Death and Dying*, vol. 1, 1970, pp. 17-21.

LEVI, Jean, *Les Fonctionnaires divins*, Paris, Seuil, 1989, 307 p.

LEVI, Primo, *The Drowned and the Saved*, trad. de Raymond Rosenthal, New York, Vintage Books, 1988, 202 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, 348 p.

- _____, « Un autre regard », *L'Homme*, vol. 33, 1993, pp. 7-11.
- _____, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Quadrige, 2017, 135 p.
- LÉVY-BRUHL, Henri, *Sociologie du droit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, 127 p.
- LEWIS, Bernard, *Les Assassins*, trad. d'Anick Pélissier, Paris, Édition Complexe, 2001, 208 p.
- LEWONTIN, Richard C., « The Evolution of Cognition : Questions We will Never Answer » dans D. Scarborough et S. Sternberg (dir.), *Methods, Modes, and Conceptual Issues*, 1998, vol. 4, pp. 106-132.
- LIPOVETSKY, Gilles *Le Crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1992, 366 p.
- _____, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1993 [1983], 328 p.
- _____, *Le Bonheur paradoxal*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2006, 466 p.
- LIPSET, Seymour Martin et Earl RABB, *The Politics of Unreason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, 581 p.
- LIPSET, Seymour Martin, « Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy », *The American Political Science Review*, vol. 53, 1959, pp. 69-105.
- _____, « The Social Requisites of Democracy Revisited : 1993 Presidential Address », *American Sociological Review*, vol. 59, n° 1, 1994, pp. 1-22.
- LISTA, Giovanni, *Qu'est-ce que le futurisme ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2015, 1164 p.
- LONGERICH, Peter, *Himmler*, trad. de Raymond Clarinard, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2013, 2 vol.
- LORAND, Ruth, « Bergson's Concept of Art », *British Journal of Aesthetics*, vol. 39, n° 4, 1999, pp. 400-415.
- LORAUX, Nicole, « Mourir devant Troie pour Athènes. De la gloire du héros à l'idée de la cité », *Social Science Information*, vol. 17, 1978, pp. 801-817.
- _____, « Le Lit, la guerre », *L'Homme*, 1981, pp. 37-67.
- LÖWITH, Karl, *De Hegel à Nietzsche*, trad. de Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1969, 467 p.
- _____, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. de Marie-Christine Chailiot-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 2002, 285 p.
- LUCKMANN, Thomas, « Moral Communication in Modern Societies », *Human Studies*, vol. 25, n° 1, 2002, pp. 19-32.
- _____, « Rétrécissement de la transcendance, diffusion du religieux ? », *Archives de sciences sociales des religions*, trad. de Mireille Dietschi, 2014, pp. 31-46.

- LYOTARD, Jean-François, *La Condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, 109 p.
- M. BLAU, Peter (dir.), *Bureaucracy in Modern Society*, New York, Random House, 1971, 173 p.
- MACFIE, Alexander Lyon, « Representations of Lawrence of Arabia », *Journal of Postcolonial Writing*, vol. 43, 2007, pp. 77-87.
- MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007, 286 p.
- MADOUAS, Y., « Joseph de Maistre et la guerre », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1972, pp. 20-55.
- MAFFESOLI, Michel, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Paris, CNRS édition, 2009, 212 p.
- MAIER, Hans, « Political Religion : a Concept and its Limitations », *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 8, 2007, pp. 5-16.
- MANENT, Pierre, *Les Libéraux*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2001, 891 p.
- _____, *Naissance de la politique moderne*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2007, 284 p.
- MANN, Patrice, « La Genèse de l'État moderne : Max Weber revisité », *Revue française de sociologie*, vol. 41, 2000, pp. 331-344.
- MANSFIELD, Harvey C., *Manliness*, New Haven, Yale University Press, 2006, 289 p.
- MARCUSE, Herbert, *Éros et civilisation*, trad. de J.-G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Éditions de Minuit, 1963, 250 p.
- _____, *L'Homme unidimensionnel*, trad. de Monique Wittig, Paris, Éditions de Minuit, 1968, 312 p.
- _____, *Contre-révolution et révolte*, trad. de Didier Coste, Paris, Seuil, 1973, 167 p.
- MARTINEZ-GROS, Gabriel, *Brève Histoire des empires*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoires », 2014, 216 p.
- MARTUCCELLI, Danilo, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2002, 712 p.
- _____, « Figures de la domination », *Revue Française de Sociologie*, Paris, vol. 45, 2004, pp. 469-497.
- MATONTI, Frédérique, « La méthode skinnerienne ou ce que l'histoire nous apprend sur le concept de liberté », *Raisons politiques*, 2011, n° 43, pp. 133-150.
- MAUSS, Marcel, *Essai sur le don*, Paris, PUF, 2012, 241 p.
- MAZEL, Florian, *Féodalités*, Paris, Belin, 2010, 783 p.
- MAZURIC, Claude, *L'Histoire de la révolution française et la pensée marxiste*, Paris, PUF, 2009, 194 p.
- MAZZARINO, Santo, *La Fin du monde antique*, trad. d'André Charpentier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1973, 210 p.

- MBEMBE, Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2015, 267 p.
- MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, coll. « Folio actuel », 1985, 162 p.
- MENDELBERG, Tali, « The Deliberative Citizen. Theory and Evidence », *Research in Micropolitics*, 2002, n° 6, pp. 151-192.
- MER, Jacqueline, *Le Parti de Maurice Thorez ou le bonheur communiste français*, Paris, Payot, 1977, 241 p.
- MERTON, Robert K., « Bureaucratic Structure and Personality », *Social Forces*, 1940, vol. 18, pp. 560-568.
- MICHÉA, Jean-Claude, *L'Empire du moindre mal*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais » 2021, 205 p.
- MILLET, Kate, *Sexual Politics. La politique du mâle*, trad. d'Elisabeth Gille, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 2007, 522 p.
- MILOSZ, Czeslaw, *Empereur de la terre*, trad. de Laurence Dryève, Paris, Fayard, 1987, 315 p.
- MISHRA, Pankaj, *L'Âge de la colère. Une histoire du présent*, trad. de Dominique Vitalyos, Paris, Zulma, 2019, 459 p.
- MONOD, Jean-Claude, *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, Paris, La Découverte, 2007, 191 p.
- _____, *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie ?*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2017, 313 p.
- MOSHE, Lewin, *La Formation du système soviétique*, trad. de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1987, 532 p.
- MOSS LACHMANN, George, *De la Grande Guerre au totalitarisme*, trad. d'Édith Magyar, Paris, Fayard, 2015, 296 p.
- MUCHEMBLED, Robert, *Une histoire de la violence*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 2008, 487 p.
- MUELLER, Fernand-Lucien., *L'Irrationalisme contemporain*, Paris, Payot, 1970, 153 p.
- MÜLLER, Jan-Werner, *Carl Schmitt, un esprit dangereux*, Paris, Armand Colin, 2007, 400 p.
- MUNESUKE, Mita, *L'Enfer du regard*, trad. de Yatabe Kazuhiko et Claire-Ariko Brisset, Paris, CNRS Éditions, 2023, 157 p.
- NAIMARK, Norman, *Stalin's Genocides*, Princeton, Princeton University Press, 2010, 163 p.
- NYE, Joseph S., *Soft Power*, New York, PublicAffairs, 2021, 191 p.
- ORTEGA Y GRASSET, José, *La Révolte des masses*, trad. de Louis Parrot, Paris, Stock, 1961, 250 p.
- OTIS, Brooks, *Virgil. A Study in Civilized Poetry*, Oxford, Clarendon Press, 1963, 436 p.
- OZOUF, Mona, *De Révolution en République*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2015, 1363 p.

PAULES, Xavier, *La République Chinoise*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », 2019, 412 p.

PARSONS, Talcott, « Evolutionary Universals in Society », *American Sociological Review*, vol. 29, n° 3, 1964, pp. 339-357.

PEI, Minxin, « How will China democratize? », *Journal of Democracy*, vol. 18, n° 3, 2007, pp. 53-57.

PIERANDREA, Amato, *La Révolte*, trad. de Luca Salza, France, Lignes, 2011, 109 p.

PINKER, Steven, *The Better Angels of our Nature*, Penguin, 2011, 802 p.

_____, *Enlightenment Now*, New York, Viking, 2018, 556 p.

POCOCK, J.G.A., *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, 1975, 602 p.

_____, « Afterword: The Machiavellian Moment: A Very Short Retrospect and Re-Introduction », *History of European Ideas*, vol. 43, 2017, pp. 215-221.

POLANYI, Karl, *La Grande Transformation*, trad. de Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983 [1944], 467 p.

POLIAKOV, Léon, *Le Mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, 354 p.

POPOVIC, Pierre, *La Contradiction du poème : poésie et discours social au Québec de 1948 à 1953*, Québec, Éditions Balzac, 1992, 455 p.

_____, *Imaginaire social et folie littéraire. Le second Empire de Paulin Gagne*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2008, 377 p.

_____, « La Sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *Pratiques*, n° 151/152, décembre 2011, pp. 7-38.

_____, *La Mélancolie des Misérables*, Montréal, Le Quartanier, coll. « Erres Essais », 2013, 310 p.

PRAZ, Mario, *La Chair, la mort et le diable dans la littérature du XIX^e siècle*, trad. de Constance Thompson Pasquali, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1977, 492 p.

PRENDERGAST, Christopher, « The Impact of Fustel de Coulanges' "La Cité Antique" on Durkheim's Theories of Social Morphology and Social Solidarity », *Humboldt Journal of Social Relations*, vol. 11, pp. 53-73.

PRÉVOST, Maxime, *L'Aventure extérieure. Alexandre Dumas. Mythographe et mythologue*, Paris, Honoré Champion, coll. « Romantisme et modernité », 2018, 284 p.

PRZEWORSKI, Adam and Fernando LIMONGI, « Modernization : Theories and Facts », *World Politics*, vol. 49, 1997, pp. 155-183.

QUINONES, Ricardo J., *Mapping Literary Modernism*, Princeton University Press, 1985, 303 p.

RANCIÈRE, Jacques, *Aux Bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1998, 262 p.

RANK, Otto, *Le Mythe de la naissance du héros*, Paris, Payot, 1983, 343 p.

- RAPHAEL, Freddy, « Werner Sombart et Max Weber », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 1988.
- REGOUT, Robert H. W., *La Doctrine de la guerre juste*, Paris, A. Pedone, 1934, 342 p.
- RENAUT, Alain, *La Fin de l'autorité*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2004, 266 p.
- RICOEUR, PAUL, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1967, 408 p.
- _____, *L'Idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1997, 410 p.
- _____, « Le Yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète », *Autres Temps*, 2003, n° 76-77, 2003, pp. 37-50.
- RIEFF, Philip, *The Triumph of the Therapeutic*, Londres, Penguin, 1966, 237 p.
- RIESMAN David with GLAZER, Nathan and DENNY Reuel, *The Lonely Crowd*, Yale University Press, 1973, 315 p.
- RIST, Gilbert, *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 2001, 443 p.
- RITTER, Gerhard, *The Sword and the Scepter. The Problem of Militarism in Germany*, trad. d'Heinz Norden, University of Miami Press, 1969 [1954], 5 vol.
- RIVIÈRE, Claude, « Mythes modernes au cœur de l'idéologie », *Cahier Internationaux de Sociologie*, vol. 90, 1991, pp. 5-24.
- ROBIN, Régine, *Le Réalisme socialiste : une esthétique impossible*, Paris, Payot, 1986, 347 p.
- _____, « Pour une socio-poétique de l'imaginaire social », dans Jacques Neef et Marie-Claire Ropars (dir.), *La Politique du texte. Enjeux sociocritiques*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992, pp. 95-121.
- ROGOZINSKI, Jacob, « Coup de sonde : Françoise Proust et l'éloge de la résistance », *Esprit*, n° 251, 1999, pp. 287-293.
- ROWEN, Henry S., « The Short March: China's Road to Democracy », *The National Interest*, 1996, pp. 61-70.
- _____, « When will the Chinese people be free? », *Journal of Democracy*, vol. 18, n° 3, 2007, pp. 38-52.
- RUBEL, Maximilien, *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot & Rivages, 2000, 543 p.
- SAID W., Edward, *L'Orientalisme*, trad. de Catherine Malamoud, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2005, 579 p.
- SANCHEZ, Pascal, *La Rationalité des croyances magiques*, Paris, Pocket, 2017, 664 p.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, 676 p.
- _____, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986 [1960], 164 p.

SAWICKI, Frédéric, « A. Jouanna, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne*, et E. Schalk, *L'épée et le sang. Une histoire du concept de noblesse* », *Politix*, vol. 10, 1997, pp. 170-177.

SCHELLER, Max, *Le Saint, le génie, le héros*, trad. d'Émile Marmy Paris, Emmanuel Vitte, 1958, 132 p.

_____, *L'Homme du ressentiment*, trad. non signée, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1958, 190 p.

SCHMITT, Carl, *La Notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, trad. de Marie-Louise Steinhauser, Flammarion, coll. « Champs essais », 1992, 320 p.

_____, *La Dictature*, trad. de Mira Köller et Dominique Ségler, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2000, 427 p.

_____, *Légalité et légitimité*, trad. de Christian Roy et Augustin Simard, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2012, 149 p.

_____, *Les Trois Types de pensée juridique*, éd. de Dominique Ségler, Paris, Quadrige, 2015, 163 p.

SCHWARTZ, A., « The Paranoid-Depressive Existential Continuum », *Psychiatric quarterly*, vol. 38, 1964, pp. 690-706.

SCHUMPETER, Joseph A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, HarperCollins, 2008, 431 p.

SCOTT, James C., *Domination and the Arts of Resistance*, Londres, Yale University Press, 1990, 251 p.

_____, *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, trad. de Nicolas Guilhot, Frédéric Joly et Olivier Ruchet, Paris, Seuil, 2013, 529 p.

_____, *Petit éloge de l'anarchisme*, trad. de Patrick Cadorette et Miriam Heap-Lalonde, Montréal, Lux, 2013, 233 p.

SCUBLA, Lucien, « Les Hommes peuvent-ils se passer de toute religion ? », *Revue du MAUSS*, 2003, pp. 90-117.

_____, « Le Sacrifice a-t-il une fonction sociale ? », *Pardès*, 2005, pp. 143-159.

_____, « Sur une lacune de la théorie mimétique : l'absence du politique dans le système girardien », *Cités*, 2013, pp. 107-137.

_____, « Fuir vers une terre sans mal et sans violence ? », *Revue du MAUSS*, 2020, pp. 171-197.

SÉGUY, Jean, « Rationalisation, modernité et avenir de la religion Chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, 1986, pp. 127-138.

SEIDENGART, Jean, « Hans Blumenberg, lecteur et interprète de l'œuvre de Copernic », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2012, pp. 15-33.

SENELLART, Michel, *Machiavélisme et raison d'Etat*, Paris, PUF, 1989, 124 p.

_____, *Les Arts de gouverner*, Paris, Seuil, 1995, 312 p.

SHAYEGAN, Daryush, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?*, Paris, Les Presses d'Aujourd'hui, 1982, 259 p.

SIMMEL, Georg, *Philosophie de l'argent*, trad. d'Alain Deneault, Paris, Allia, 2019, 77 p.

_____, *Philosophie de la mode*, trad. d'Arthur Lochmann, Paris, Allia, 2020, 58 p.

SIMMONS, Dana, « The Weight of the Moment: J.G.A. Pocock's Politics of History », *History of European Ideas*, vol. 38, n° 2, pp. 288-306.

SIMON, Marcel, *Hercule et le christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1955, 202 p.

SIRONNEAU, Jean-Pierre, « Eschatologie et décadence dans les "religions politiques" », *Cahiers Figures*, n° 1, pp. 87-105.

_____, *Métamorphoses du mythe et de la croyance*, trad. de Monique Aymard, Christian Paoloni, Elsa Bonan et Martine Sancini-Vignet, Paris, L'Harmattan, 2000, 283 p.

_____, *Contributions à une herméneutique du mythe*, Paris, L'Harmattan, 2019, 185 p.

SKORNICKI, Arnault et Jérôme TOURNADRE, *La Nouvelle Histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2015, 123 p.

SOFSKY, Wolfgang, *Traité de la violence*, trad. de Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998, 224 p.

SOUCHOU, Yao, *Confucian Capitalism: Discourse, Practice and the Myth of Chinese Enterprise*, Routledge Curzon, 2002, 186 p.

SOWELL, Thomas, *Intellectuals and society*, New York, 2011, 669 p.

STEINER, Philippe, « Pareto et Weber. Action logique, rationnelle et incertitude », *Travaux de Sciences sociales*, 2003, pp. 229-246.

_____, *La Sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte, 2018, 127 p.

STERNHELL, Zeev, *Les Anti-Lumières. Une tradition du XVIII^e siècle à la guerre froide*. Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2010, 942 p.

_____, *Ni Gauche ni droite*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2011, 1075 p.

_____, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Pluriel, 2016, 428 p.

STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, trad. de Monique Nathan et Éric Dampierre, Paris, Garnier-Flammarion, 1986, 319 p.

_____, *Nihilisme et politique*, trad. d'Olivier Sedeyn, Paris, Bibliothèque Rivages, 2001, 142 p.

SUMPF, Alexandre, *De Lénine à Gagarine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2013, 944 p.

SULLIVAN, Francis A., « The Spiritual of Virgil's Aeneas », *The American Journal of Philology*, vol. 80, 1959, pp. 150-161.

SUROWIECKI, James, *La Sagesse des foules*, trad. d'Elen Riot, Paris, JC Lattès, 2008, 384 p.

SURYA, Michel, « La Puissance, les riches et la charité », *Lignes*, 1993, pp. 18-33.

- TAGUIEFF, Pierre-André, *L'Effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000, 483 p.
- _____, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Mille et Une Nuits, 2001, 202 p.
- _____, *La Foire aux illuminés : ésotérisme, théorie du complot, extrémisme*, Paris, Mille et Une Nuits, 2005, 612 p.
- _____, *L'Émancipation promise*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2019, 342 p.
- _____, *Hitler, les Protocoles des Sages de Sion et Mein Kampf*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020, 252 p.
- TAROT, Camille, *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008, 911 p.
- _____, « Religion, faut-il avoir peur de qui et de quoi ? », *Revue du MAUSS*, 2008, <http://www.journaldumauss.net/?Religion-faut-il-avoir-peur-de-qui>
- TASCA, Angelo, *Naissance du fascisme*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003, 501 p.
- TAYLOR, Charles, *Les Sources du moi*, trad. de Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1989, 712 p.
- _____, *The Ethic of authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, 142 p.
- _____, *L'Âge séculier*, trad. de Patrick Savidan, Montréal, Boréal, 2011, 1344 p.
- TCHAKOTINE, Serge, *Le Viol des foules par la propagande politique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, 616 p.
- THIESSE, Anne-Marie, *La Création des identités nationales : Europe XVIII^e -XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1999, 302 p.
- TOYNBEE, Arnold, *L'Histoire*, trad. de Jacques Potin et Pierre Buisseret, Elsevier Séquoia, 1978, 687 p.
- TULARD, Jean, *L'Anti-Napoléon*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2013, 343 p.
- TRAVERSO, Enzo, *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*. Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2001, 923 p.
- _____, *Le Passé : modes d'emploi*, Paris, La fabrique, 2005, 144 p.
- TRIGGER, Bruce, *The Children of Aataentsic : a history of the Huron People to 1660*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1987 [1976], 960 p.
- VALADE, Bernard, « L'Idée de décadence », *Cahiers Internationaux de sociologie*, vol. 62, janvier 1977, pp. 75-88.
- VANDERLINDEN, Emile., « La Foi de Virgile », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1964, pp. 448-458.
- VEBLEN, Thorstein, *Théorie de la classe de loisir*, trad. de Louis Évrard, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1970, 278 p.

- VEYNE, Paul, *Le Pain et le cirque*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1976, 890 p.
- _____, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1978 [1971], 349 p.
- _____, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1983, 169 p.
- _____, *L'Empire gréco-romain*, Paris, Seuil, « Points Histoire », 2005, 1055 p.
- _____, *Quand notre Monde est devenu chrétien*, Paris, Albin Michel, coll. « Le Livre de Poche », 2007, 319 p.
- _____, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, coll. « Le Livre de Poche », 2008, 243 p.
- VINOLO, Stéphane, « Différer le mal : la logique du bouc émissaire », *Sens-Dessous*, 2011, pp. 56-66.
- VOEGELIN, Éric, « La Religion des modernes », *Commentaire*, trad. de Françoise Manent, 1988, n° 41, pp. 318-327.
- VOLPILHAC-AUGER, Catherine, « *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* », dans *Dictionnaire Montesquieu*, <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/article/1376399421/en/>
- VOVELLE, Michel, *Idéologies et mentalités*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 1982, 331 p.
- WADLINGTON, Will, « Otto Rank's Art », *The Humanistic psychologist*, vol. 29, 2001, pp. 280-311.
- WARD, Bruce K., *Dostoyevsky's Critique of the West*, Windsor, Wilfrid Laurier University Press, 1986, 202 p.
- WEBER, Max, *Le Savant et le politique*, trad. de Julien Freund, Paris, Plon, 1959, 222 p.
- _____, *Sociologie du droit*, trad. de Jacques Grosclaude, Paris, Quadrige, 1986, 316 p.
- _____, *Économie et société*, éd. de Jacques Chavy et Éric Dampierre, Paris, Plon, 1995, 2 vol.
- _____, *Sociologie des religions*, trad. de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, 545 p.
- _____, *Économie et société dans l'Antiquité. Les causes sociales du déclin de la civilisation antique*, trad. de Catherine Colliot-Thélène et F. Laroche, Paris, La Découverte, 2001, 407 p.
- _____, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2004, 608 p.
- _____, *Œuvres politiques (1895-1919)*, trad. d'Élisabeth Kauffmann, Jean-Philippe Mathieu et Marie-Ange Roy, Paris, Albin Michel, 2004, 560 p.
- _____, *La Ville*, trad. de Philippe Fritsch, Paris, Les Belles Lettres, 2013, 221 p.
- _____, *La Domination*, trad. d'Isabelle Kalinowski, Paris, La Découverte, 2015, 425 p.
- _____, *Concepts fondamentaux de sociologie*, trad. de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2016, 416 p.

_____, *Les Communautés*, trad. d'Élisabeth Kauffmann et Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2019, 316 p.

WEIL, Simone, *Œuvres*, éd. de Florence de Lussy, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, 1267 p.

WERTH, Nicolas, *Être communiste en URSS sous Staline*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2017, 352 p.

WIARDA, Howard J., « The Ethnocentrism of the Social Science Implication for Research and Policy », *The Review of Politics*, vol. 43, 1981, pp. 163-197.

WILSON, Bryan R., « The Return of the Sacred », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 18, 1979, pp. 268-280.

_____, « The Functions of Religion: A Reappraisal », *Religion*, 1988, pp. 199-216.

WITTIG, Monique, *La Pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018, 153 p.

YANG, DALI L., « China's Long March to Freedom », *Journal of Democracy*, vol. 18, n° 3, 2007, pp. 58-64.

ZAGANIARIS, Jean, « Réflexions sur une "intimité" : Joseph de Maistre et Carl Schmitt », *L'Homme et la Société*, 2001, pp. 147-167.

ZEITLIN, Froma I., « The Dynamics of Misogyny : Myth and Mythmaking in the Oresteia », *Arethusa*, vol. 11, 1978, pp. 149-184.

ZIMA V., Pierre, *Manuel de Sociocritique*, Paris, L'Harmattan, 2000, 274 p.

Dictionnaires

RAYNAUD, Philippe et Stéphane Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Quadrige, 2003, 892 p.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	p. ii
REMERCIEMENTS.....	p. iii
INTRODUCTION	
Introduction	p. 2
Problématique.....	p. 2
Méthode.....	p. 15
Plan d'ensemble.....	p. 16
Mise en garde.....	p. 20
 PREMIÈRE PARTIE : LA RÉVOLTE MODE D'EMPLOI	
Chapitre premier : Quelques raisons d'être malheureux.	
Introduction.....	p. 24
1. La modernité en question.....	p. 27
1.1 Lacunes et failles.....	p. 27
1.2 L'État et la civilisation.....	p. 30
1.3 Modernité, fin de l'histoire et nouvel impérialisme.....	p. 35
1.4 Le cas curieux de la Chine.....	p. 40
2. La modernité selon Baudelaire.....	p. 44
2.1 Entre répétitions et innovations.....	p. 44
2.2 Une modernité pour qui ?	p. 47
3. Modernité et rationalisation.....	p. 50
3.1 Entre rationalisation et intellectualisation.....	p. 50

3.2 Capitalisme et modernisation.....	p. 56
3.3 L'Occident et les autres.....	p. 61
4. Modernité individualisme et autonomie.....	p. 63
4.1 Un rôle pour le christianisme ?	p. 63
4.2 Modernité et sécularisation	p. 65
4.3 Démocratie et politique de l'autonomie.....	p. 69
4.4 Affirmation du moi et subjectivité.....	p. 74
5. Modernité et révolution scientifique.....	p. 78
5.1 Quelle rupture ?	p. 78
6. Brèves considérations intermédiaires.....	p. 81
6.1 Que retenir ?	p. 81
7. Le mal du siècle.....	p. 83
7.1 Amorces.....	p. 83
8. L'aliénation et Marx.....	p. 91
8.1 L'impossible résumé.....	p. 91
8.2 L'État.....	p. 92
8.3 Division du travail et fétichisme.....	p. 94
8.4 Travail et aliénation.....	p. 99
8.5 Propédeutique révolutionnaire.....	p. 101
8.6 La révolution.....	p. 102
8.7 Critiques.....	p. 106
9. L'aliénation et l'existentialisme français.....	p. 109
9.1 Liberté 101.....	p. 109
9.2 Complications.....	p. 113

9.3 La réconciliation selon Beauvoir.....	p. 118
9.4 Critiques.....	p. 121
10. L'aliénation et Freud.....	p. 127
10.1 Au commencement était le père.....	p. 127
10.2 Reprises et modifications.....	p. 130
10.3 Entre critiques et disciples.....	p. 135
10.4 Une pensée encore actuelle ?	p. 140
11. La domination bureaucratique et technique.....	p. 143
11.1 L'usurpation selon Marx et ses lecteurs.....	p. 143
11.2.1 Anatomie du monstre froid : premières données d'un problème.....	p. 150
11.2.2 Typologie, typologie, typologie.....	p. 152
11.3 Premières critiques.....	p. 157
11.4 Deuxièmes critiques.....	p. 159
11.5 L'horreur de la technique.....	p. 162
12. Et la postmodernité ?	p. 166
12.1 Quelle définition ?	p. 166
13. Conclusions partielles.....	p. 174
13.1 Refrains.....	p. 174

Chapitre 2 : La révolution et Ugolin

Introduction.....	p. 179
1. Lénine.....	p. 181
1.1 Les leçons de la Commune.....	p. 181
1.2 Théorie du léninisme (1)	p. 183

1.3 Théorie du léninisme (2)	p. 187
1.4 Théorie du léninisme (3)	p. 194
1.5 Histoire.....	p. 196
1.6 Et en littérature ?	p. 198
2. Staline.....	p. 201
2.1 Stalinisme (1)	p. 201
2.2 Stalinisme (2)	p. 209
2.3 Et en littérature ?	p. 213
3. Mao.....	p. 217
3.1 Quel genre de révolution ?	p. 217
3.2 La course vers le pouvoir.....	p. 221
3.3 Maoïsme (1)	p. 224
3.4 Maoïsme (2)	p. 227
3.5 Et en littérature ?	p. 229
4. Nationalisme et historicisme.....	p. 231
4.1 Par où commencer ?	p. 231
4.2 Contre la Révolution.....	p. 234
4.3 La nation.....	p. 238
4.4 Maurice Barrès.....	p. 241
5. Fascisme, corporatisme, prussianisme et étatisme	p. 245
5.1 Un programme.....	p. 245
5.2 La guerre.....	p. 248
5.3 La question sociale et le nouveau socialisme.....	p. 251
6. Le fantasme de l'unité et le nazisme.....	p. 255

6.1 Le primat de la race.....	p. 255
6.2 Élargissement et application du modèle.....	p. 262
6.3 Hitler.....	p. 265
6.4 Histoire.....	p. 271
6.5 Et en littérature ?	p. 276
7. Une parenthèse : le totalitarisme.....	p. 278
7.1 Éléments de comparaison.....	p. 278
7.2 Complications.....	p. 282
7.3.1 L'unité dans l'horreur.....	p. 284
7.3.2 Critiques.....	p. 289
7.4.1 Les antécédents historiques du totalitarisme.....	p. 291
7.4.2 Sur la causalité en histoire.....	p. 296
7.5 Le totalitarisme, un concept encore actuel ?	p. 299
8. Visages de l'horreur.....	p. 304
8.1 L'horreur au passé.....	p. 304
8.2 L'horreur au présent.....	p. 308
9. Conclusions partielles.....	p. 315
9.1 Clarifications.....	p. 315

Chapitre 3 : Violence et Histoire

Introduction.....	p. 319
1. Aperçus de Hegel.....	p. 320
1.1 Succédané de salut.....	p. 320
1.2 L'Histoire selon Hegel.....	p. 323

1.3 Confusions.....	p. 326
2. Marx.....	p. 328
2.1 Déjà-vu.....	p. 328
2.2 La méthode dialectique.....	p. 330
2.3 Bilan.....	p. 335
3. Engels.....	p. 336
3.1 Extension du domaine de la science.....	p. 336
4. Lénine.....	p. 340
4.1 Après la victoire.....	p. 340
4.2 Il faut renverser Marx sur sa tête.....	p. 342
5. Staline et Mao.....	p. 346
5.1 La dialectique du camarade Staline.....	p. 346
5.2 La dialectique du camarade Mao.....	p. 348
6. L'idéologie.....	p. 350
6.1 Une fatalité terminologique.....	p. 350
6.2.1 Idéologie et religion.....	p. 358
6.2.2 Idéologie et mythe.....	p. 359
6.2.3 Idéologie et religion séculière.....	p. 361
6.2.4 Idéologie et millénarisme.....	p. 363
6.3.1 Idéologie et croyance : la gnose et l'utopie.....	p. 365
6.3.2 Objections (1).....	p. 368
6.3.3 Objections (2).....	p. 371
7. Dangers de l'action.....	p. 373
7.1 Contre-histoire.....	p. 373

7.2.1 Portraits de révolutionnaires.....	p. 378
7.2.2 Les révolutionnaires et la justice.....	p. 387
7.3.1 La révolte et les antinomies de l'action (1).....	p. 391
7.3.2 La révolte et les antinomies de l'action (2).....	p. 394
8. Parenthèse.....	p. 398
8.1 Clarifications.....	p. 398
8.2.1 Contours d'une cible (1).....	p. 400
8.2.2 Contours d'une cible (2).....	p. 403
8.3 Distractions.....	p. 405
9. Promesses et illusions de l'intérêt.....	p. 409
9.1.1 Nouvelles fonctions de l'intérêt (1).....	p. 409
9.1.2 Nouvelles fonctions de l'intérêt (2).....	p. 413
9.2 Le commerce et la paix.....	p. 417
9.3 Société naturelle, société artificielle.....	p. 421
10. Apolitisme et vertu.....	p. 425
10.1 Danger du luxe.....	p. 425
10.2 <i>Big Brother</i> et ses ancêtres.....	p. 429
10.3 Nouvelles formes d'association.....	p. 434
11. Religion et ordre.....	p. 438
11.1 Ruse ou nécessité ?	p. 438
11.2 Dostoïevski.....	p. 445
12. Vivre et vaincre.....	p. 450
12.1 Du droit de conquête.....	p. 450
12.2 Le destin de l'Allemagne.....	p. 457

12.3 Pas de cas unique.....	p. 459
13. Dans la brousse.....	p. 461
13.1 Le goût de l'aventure.....	p. 461
13.2 Leçons de violence.....	p. 465
14. Violence révolutionnaire.....	p. 469
14.1 De l'autre côté.....	p. 469
14.2 Violence et justice.....	p. 474
15. Problèmes de la révolution.....	p. 476
15.1. Anciennes révolutions.....	p. 476
15.2 Souveraineté.....	p. 479
15.3 Éterniser le commencement.....	p. 482
16. La guerre sacrée.....	p. 488
16.1 La guerre est une fête.....	p. 488
16.2 Guerre et initiation.....	p. 492
17. La guerre maudite.....	p. 497
17.1 La Der des Ders.....	p. 497
17.2 Le soldat inconnu.....	p. 501
18. Conclusions partielles.....	p. 503
18.1 Clarifications.....	p. 503
Appendice : Guerre et religion.....	p. 507

Chapitre 4 : Révolte et barbarie

Introduction.....	p. 512
1. Splendeurs et misères de la science.....	p. 513

1.1 Promesses.....	p. 513
1.2 La poussière des livres.....	p. 515
1.3 Contre-attaque.....	p. 519
2. Le règne de la médiocrité.....	p. 522
2.1 Style et civilisation.....	p. 522
2.2 Le ressentiment.....	p. 525
2.3 Aperçus du surhomme.....	p. 531
3. Grandeur et histoire.....	p. 541
3.1 Les grands hommes.....	p. 541
3.2 Critiques du grand homme.....	p. 544
3.3 Surhomme et argent.....	p. 552
4. Résurgence du mythe.....	p. 561
4.1 Cycles et déclin.....	p. 561
4.2 L'Amor fati.....	p. 566
4.3 Mythe et pensée primitive.....	p. 569
4.4 Archétype et inconscient collectif.....	p. 576
5. Civilisation et barbarie.....	p. 587
5.1 Vague et répétitions.....	p. 587
5.2 Domestication et curialisation.....	p. 591
5.3 Éléments de barbarie (1).....	p. 595
5.4 Éléments de barbarie (2).....	p. 598
5.5 Une odeur de mort.....	p. 602
6. Lectures croisées et réécritures.....	p. 606
6.1 Une observation intéressante.....	p. 606

6.2 Épée et lettre.....	p. 608
6.3 L'honneur et la chevalerie.....	p. 611
6.4 Le guerrier.....	p. 616
6.5 Le roi.....	p. 622
6.6 Héros, fertilité et femelle.....	p. 630
6.7 Le cas Siegfried.....	p. 642
6.8 Le viking et la vaine gloire.....	p. 648
7. Conclusions partielles.....	p. 654
7.1 Clarifications.....	p. 654

Chapitre 5 : Révolte, art et engagement

Introduction.....	p. 658
1. Illusions.....	p. 658
1.1 Repères.....	p. 658
1.2 Critique des esthètes.....	p. 659
1.3 Critique des guides.....	p. 664
1.4 Les idiots et les idiots utiles.....	p. 675
1.5 Art et politique.....	p. 681
2. Espérances.....	p. 686
2.1 Décloisonner le pouvoir.....	p. 686
2.2 Contre-conduite et révolte.....	p. 694
2.3 Art et politique (2).....	p. 700
3. Conclusions partielles.....	p. 705
3.1 Compromis.....	p. 705

Appendice : Aperçus d'un fantôme.....	p. 706
Conclusion.....	p. 712
 DEUXIÈME PARTIE : CRÉATION	
<i>Néron</i>	p. 714
 TROISIÈME PARTIE : COMMENTAIRES	
Commentaires	
Introduction.....	p. 924
1. Figures de l'empereur et de l'empire.....	p. 925
2. Pièces de théâtre sur les empereurs.....	p. 929
3. Visages tragiques.....	p. 937
4. Romantisme noir.....	p. 942
5. Le poids de la couronne.....	p. 947
6. Drame et langage.....	p. 950
7. Grotesque et ludisme.....	p. 954
8. Paroles et spectacle.....	p. 956
 CONCLUSION.....	 p. 963
BIBLIOGRAPHIE.....	p. 968
TABLE DES MATIÈRES.....	p. 1019