

# Alain. de Benoist

Ce que penser veut dire



**PENSER AVEC  
GOETHE, HEIDEGGER,  
ROUSSEAU, SCHMITT,  
PÉGUY, ARENDT...**

éditions du  
**ROCHER**

Ce que penser veut dire

## Du même auteur

- Le courage est leur patrie* (en collab.), Action, Paris 1965.
- Avec ou sans Dieu* (en collab.), Beauchesne, Paris 1970.
- Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, Copernic, Paris 1977 (Grand Prix de l'Essai de l'Académie française 1978).
- Les idées à l'endroit*, Libres-Hallier, Paris 1979.
- Comment peut-on être païen ?*, Albin Michel, Paris 1981.
- Orientations pour des années décisives*, Labyrinthe, Paris 1982.
- Fêter Noël. Légendes et traditions*, Atlas, Paris 1982.
- Les traditions d'Europe*, Labyrinthe, Paris 1982.
- Démocratie : le problème*, Labyrinthe, Paris 1985.
- Europe, Tiers-monde, même combat*, Robert Laffont, Paris 1986.
- L'éclipse du sacré. Discours et réponses* (en collab.), Table ronde, Paris 1986.
- Le grain de sable. Jalons pour une fin de siècle*, Labyrinthe, Paris 1994.
- L'empire intérieur*, Fata Morgana, Saint-Clément 1995.
- Famille et société. Origines, histoire, actualité*, Labyrinthe, Paris 1996.
- Ernst Jünger. Une bio-bibliographie*, Guy Trédaniel, Paris 1997.
- Communisme et nazisme. 25 réflexions sur le totalitarisme au XX<sup>e</sup> siècle, 1917-1989*, Labyrinthe, Paris 1998.
- L'écume et les galets. 1991-1999 : dix ans d'actualité vue d'ailleurs*, Labyrinthe Paris 2000.
- Dernière année. Notes pour conclure le siècle*, L'Age d'Homme, Lausanne 2001.
- Critiques – Théoriques*, L'Age d'Homme, Lausanne 2003.
- Au-delà des droits de l'homme. Pour défendre les libertés*, Krisis, Paris 2004.
- Nous et les autres. Problématique de l'identité*, Krisis, Paris 2006.
- Jésus et ses frères, et autres écrits sur le christianisme, le paganisme et la religion*, AAAB, Paris 2006.
- Carl Schmitt actuel. « Guerre juste », terrorisme, état d'urgence, « "Nomos" de la Terre »*, Krisis, Paris 2007.
- Demain, la décroissance ! Penser l'écologie jusqu'au bout*, Edite, Paris 2007.
- Au temps des idéologies « à la mode »*, AAAB, Paris 2009.
- Dictionnaire des prénoms d'hier et d'aujourd'hui, d'ici et d'ailleurs*, Jean Picollec, Paris 2009.
- Cartouches. Les éditoriaux d'« Éléments » (1973-2010)*, AAAB, Paris 2010.

*Des animaux et des hommes. La place de l'homme dans la nature*, Alexipharmaque, Billère 2010.

*Au bord du gouffre. La faillite annoncée du système de l'argent*, Krisis, Paris 2011.

*Mémoire vive. Entretiens avec François Bousquet*, Bernard de Fallois, Paris 2012.

*Edouard Berth ou le socialisme héroïque. Sorel – Maurras – Lénine*, Pardès, Grez-s/Loing 2013.

*Les démons du bien. Du nouvel ordre moral à l'idéologie du genre*, Pierre-Guillaume de Roux, Paris 2013.

*Non à la théorie du genre !*, Mordicus, Paris 2014.

*Quatre figures de la Révolution Conservatrice allemande. Werner Sombart – Arthur Moeller van den Bruck – Ernst Niekisch – Oswald Spengler*, AAAB, Paris 2014.

*Le Traité transatlantique et autres menaces*, Pierre-Guillaume de Roux, Paris 2015.

*Bibliographie internationale de l'œuvre de Louis-Ferdinand Céline*, Pierre-Guillaume de Roux, Paris 2015.

*Survivre à la pensée unique ou l'actualité en questions. Entretiens avec Nicolas Gauthier*, Krisis, Paris 2015.

*Au fil du temps. Les Ephémérides d'« Éléments »*, AAAB, Paris 2015.

*Le moment populiste. Droite-gauche, c'est fini !*, Pierre-Guillaume de Roux, Paris 2017.

**Alain de Benoist**

**Ce que penser veut dire**

Penser avec Goethe, Heidegger,  
Rousseau, Schmitt, Péguy, Arendt...

éditions du  
**ROCHER**

Tous droits de traduction,  
d'adaptation et de reproduction  
réservés pour tous pays.

© **2017, Groupe Elidia**  
Éditions du Rocher  
28, rue Comte Félix Gastaldi - BP 521 - 98015 Monaco

*[www.editionsdurocher.fr](http://www.editionsdurocher.fr)*

ISBN : 978-2-268-09056-6  
EAN Epub : 9782268091129

*À Jean-François Gautier*

# SOMMAIRE

Avant-propos Jean-Jacques Rousseau  
*Un révolutionnaire conservateur* Johann Wolfgang von Goethe *Le pari faustien* Les romantiques allemands *L'âme des peuples* Karl Marx  
*Le fétichisme de la marchandise* Gustave Le Bon  
*La psychologie des peuples* Sigmund Freud  
*La découverte de l'inconscient* Carl Gustav Jung  
*Le monde des archétypes* Carl Schmitt  
*La dialectique de l'ami et de l'ennemi* Martin Heidegger  
*Nihilisme et métaphysique de la subjectivité* Emmanuel Berl *Un homme de gauche de droite* Henry de Montherlant  
*L'alternance et la hauteur* Ernst Jünger  
*L'Anarque face au règne des Titans* Leo Strauss  
*Athènes et Jérusalem* Bertrand de Jouvenel  
*Un « passeur » transversal* Konrad Lorenz  
*L'homme est par nature un être de culture* Arthur Koestler  
*Contre le réductionnisme* Hannah Arendt  
*La dérélition existentielle de l'homme moderne* Denis de Rougemont  
*Le fédéralisme intégral* Raymond Abellio  
*Un « homme du souterrain »*

Jules Monnerot  
*Les totalitarismes comme religions séculières* Jacqueline de Romilly  
*L'héritage grec* Michel Villey *La généalogie du droit* Julien Freund  
*L'essence du politique* Jean Cau  
*Une conception solaire de la vie* Jean Baudrillard  
*La disparition du réel* Jean-Claude Michéa  
*De l'utilité du regard en arrière* **Entretiens** Friedrich Nietzsche  
*La pensée de l'Éternel Retour* Georges Sorel  
*Le syndicalisme révolutionnaire* Charles Péguy  
*Mystique et politique*

## AVANT-PROPOS

« Penser à » et « penser » tout court ne sont pas la même chose. « Penser à », c'est d'abord simplement ne pas oublier : penser à ce que l'on doit faire le lendemain, penser à faire ses courses, à ne pas manquer un rendez-vous, à aller chercher les enfants à la sortie de l'école. C'est aussi penser au film qu'on vient de voir, à ce qu'on doit faire la semaine prochaine, évoquer des souvenirs, se fixer des projets, caresser des fantasmes. On pense à ce qui nous traverse l'esprit. Penser tout court est un travail. C'est le travail de la pensée : penser la nature de l'homme, penser les lois de l'univers, penser l'essence du politique, le sens de la technique, le sens du moment historique, le sens de notre présence au monde.

Ce travail de la pensée n'est pas seulement une affaire de facultés cognitives. C'est aussi une affaire d'intuition, de « physiognomonie » historique, de capacité d'interprétation.

Qu'on veuille ou non changer le monde, il faut d'abord le comprendre. Or, le simple énoncé des faits ne permet pas de comprendre. Comprendre, c'est d'abord saisir un sens, comprendre le sens de ce qui est. L'homme est un animal herméneutique. La compréhension est chez lui indissociable d'une interprétation, et donc d'une représentation. Pour que le monde devienne compréhensible, il faut qu'il nous soit représenté d'une certaine manière. Cette interprétation peut être convaincante ou non, elle peut ou non ouvrir des portes, mais elle est indispensable. Quand Heidegger dit que « la science ne pense pas », il ne veut pas dire que les chercheurs sont dépourvus de raison ou que l'activité scientifique ne demande pas d'effort de réflexion, mais qu'ils se bornent à énoncer ou découvrir des faits qu'il appartient à d'autres d'interpréter.

Dans sa célèbre conférence « Que veut dire penser ? », Heidegger explique qu'il y a quatre façons possibles de comprendre cette question : premièrement « que signifie penser ? », deuxièmement « que signifie penser dans la doctrine traditionnelle ? », troisièmement « quelles conditions doivent être réunies pour que nous pensions de manière adéquate ? » et quatrièmement « qu'est-ce qui nous appelle à penser ? »<sup>1</sup> C'est évidemment la dernière qui est la plus importante, parce qu'en questionnant sur l'être de la pensée, elle questionne aussi sur l'être de l'homme. Qu'est-ce qui en l'homme appelle l'homme à penser ? Qu'est-ce qui requiert et convoque sa pensée ? Et si la pensée ne se

pense pas elle-même, si la pensée reste impensée, n'est-ce pas l'homme lui-même qui reste pour l'essentiel impensé ?

C'est à partir de cette idée que ce qui donne le plus à penser est le penser lui-même que Heidegger évoque une autre forme de pensée, bien différente de la pensée logique ou métaphysique à structure prédicative, la pensée originaire et poétique (« l'essence de la poésie repose dans la pensée »), qui ouvre l'accès à la vérité comprise comme dévoilement (*alétheia*), comme ce qui est soustrait au voilement de l'ignorance ou de l'oubli. Mais ce n'est pas ce dont il est question ici.

À toutes les époques, des penseurs – des philosophes, des idéologues, des théoriciens, mais aussi des essayistes et des écrivains – se sont consacrés au travail de la pensée. En s'efforçant de penser le monde, ils ont proposé autant de conceptions du monde permettant (ou non) de mieux le comprendre. Le rôle de l'historien des idées est d'examiner ces théories et ces doctrines, d'en comprendre la signification, d'en évaluer la cohérence et la portée, d'en exposer la généalogie, d'en repérer les filiations.

Une encyclopédie qui se proposerait de répertorier tous les penseurs de l'histoire compterait pour le moins des centaines d'entrées et plusieurs volumes. Telle n'est évidemment pas l'ambition de ce livre, qui ne présente que la vie et l'œuvre de quelques penseurs. Ces auteurs n'ont pas tous la même importance ou le même calibre, et la postérité ne leur a pas réservé le même traitement : il serait évidemment absurde de mettre sur le même plan Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx et Emmanuel Berl ! Mais tous ont à leur mesure apporté leur contribution à l'histoire des idées. Tous ont proposé des idées, des grilles d'interprétation, des façons de voir le monde qui méritent d'être connues. Tous n'ont pas seulement « pensé à », mais pensé tout court.

Rousseau, par exemple, s'est efforcé de penser la nature de l'homme et l'origine de la société. Carl Schmitt a voulu penser la nature du politique, ce à quoi s'est également essayé Julien Freund. Karl Marx, en s'attaquant au « fétichisme de la marchandise » et en énonçant une nouvelle théorie de la valeur, a voulu penser l'essence du capitalisme. Sigmund Freud et Carl Gustav Jung ont tenté, chacun à sa façon, de jeter les bases d'une psychologie des profondeurs. Gustave Le Bon s'est intéressé, entre autres, à la psychologie des foules. Jules Monnerot a voulu penser à nouveaux frais le phénomène du totalitarisme. Michel Villey, en revenant aux sources grecques et romaines, a entrepris de révéler la véritable nature du droit. D'autres ont cherché à élucider la genèse de la modernité, que ce soit, comme Heidegger, pour en rechercher la

source dans la métaphysique occidentale ou, comme Leo Strauss, pour l'enraciner dans une opposition philosophique pluriséculaire, tandis que Jean Baudrillard, prenant acte de la fin de cette même modernité, s'est efforcé de cerner les contours d'une postmodernité où le « système des objets » tient un rôle essentiel.

Sur le plan scientifique, la vieille question du déterminisme et des rapports entre nature et culture a fait l'objet d'approches totalement différentes, mais également éclairantes, de la part d'Arthur Koestler et de Konrad Lorenz. Sur le plan littéraire, bien des écrivains ont aussi contribué au mouvement des idées, même si l'on s'en est tenu ici aux exemples éclairants de Goethe, des romantiques allemands, d'Ernst Jünger ou de Henry de Montherlant. On aurait tort, enfin, de négliger des figures plus « inclassables », telles celles de Raymond Abellio, Denis de Rougemont ou Bertrand de Jouvenel

Tous ces auteurs sont dans ce livre présentés par ordre chronologique (en fonction de leur date de naissance). Certains sont étudiés de façon plus détaillée que d'autres. Mais dans tous les cas, on a essayé de donner de leur pensée une représentation aussi claire et pédagogique que possible – à partir de textes qui, pour la plupart, ont déjà été publiés séparément, mais ont tous été actualisés et révisés. S'y ajoutent, à propos de Nietzsche, Sorel et Péguy, trois entretiens de style inévitablement plus personnel.

La vieille question de savoir si « les idées mènent le monde » n'a jamais vraiment reçu de réponse. Beaucoup estiment que ce sont d'autres forces qui sous-tendent l'histoire du monde : la volonté des hommes, les déterminations historiques, les interactions sociales, les innovations technologiques. Les « intellectuels » ont de surcroît mauvaise presse dans bien des milieux : perçus comme des jongleurs de concepts, on les accuse traditionnellement de verser dans l'utopisme et d'être étrangers à la réalité. Il est pourtant difficile de nier l'importance de certaines révolutions intellectuelles dans la transformation des mentalités. La pensée antique, la pensée scolastique, la révolution cartésienne, la révolution kantienne, les historicismes modernes ont bel et bien joué un rôle décisif. Mais ce fut le plus souvent un rôle silencieux, métapolitique, tout à fait à l'opposé des révolutions bruyantes, des grandes explosions que tout le monde connaît, mais qui sont restées sans lendemain.

À toute époque, le besoin se fait sentir d'un travail de la pensée susceptible de comprendre le moment historique que l'on vit. « Les révolutions silencieuses sont les plus efficaces », disait Jünger. Ce sont peut-être aussi les plus passionnantes.

1. Cf. Martin HEIDEGGER, « Que veut dire penser ? », in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris 1958 ; *Qu'appelle-t-on penser ?*, PUF, Paris 1967.

# JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778)

## Un révolutionnaire conservateur

Il y a à peine plus d'un siècle, le 11 juin 1912, Maurice Barrès prononçait à la Chambre des députés un discours dans lequel il dénonçait solennellement la commémoration nationale du bicentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau, auteur qu'il avait pourtant chéri et célébré dans sa jeunesse. Le *Contrat social*, dira-t-il plus tard, est « profondément imbécile », et son auteur est un « demi-fou ». Au siècle précédent, Joseph de Maistre, pour ne citer que lui, avait déjà donné le ton en déclarant que Rousseau « ne s'exprime clairement sur rien », et que tous ses écrits sont « méprisables ». Charles Maurras, de même, n'aura de cesse de s'en prendre au « misérable Rousseau ».

Modèle même du « prince des nuées » aux yeux des contre-révolutionnaires, Rousseau ne trouvera pas non plus grâce aux yeux des libéraux, qui voient en lui l'inspirateur de la part la plus contestable de la Révolution française. Cette assimilation s'appuie sur la popularité du *Contrat social* auprès des révolutionnaires et sur le transfert solennel au Panthéon des cendres de son auteur, le 15 octobre 1794. Mais elle en dit plus long sur l'influence de la Révolution sur l'interprétation de Rousseau que sur l'influence de Rousseau sur la Révolution.

Les écrits autobiographiques de Rousseau, les *Confessions* et les *Rêveries*, tout comme *La Nouvelle Héloïse*, feront surgir d'autres critiques. Cette fois-ci, on s'en prendra à la sensibilité « féminine » et à l'« exhibitionnisme maladif » – Jules Lemaître parlait d'« affreuse sensiblerie » – de ces ouvrages, présentés tantôt comme d'inspiration romantique avant la lettre, tantôt comme vantant un « retour à la nature » suspect de « panthéisme ».

Bref, depuis deux siècles – et même trois, puisque d'innombrables manifestations ont marqué récemment le tricentenaire de sa naissance –, Rousseau n'a cessé d'être convoqué au tribunal de l'histoire. Chacun s'accorde à lui reconnaître une place essentielle dans l'histoire des idées, et pourtant ceux qui tonnent contre lui, en le réduisant à des formules toutes faites (le « bon sauvage », l'« homme naturellement bon », etc.), l'ont rarement lu. La preuve en

est qu'on l'assimile couramment à la philosophie des Lumières, qu'il récuse expressément.

Mais reprenons par le début. Jean-Jacques Rousseau est né à Genève le 28 juin 1712. En 1742, il monte à Paris pour présenter un système de notation musicale chiffré à l'Académie des sciences, qui le refuse. Deux ans plus tard, après avoir été pendant quelques mois secrétaire de l'ambassadeur de France à Venise, il retourne à Paris, où il commence à fréquenter les salons. C'est là qu'il rencontre les « philosophes », c'est-à-dire les encyclopédistes. Mais il se découvre vite en opposition avec eux. Il rompt successivement avec Condillac, avec Jean le Rond d'Alembert, et même avec Diderot, l'éditeur de *L'Encyclopédie*, qui fut pourtant son ami. Il se montre pareillement critique envers Condorcet, d'Holbach ou Helvétius. Quant à Voltaire, il deviendra bientôt son pire ennemi.

Lorsqu'en 1749, il participe au concours ouvert par l'académie de Dijon sur le thème « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs » (il obtiendra le premier prix), c'est pour répondre avec force par la négative. Sa conclusion est que les sciences, les lettres et les arts ont surtout contribué à la « corruption des mœurs », et que leur prétendu « progrès » s'est partout traduit par un abaissement de la morale : « Nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection. » Prendre une telle position, écrit Frédéric Lefebvre, « c'était déjà se tourner contre la Cour et les salons, contre la politesse, l'urbanité, la civilité, la bienséance, le bel esprit, le bon goût, le ridicule, les apparences plutôt que la réalité, le paraître plutôt que l'être, bref, tout ce qu'on peut appeler pour résumer la *société de politesse*, qui forme système avec le luxe, l'extrême inégalité, les richesses et la misère, l'ambition, l'argent ».

C'était surtout s'en prendre radicalement à l'idéologie du progrès, qui soutend tout le projet des Lumières. Car, dans la querelle des Anciens et des Modernes, Rousseau se situe sans équivoque du côté des premiers.

Depuis son enfance, d'ailleurs, il admire par-dessus tout la République romaine (« À douze ans, j'étais un Romain »), et c'est à l'Antiquité qu'il se réfère tout au long de son œuvre pour exalter la citoyenneté, la vertu antique et la patrie. « Sans cesse occupé de Rome et d'Athènes, écrira-t-il dans ses *Confessions*, vivant, pour ainsi dire, avec leurs grands hommes, né moi-même citoyen d'une République, et fils d'un père dont l'amour de la patrie était la plus forte passion, je m'enflammais à son exemple ; je me croyais Grec ou Romain. » « Quand on lit l'histoire ancienne, dira-t-il encore, on se croit transporté dans un

autre univers et parmi d'autres êtres. Qu'ont de commun les Français, les Anglais, les Russes avec les Romains et les Grecs ? [...] Les fortes âmes de ceux-ci paraissent aux autres des exagérations de l'histoire. Comment eux qui se sentent si petits penseraient-ils qu'il y ait eu de si grands hommes ? Ils existèrent pourtant » (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*).

Les Lumières voyaient dans le développement du commerce un moyen non seulement d'accroître la richesse, mais aussi de faire disparaître la guerre : la négociation intéressée, profitable à tous, devait se substituer peu à peu à la confrontation armée. Rousseau dénonce au contraire la corruption et les artifices des sociétés vouées au commerce et assure qu'à l'économie de production, qui s'attache au profit et fait de l'argent le moteur de la société, il vaut mieux préférer l'économie de subsistance, qui ne consomme que ce qu'elle produit. C'est pourquoi il fait l'éloge de l'agriculture, convaincu qu'il est en outre que le goût de la terre se confond avec l'apprentissage de la patrie : « Le meilleur mobile d'un gouvernement est l'amour de la patrie, et cet amour se cultive dans les champs. »

De même, dans le grand débat sur le luxe qui agite tout le XVIII<sup>e</sup> siècle, Rousseau s'affiche avec force comme un adversaire de la corruption engendrée par le luxe, au moment même où les « philosophes » en font bruyamment l'apologie. Le luxe « corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession, l'autre par la convoitise ; il vend la patrie à la mollesse et à la vanité ». Sur le plan économique, il prône donc la modération : « Que nul citoyen ne soit assez opulent pour pouvoir en acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre [...] Ne souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun » (*Contrat social*).

S'opposant frontalement à la thèse de Bernard Mandeville (*La fable des abeilles*, 1714), selon laquelle la recherche égoïste du profit individuel aboutit paradoxalement au bonheur de tous – « car pour deux hommes dont les intérêts s'accordent, cent mille peut-être leur sont opposés, et il n'y a d'autre moyen pour réussir que de tromper ou de perdre tous ces gens-là » –, Rousseau rejette l'idée d'une harmonie sociale spontanée résultant de la libre confrontation des intérêts. « Loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, écrit-il, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses. » Pour lui, les échanges économiques ne réunissent les hommes qu'en les opposant. Récusant l'idée d'un fondement économique de la société, Rousseau en tient pour un fondement strictement politique et, à l'encontre des physiocrates comme des philosophes

des Lumières, il affirme fermement la nécessaire subordination de l'économique au politique.

Mais il y a encore un autre domaine où la pensée de Rousseau s'oppose directement à celle des Lumières. C'est la question du « cosmopolitisme ».

Montesquieu disait qu'il était « nécessairement homme », tandis qu'il n'était « Français que par hasard ». Mably affirmait voir dans l'« amour de l'humanité » une « vertu supérieure à l'amour de la patrie ». Turgot, Condorcet, Voltaire, Diderot se considéraient comme avant tout chargés d'« éclairer le genre humain ». Rousseau est d'un avis tout différent. À partir du premier *Discours* (1755), il condamne l'universalisme avec de plus en plus de netteté. Constatant que « plus le lien social s'étend, plus il se relâche », il n'hésite pas à mettre en accusation « ces prétendus cosmopolites qui, justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit de n'aimer personne ».

Ici encore, il raisonne en théoricien du politique. Dans le *Manuscrit de Genève*, première version du *Contrat social*, il explique longuement pourquoi il ne croit pas à la possibilité d'instaurer une « société générale du genre humain ». Dans son système, la volonté générale n'est générale que pour les membres d'une même société politique ; elle est particulière pour les autres États. On connaît cette célèbre formule, énoncée dans l'*Émile* : « Il faut opter entre faire un homme ou un citoyen : car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre. » Pour Rousseau, « nous ne commençons à devenir hommes qu'après avoir été citoyens » !

C'est cette conviction que la citoyenneté n'a rien à voir avec l'appartenance au genre humain qui conduit le citoyen de Genève à écrire, au début de l'*Émile*, ces phrases étonnantes : « Tout patriote est dur aux étrangers ; ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux. Cet inconvénient est inévitable, mais il est faible. L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit [...] Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. »

Des considérations analogues se retrouveront plus tard dans ses projets de Constitutions pour la Corse et la Pologne. Aux Corses, Rousseau rappelle que « tout peuple a ou doit avoir un caractère national » et que, « s'il en manquait, il faudrait commencer par le lui donner ». Il en déduit que « le droit de cité ne pourra être donné à nul étranger sauf une seule fois en cinquante ans à un seul s'il se présente et qu'il en soit jugé digne, ou le plus digne de ceux qui se présenteront ». Aux Polonais, il explique que l'essentiel est de confirmer « une

physionomie nationale qui les distinguera des autres peuples, qui les empêchera de se fondre, de se plaire, de s'allier entre eux » et qui leur donnera une « répugnance naturelle à se mêler avec l'étranger ». Il ajoute qu'à rebours de l'« exécration proverbe » selon lequel « la patrie se trouve partout où l'on se trouve bien », il faut proclamer tout à l'inverse : *Ubi patria, ibi bene*.

Mais alors, comment faut-il comprendre la thématique du contrat social ? Et les « rêveries » sur l'état de nature ? L'homme « naturellement bon » ?

Le point de départ du raisonnement de Rousseau tient tout entier dans ce constat que dans la société moderne l'homme est tout à la fois méchant et malheureux. « Or, comme l'écrit Pierre Manent, il n'est pas naturel à l'homme d'être méchant et malheureux. Cette société est donc contre nature. » Il importe alors de savoir comment l'homme moderne a été « dénaturé ». C'est la grande préoccupation de Rousseau.

La société qu'observe Rousseau témoigne d'une aliénation généralisée, qui lui inspire les premières pages du *Contrat social* : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. » La première phrase est la plus souvent citée, mais la plus intéressante est la seconde. Rousseau ne se borne pas en effet à dénoncer ceux qui exercent une domination sociale, il affirme d'entrée que ceux-ci sont tout autant « esclaves » que ceux qu'ils asservissent. De façon révélatrice, et bien qu'il soit de toute évidence un adversaire des hiérarchies d'Ancien Régime, Rousseau ne concentre donc pas ses attaques contre l'absolutisme royal. Observateur perspicace, il réalise (et en cela il est très en avance sur son temps) que ce qui gouverne désormais le monde est l'« opinion ». L'opinion est une autorité sans organe, sans lieu d'exercice déterminé, mais dont l'influence se manifeste partout. Or, l'opinion, c'est d'abord l'inégalité, c'est-à-dire une distorsion pathologique des rapports sociaux.

Mais encore faut-il s'entendre sur cette critique de l'inégalité. Chez Rousseau, la valorisation de l'égalité ne se confond nullement avec l'affirmation d'une égalité en nature de tous les hommes. Elle prend plutôt la forme d'un appel à une sorte de réciprocité entre les individus assez proche du système du don et du contre-don. Loin de préconiser un égalitarisme niveleur, Rousseau souligne la nécessité de récompenser à leur juste valeur les services rendus à la patrie. Il ne veut nullement abolir toute hiérarchie, mais fonder les distinctions sociales sur l'utilité commune.

En cela, Rousseau manifeste une fois de plus tout ce qui le distingue des Lumières. Alors que ces dernières ne cessent de vanter la société civile par

opposition à l'État, parce qu'elles estiment que la société civile permet aux individus de réaliser leur liberté en se soustrayant au pouvoir politique et en devenant chacun la source des actions qu'ils jugent les plus conformes à leurs intérêts (l'État n'ayant plus rien d'autre à faire que garantir cette liberté), Rousseau se livre au contraire à une critique radicale de cette même société civile, où s'impose le type du « bourgeois », cet homme qui dissocie radicalement son bien propre du bien commun et qui, pour réaliser son bien propre, cherche à tirer le maximum de profit de l'exploitation d'autrui.

Le grand moteur de la société bourgeoise, aux yeux de Rousseau, c'est le souci de se comparer pour mieux paraître. Ici s'impose une distinction fondamentale entre l'amour de soi et l'amour-propre, « deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets ». L'amour de soi est tout à fait naturel ; il s'apparente à l'instinct de conservation et tend à établir de justes relations d'« engagement réciproque » entre les hommes. L'esprit social en représente une extension. L'amour-propre, au contraire, est avant tout stimulé par une incessante comparaison de soi avec les autres, motivée par le désir de paraître et d'être bien considéré. Relevant à la fois de l'orgueil et de la vanité, il est source de destruction du lien social, source de cette guerre permanente de tous contre tous dont le libéralisme fait l'éloge en l'assimilant à une « concurrence » bienfaisante.

On a constamment accusé Rousseau de prétendre que la société n'est pas l'état naturel de l'homme, et qu'il convient d'en revenir à l'état de nature, conçu comme une sorte d'âge d'or ou de paradis perdu. C'est un contresens total. Non seulement Rousseau ne prône aucun « retour à l'état de nature », mais il affirme explicitement le contraire. Le passage de l'état de nature à l'état civil est pour lui irréversible.

Certes, tout comme Hobbes, qu'il critique radicalement par ailleurs, Rousseau commet incontestablement l'erreur de ne pas croire à la sociabilité naturelle de l'homme. Mais c'est précisément parce qu'il ne conçoit pas les hommes comme naturellement sociaux qu'il s'affirme convaincu qu'une société qui conserverait ce trait de nature serait vouée à l'impuissance et à la division. Dans une telle société, dit-il, nul ne pourrait être ni moral, ni sincère, ni même en sécurité. Rousseau exige donc que les individus soient « dénaturés », c'est-à-dire soustraits à l'individualisme et transformés en citoyens patriotes, vertueux et désintéressés, aimant leur cité plus qu'eux-mêmes et recherchant la vertu plutôt que leur propre intérêt.

Ce qu'il veut, c'est déterminer les moyens permettant à l'individu de se

défaire de son égoïsme pour s'identifier au tout social, sans pour autant renoncer à sa liberté : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, en s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » Telle est la raison d'être du contrat social.

En fait, ce que Rousseau, dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), appelle état de nature est un état de simple potentialité où sommeille la perfectibilité humaine. Cette notion de perfectibilité est essentielle, car c'est elle qui assure la médiation entre la nature et la culture. Elle n'a pas de contenu propre, mais permet à toutes les autres facultés de se manifester le moment venu. Rousseau veut montrer que l'homme se construit lui-même pour une large part, et que c'est en cela qu'il se distingue des animaux. Les animaux n'ont pas d'histoire, alors que l'homme se construit historiquement. Le propre de la nature humaine est d'être vouée à la culture et, comme telle, à l'historicité. L'homme, en d'autres termes, est un être qui ne peut jamais se borner à ce qu'il est. Il y a chez lui une capacité de dépassement de soi qu'on ne retrouve dans aucune autre espèce. La « perfectibilité » n'est rien d'autre que la faculté de changement qui est le propre de l'espèce humaine.

Quant à la « bonté naturelle » de l'homme, ce n'est nullement une qualité morale, mais une simple propension – cet « homme » n'en étant d'ailleurs pas encore tout à fait un, puisqu'il n'a pas encore intériorisé dans sa conscience l'existence des autres. Rousseau le dit très explicitement : l'humanité proprement dite ne commence qu'avec le surgissement simultané de la conscience d'autrui, la distinction entre le bien et le mal, et la possibilité d'agir librement.

Comme l'explique Benjamin Barber, « la première phrase du *Contrat social*, selon laquelle l'homme, né libre, est partout dans les fers, ne signifie pas que l'homme est libre par nature et que la société l'asservisse. Elle signifie plutôt que la liberté naturelle est une abstraction, tandis que la dépendance est la réalité humaine concrète. Le but de la politique n'est donc pas tant de préserver la liberté naturelle, mais de rendre la dépendance légitime par la citoyenneté et d'établir la liberté politique grâce à la communauté démocratique ».

N'étant pas en lui-même créateur d'un ordre juste, le contrat social de Rousseau n'a pas grand-chose à voir avec le contrat des contractualistes libéraux. « Le pacte social, peut-on lire dans *l'Émile*, est d'une nature particulière, et propre à lui seul, en ce que le peuple ne contracte qu'avec lui-même : c'est-à-dire, le peuple en corps comme souverain, avec les particuliers

comme sujets. »

Cette idée d'un « peuple en corps comme souverain » est incontestablement le grand apport de Rousseau. Contrairement à Diderot, pour qui « ôter du peuple son caractère de peuple équivaldrait à le rendre meilleur », Rousseau affirme que le peuple est le seul à avoir le droit de gouverner parce qu'il est le seul véritable sujet politique : « La puissance législative appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui. » Le peuple est ainsi posé d'emblée comme source première de la vie collective.

Alors que les philosophes des Lumières ne rêvent que de transposer en France les institutions anglaises, Rousseau (qui a séjourné à Londres en 1766) se range parmi les contempteurs du système politique britannique. Dans le *Contrat social*, il s'en prend à la « liberté anglaise » et au système représentatif : « Le peuple anglais pense être libre ; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement ; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. » C'est pourquoi Rousseau en tient pour le mandat impératif, qui maintient en permanence les élus sous le contrôle de leurs électeurs. Le gouvernement, précise-t-il, doit se borner à *exécuter* les volontés du peuple : une loi qui n'est pas ratifiée par le peuple est nulle. Cette critique de la représentation sera reprise par Carl Schmitt (« le mythe de la représentation supprime le peuple, comme l'individualisme supprime l'individu »). La seule démocratie authentique est la démocratie directe.

Rousseau affirme donc que c'est en s'identifiant à la communauté politique à laquelle il appartient que le citoyen pourra reconnaître son propre bien dans le bien commun que vise la volonté générale. Bien entendu, « chaque homme peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen ». Rousseau écrit alors : « Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre. »

Cette dernière formule lui a beaucoup été reprochée. Rousseau ne veut pourtant pas dire que la liberté individuelle doit être supprimée, mais qu'il faut lutter contre les passions personnelles qui écartent de l'intérêt commun et cultiver une vertu qui favorise le lien social. L'expression « forcer à être libre » n'évoque pas une coercition de type totalitaire, mais s'inscrit dans une réflexion sur les conditions de la liberté et celles de l'intériorisation des obligations. Rendre libre, c'est forcer l'individu récalcitrant à s'acquitter de sa part des charges publiques en parvenant à la maîtrise de soi, car l'autonomie authentique suppose de se soumettre à des normes communautaires partagées, c'est-à-dire de

respecter les règles que l'on a soi-même fixées.

Rousseau, à l'instar des anciens Grecs, ne conçoit donc l'homme que comme citoyen. Le bon citoyen est celui qui participe aux affaires publiques en tant qu'il est membre du peuple, détenteur du pouvoir exécutif. Le mauvais citoyen est celui qui veut faire prédominer son intérêt particulier au détriment du bien commun, et qui utilise les autres comme un moyen de parvenir à cette fin. C'est pourquoi Jean-Jacques condamne les factions, les partis et les « groupes d'intérêt » particuliers, car leur existence fait perdre de vue le bien commun et dissolvent la volonté générale.

Sa conception de la vie sociale est en outre marquée d'un certain organicisme. Dans son « Discours sur l'économie politique », rédigé en 1755 pour *L'Encyclopédie*, il affirme ainsi que « le corps politique peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui d'un homme ». Cependant, il réalise aussi qu'à la différence du corps humain, l'unité du corps politique reste toujours précaire, car les intérêts particuliers menacent constamment de prévaloir sur le bien commun. L'harmonie sociale ne peut donc résulter que de la mise en œuvre d'une volonté politique. C'est la tâche qui revient au législateur, que Rousseau imagine à l'exemple de Lycurgue, de Solon ou de Numa. Le législateur ne doit pas être vu comme un demiurge, mais comme chargé d'exprimer la nature sociale des hommes en les transformant en « vertueux patriotes ». Pour édifier une « âme nationale », il faut une éducation publique qui apprenne au citoyen ce qu'est son pays, son histoire et ses lois, et qui les lui fasse aimer au point qu'il se tienne toujours prêt à défendre sa terre, son peuple et sa patrie.

En 1778, Jean-Jacques Rousseau accepte l'invitation du marquis de Girardin à séjourner au parc d'Ermenonville. Il y arrive le 20 mai, mais décède le 20 juillet. Ses restes ne seront transférés à Paris qu'en 1794 pour y être inhumés au Panthéon... face à Voltaire !

Comme Leo Strauss l'a bien remarqué, Rousseau inaugure la seconde vague de la modernité (Machiavel correspondant à la première, et Nietzsche à la troisième). Prosateur incomparable, théoricien du primat du politique, adversaire résolu des Lumières auxquelles on s'obstine encore à l'assimiler au seul motif qu'il professait lui aussi un idéal d'émancipation individuelle et collective, il ne fut pas seulement un précurseur du romantisme, voire de l'écologisme, mais l'un des vrais fondateurs de la psychologie moderne et de la sociologie critique. C'est en cela qu'il défie toutes les étiquettes. Alors, Rousseau révolutionnaire conservateur ? Il serait temps de rouvrir le dossier.

# JOHANN WOLFGANG VON GOETHE (1749-1832)

## Le pari faustien

« Tout ce qui arrive de grand, de beau, de marquant, ne doit pas être d'abord rappelé de l'extérieur, comme en lui donnant la chasse ; il faut au contraire que cela s'unisse dès le début à la trame de notre être extérieur, ne fasse qu'un avec lui, produise en nous un moi meilleur, vive et crée en nous, continuant à nous former éternellement. Il n'y a point de passé vers quoi il soit permis de porter ses regrets, il n'y a qu'une éternelle nouveauté, qui se forme des éléments grandis du passé ; et la vraie nostalgie doit être toujours créatrice, produire à tout instant une nouveauté meilleure encore. »

Johann Wolfgang von Goethe prononce ces mots en 1823, à l'époque de l'*Élégie de Marienbad*, que lui inspire sa tardive passion pour la jeune Ulrique de Levtzov. Paroles romantiques s'il en fut : Goethe, en même temps que l'amour, retrouve l'esprit de sa jeunesse. Pourtant, quelques années plus tard, il dira à Eckermann : « J'appelle classique ce qui est sain, romantique ce qui est malade » (2 avril 1829). Et de fait, l'image de lui qui domine aujourd'hui est celle de l'« Olympien » de Weimar – un classique par excellence. Goethe fut pourtant aussi un romantique. Il fut même, d'une certaine manière, aux sources du romantisme.

1770. Goethe, qui faisait ses études de droit à Leipzig, tombe soudainement malade. Il rentre dans sa ville natale, Francfort-sur-le-Main, puis décide de terminer ses études à Strasbourg, où il arrive à la fin du mois de mars. Il a tout juste vingt ans. Ce séjour aura sur lui une influence capitale. C'est d'abord l'époque de l'un de ses premiers et plus puissants amours. Une Alsacienne de dix-huit ans, Frédérique de Brion, lui chavire le cœur : « Ses yeux bleus mutins fixaient bien droit ce qui l'entourait et son gracieux petit nez retroussé humait l'air aussi librement que s'il ne pouvait pas exister de soucis au monde ! » Amour sans lendemain, mais qui marquera notre homme (le poète Lenz demandera plus tard, sans succès, la main de la belle Alsacienne. Frédérique de Brion mourra en 1813, sans s'être jamais mariée).

La date marque aussi une année-charnière dans l'histoire de la pensée

allemande. C'est en 1770 que Kant commence à enseigner la philosophie à Königsberg. À Göttingen, sous les auspices de Klopstock, se crée une Union poétique qui publie l'*Almanach des Muses*. Herder, de son côté, commence à exposer ses thèses sur les sources de la poésie populaire et la valeur incommensurable de toutes les cultures. À Strasbourg, Goethe rencontre Herder, qu'il se met à fréquenter assidûment. Celui-ci lui expose « que les plus anciens documents représentés par la poésie, portent témoignage que la poésie en général est un don universel, un don des peuples, non le patrimoine privé de quelques hommes de goût et de culture ». Herder lui fait aussi connaître les œuvres de Johann Georg Hamann, surnommé le « Mage du Nord », piétiste antirationaliste à la prose sibylline, ainsi que les poèmes d'Ossian publiés par McPherson.

Bientôt, un groupe se constitue. Autour de Goethe et de Herder, il réunit d'autres écrivains ou poètes, comme Friedrich Schiller, Heinrich Leopold Wagner et Friedrich Maximilian Klingler. Tous ont subi l'influence de Hamann, mais aussi de Shakespeare, de Shaftesbury et de Rousseau. Leur groupe et la tendance littéraire qui en sortira vont se faire connaître sous un nom tiré d'un drame de Klingler : *Sturm und Drang* (« assaut et élan, poussée en avant »).

Officiellement, le romantisme n'est pas encore né. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le mot *romantisch* n'a d'ailleurs guère que le sens de « romanesque », d'« irréel », d'« aventureux ». Depuis 1761, par contre, on parle beaucoup de la querelle des Anciens et des Modernes, qui oppose les adversaires et les partisans d'une révolution littéraire et artistique. Et ce n'est pas sans raison que l'on verra dans le mouvement romantique un « *Sturm und Drang* aggravé » (Louis Reynaud). Toutes les composantes du futur mouvement sont en effet déjà là.

Ce contre quoi les jeunes *Stürmer* veulent avant tout réagir, c'est en effet contre le rationalisme propagé par la philosophie des Lumières. Leur offensive se situe dans le contexte d'une Allemagne fédéricienne en pleine expansion bourgeoise, éclairée par l'*Aufklärung* dont le centre est Berlin. Les membres du *Sturm und Drang* ressentent cette époque comme placée sous le signe de l'universalité de normes rationnelles et de l'impersonnalité d'existences individuelles toutes égales et substituables les unes aux autres. Règne de la grisaille et de la médiocrité dominé, disent-ils, par la satisfaction béate et la confiance dans le « progrès ». C'est contre cet « idéal monotone » qu'ils veulent, au nom de la nature et de la vie, lever l'étendard de la révolte.

Délibérément, ils choisissent de faire repli sur eux-mêmes, opposant leur subjectivité à l'objectivité ambiante, le sentiment à l'entendement empirique, la passion à toutes les conventions du moment. L'intellectualisme a trop longtemps

bridé un chant profond, qui ne peut plus être refoulé ! Il s'agit désormais de restituer aux êtres leur vérité dans un univers de plus en plus assujéti à des normes comptables – ou, si l'on préfère, d'opposer la vérité de la passion à la passion de la vérité ! Quelques termes-clés servent de mots de passe : la nature, la vie, la sensibilité, le génie. L'âme s'oppose à l'esprit, tout comme la culture s'oppose à la civilisation.

Rousseau voyait dans l'homme un être « naturellement bon ». Pour la génération du *Sturm und Drang*, c'est le monde tout entier qui est bon. L'idée de « nature » est conservée, mais se voit attribuer une portée plus vaste. En 1773, Herder compose un « Hymne à la nature ». Dix ans plus tard, Goethe – qui, dans sa jeunesse, a lu la *Nouvelle Héloïse* avec enthousiasme – s'écriera : « La nature ! Elle nous enveloppe et nous tient de partout, sans qu'il soit en notre pouvoir de mettre le pied hors de ses limites ou d'entrer en elle plus avant [...] Éternellement, elle engendre des formes nouvelles. Elle fait jaillir ses créatures du néant, ne leur disant ni d'où elles viennent ni où elles vont. Elles n'ont qu'à marcher, elle connaît leur voie [...] Elle est bonne, je la loue avec toutes ses œuvres. »

Du fond de l'âme, Goethe adhère à une vision organique du monde. Après avoir lu l'*Encyclopédie*, il a eu l'impression de « marcher entre les innombrables bobines de métiers en mouvement d'une grande usine » (*Poésie et vérité*). Or, pour lui, le monde ne saurait être une « usine ». Il ne saurait relever d'une définition ou d'une approche purement mécanique. Le cosmos, à l'image de l'homme, est bien plutôt un grand être vivant, harmonieux, dont seul le poète ou l'artiste peut percevoir la nature profonde sous la couche superficielle des phénomènes étudiés par les sciences exactes. Comme Méphisto dans *Faust*, la raison abstraite n'est qu'un « esprit qui toujours nie » : un « éternel non ».

La philosophie des Lumières, apparue dans un monde déjà vidé de sa sacralité intrinsèque, a achevé de réaliser ce que Max Weber appellera le « désenchantement » (*Entsauberung*) du monde. Aussi, à l'*Homo faber* de la « civilisation mécanique », Goethe oppose-t-il l'*Homo magus*, l'homme détenteur des pouvoirs secrets de l'âme « magique ». Fin 1780, dans un poème intitulé « À ma déesse », il exalte la *Phantasie*. C'est aussi à cette « fantaisie » que les romantiques auront recours pour sonder l'insondable, découvrir des « espaces infinis » et transcender la nature, au moyen notamment de la poésie.

Goethe met également l'accent sur le « démonique », domaine qui, dira-t-il, se rapporte à « ce qui ne peut s'expliquer par l'intelligence ou par la raison ». Le démonique, c'est l'insaisissable par excellence, le *daïmôn* des anciens Grecs –

élément qui n'est ni diabolique ni divin, et pas davantage seulement humain, mais qui étend l'espace, resserre le temps et finalement pénètre tout. Le démonique se manifeste de façon contradictoire. À la démarche unitaire de la raison discursive, Goethe oppose ici le vieux thème de l'équivalence ou de la coïncidence des contraires. Il y voit le fondement d'une nouvelle perspective permettant de transfigurer un monde en perpétuel mouvement par-delà les oppositions superficielles dont il est le lieu. Lui qui, par la suite, énoncera toute une philosophie biologique, interprète le cosmos comme un gigantesque ensemble de formes en devenir : « Les choses qui sont n'avaient jamais été, affirme-t-il. Les formes qui furent jamais ne reviendront. Tout est nouveau, et pourtant tout est pareil. » L'univers est bien un organisme : chacune de ses parties atteste qu'elle appartient à un tout. Il existe une interdépendance universelle. Monde spirituel est monde matériel, vie organique et matière inorganique, ne sont que différents aspects d'une même réalité. Les *Stürmer* proclament leur exécution de Newton, en qui ils voient le père du rationalisme et du matérialisme. « Romantiser, c'est animer », dira Ricarda Huch.

Dès lors, il n'y a pas non plus de coupure irréductible entre l'homme et Dieu. Le monde est habité par les dieux, la nature en constitue la substance. L'homme et Dieu ont besoin l'un de l'autre pour poursuivre la création : tous deux doivent collaborer, en quelque sorte, à l'incessante transformation d'un univers considéré comme le seul Être. Vis-à-vis de la religion, Goethe nourrit quant à lui des idées assez changeantes. « Une seule façon de penser ne peut pas me suffire, en raison des tendances multiples de ma nature », dira-t-il en janvier 1813. Tantôt il déclare qu'il n'est « pas un antichrétien, mais un non-chrétien absolu » (à Lavater, juillet 1782), tantôt il se définit comme le « dernier païen » (à Jacobi). « Comme poète et comme artiste, dit-il aussi, je suis polythéiste ; panthéiste, au contraire, comme naturaliste, et l'un aussi résolument que l'autre ! »

Dans sa jeunesse, il a été marqué par le piétisme. Apparue au XVIII<sup>e</sup> siècle, cette école fondée par Friedrich Christoph Oetinger, dont l'influence sera grande chez les romantiques (en particulier chez Novalis), aspire à substituer à une religion « classique » fondée sur le dogme et la raison, une piété affective basée sur un sentiment de vivante communion avec le divin. Le piétisme veut aller à Dieu, non par la raison, ni par les « œuvres », ni par la foi au sens commun du terme, mais par le cœur. Son rôle est important dans la formation du *Sturm und Drang* qui, à certains égards, en constitue une sorte de transposition profane. Toutefois, Goethe se détache rapidement du piétisme, dont il n'accepte pas la

croissance en la corruption de la nature humaine. Dès l'âge de vingt-quatre ans, il nie le péché originel, s'attaque à la notion de Dieu personnel, réagit contre la Scolastique en faisant appel à un mysticisme poussé jusqu'aux frontières de l'hérésie.

Pour les *Stürmer*, c'est par le « génie créateur » que l'homme s'apparente le plus au divin. L'époque du *Sturm und Drang* a d'ailleurs été parfois appelée, non sans ironie, l'« âge des génies ». Le mot d'ordre du mouvement, c'est la novation, l'originalité et la revendication du « génie individuel » : poésie et littérature doivent jaillir de ce génie, libres de toute contrainte et affranchies de toute règle commune. Mais la catégorie de « génie » ne transcende pas seulement les principes conventionnels de la morale et de la raison. Elle constitue quelque chose d'indicible qui se dresse contre ces principes. Johann Kaspar Lavater (1741-1801), ami de jeunesse de Goethe, l'affirme : « Qu'est-ce que le génie ? Celui qui n'en est pas un ne peut pas répondre ; celui qui en est un ne répondra pas » !

L'art n'est pas lui non plus une création de l'intelligence rationnelle. Il s'élabore en vertu d'un processus quasiment organique, à partir des sources nationales et populaires de la culture, à partir d'un « savoir primordial » qui s'appréhende symboliquement sur le mode du mythe, à partir enfin d'un aspect profond de la personnalité dont les *Stürmer*, explorateurs de l'inconscient avant la lettre, affirment la réalité fondamentale.

De même que la dimension « cachée » de l'univers et de la personnalité en exprime aussi la dimension la plus authentique, la femme, jugée plus proche de la nature, est présentée comme le témoin privilégié de l'harmonie universelle. Contre Descartes, qui déjà dissolvait la sexualité dans une conception mécanique des choses, les *Stürmer* affirment l'« essentialité » de la féminité. La femme devient la médiatrice par excellence entre l'homme et le monde. Dans le premier *Faust*, Gretchen (personnage inspiré à Goethe par Frédérique de Brion) apparaît ainsi comme spécialement digne de louanges parce qu'elle va jusqu'au bout de son amour, n'hésitant pas à lui sacrifier jusqu'aux protestations de sa conscience.

Le « pré-romantisme » s'exprime chez Goethe dans toutes ses œuvres de jeunesse, et d'abord dans un drame historique composé en 1771, et dont le succès sera très vif : *Götz von Berlichingen*. Du célèbre chevalier et aventurier allemand, Goethe fait un héros de la liberté en révolte contre les esprits médiocres de son temps. Proclamant le culte de la vie et la souveraineté de la passion, Götz manifeste déjà deux traits typiques du romantisme : l'élan hardi qui repousse les frontières que certains voudraient imposer à l'esprit, et le rêve

nostalgique suscité par les déceptions du monde environnant. Cet état d'esprit se retrouvera dix ans plus tard chez Schiller, dans *Les brigands* (1781).

Goethe n'est resté que deux ans à Strasbourg. Dès 1772, après un séjour à Wetzlar, il rentre à Francfort, où il va vivre trois des années les plus fécondes de sa vie. Il ébauche un *Prométhée*, qu'il ne terminera pas, puis un *Ganymède*. Il lit Spinoza, s'éloigne définitivement du piétisme et, selon ses propres termes, se « forge un christianisme à usage personnel ». Début 1774, le suicide de l'un de ses amis, le secrétaire de légation Karl Wilhelm Jerusalem, le bouleverse. Voyant dans cette mort un symbole du « mal de vivre européen » dont le *Sturm und Drang* a été le témoignage, il en tire la matière d'un roman. Celui-ci est écrit au printemps, en quatre semaines, et paraît dès le mois de septembre sous un titre révélateur : *Les souffrances du jeune Werther*.

C'est un immense succès. Le nom de Goethe se répand dans toute l'Europe – en même temps que la « mode Werther » : gilet jaune, bottes et frac bleu. Type même du roman sentimental à la fois psychologique et lyrique, *Werther* constitue le modèle d'un genre que les romantiques vont abondamment illustrer. Mêlant la sensibilité (parfois la sensiblerie), la mélancolie et la passion, des romans « werthériens » paraissent d'ailleurs bientôt dans tous les pays voisins. Plus tard, du *René* de Chateaubriand à la *Confession* de Musset, des premiers romans de George Sand à *Volupté* de Sainte-Beuve, au *Lys dans la vallée* de Balzac, bien des autobiographies littéraires auront Werther pour ancêtre commun...

C'est également à cette époque, entre 1770 et 1775, que Goethe travaille à la version primitive de *Faust*, dont le manuscrit, considéré longtemps comme perdu, sera retrouvé en 1867. Ce *Faust primitif*, qui contient déjà l'histoire de Marguerite et la ballade du roi de Thulé, constituera la matière du premier *Faust*, rédigé en 1790, puis repris à partir de 1797 et finalement publié en 1808.

Goethe a mis l'essentiel de lui-même dans ce drame de l'amour et de la connaissance, sur lequel il reviendra régulièrement pendant plus de soixante ans, et qui constitue comme le miroir le plus fidèle de sa personnalité aux multiples facettes. Dans le premier *Faust*, on retrouve bien des thèmes du *Sturm und Drang*. Dès le début du drame, Faust proclame son dégoût du savoir livresque. Il sait trop de choses ! Il n'a pas assez vécu ! Le savoir ne l'a pas mis au contact des choses vraies. Il veut faire l'expérience directe de la vie, connaître intimement le secret de l'univers : « Je me sens le courage de m'aventurer dans le monde, de porter toute la souffrance et tout le bonheur de la terre, de me battre avec les tempêtes et de ne pas faiblir dans les grincements du naufrage ! »

Pour mettre un terme à son désespoir, Faust se tourne d'abord vers la magie, espérant ainsi « pénétrer par l'action et par le sentiment la nature entière ». Puis il entreprend de transposer à sa façon le Prologue de l'évangile de Jean – et, significativement, c'est pour dévaluer le Verbe, le Logos : « Au début était l'action ». Enfin, c'est le pacte avec Méphistophélès. Faust y voit l'occasion, tout à la fois, d'un défi et d'un pari. Il est convaincu que ses aspirations sont d'une telle puissance qu'elles excéderont même les pouvoirs du Malin ! En outre, il garde confiance en Dieu, cette confiance s'appuyant elle-même sur la certitude de celle que le Créateur met en sa créature. Ainsi, même lorsqu'il s'allie au Diable, l'homme reste encore proche de Dieu. Faust peut conclure un marché avec le Diable sans abandonner son penchant pour le bien – équivalence des contraires.

Remise en forme de tout un ensemble de légendes qui couraient depuis deux siècles sur le compte d'un personnage historique (probablement né vers 1480 dans le Wurtemberg), le *Faust* de Goethe deviendra, dès sa publication, une « étoile de première grandeur sur laquelle bien des yeux se fixent avec admiration, souvent avec inquiétude » (Paul van Tieghem). Dans *Le déclin de l'Occident*, Oswald Spengler fera même de Faust le symbole d'une culture occidentale « faustienne », caractérisée par le primat de la volonté, le désir de dépassement de soi, l'idéal de l'espace infini et la « nostalgie » des immensités à conquérir.

En 1776, Goethe s'installe à Weimar. Il écrit *Iphigénie en Tauride*, *Le Tasse*, *Egmont*, œuvres qui révèlent ses nouvelles sources d'inspiration – l'hellénisme et la Renaissance –, puis, entre 1786 et 1788, il fait un long voyage en Italie. Au contact du Midi, son évolution s'accélère. Devenu ministre conseiller de la cour de Weimar, il se dégage progressivement de ses passions de jeunesse, notamment sous l'influence de la baronne de Stein, Charlotte de Schardt, qui lui donne le goût de la mesure, de l'équilibre, de l'harmonie intérieure. Désormais « est permis ce qui sied ». Du même coup, l'idéal féminin de Goethe se transforme lui aussi : Iphigénie, la princesse Léonore du *Tasse*, l'Hélène du second *Faust*, la Macarie de *Wilhelm Meister*, sont des femmes chez qui les puissances de l'instinct se conjuguent à l'intelligence, le cœur à la raison. Goethe est devenu un classique.

Le schéma linéaire d'une Allemagne romantique totalement opposée à une Allemagne classique n'en est pas moins erroné. Le romantisme naissant ne s'affirme pas d'emblée comme l'adversaire du classicisme. Outre-Rhin, ces deux états d'âme, loin de s'exclure, se combinent et s'influencent mutuellement. Ce

sont même les classiques allemands, observe Paul van Tieghem, qui ont « donné la théorie et l'exemple d'une poésie lyrique spontanée et directe, d'une critique historique et non dogmatique, ouverte aux formes d'art les plus variées ; bref, d'une littérature en dissidence à l'égard de l'idéal traditionnel gréco-latin-français » (*Le romantisme dans la littérature européenne*, Albin Michel, 1948). Au vrai, l'adversaire du romantisme allemand n'est pas tant le classicisme que le rationalisme : bien souvent, romantiques et classiques se retrouveront associés pour dénoncer la froide raison de la philosophie des Lumières et pour lui opposer les prérogatives du « génie créateur ».

Les premiers cercles romantiques se forment à partir de 1795 à Berlin et surtout à Iéna, où les frères Schlegel lancent la revue *Athenaeum*, puis essaient à Heidelberg et à Dresde. Leurs membres (August-Wilhelm et Friedrich Schlegel, Novalis, Ludwig Tieck, Jean-Paul, E.T.A. Hoffmann, Hölderlin, Heinrich von Kleist, etc.) ont le net sentiment de perpétuer une tradition qui trouve ses racines, à travers le *Sturm und Drang*, dans les œuvres de Lessing, de Herder, du jeune Goethe et du jeune Schiller. Ils saluent d'ailleurs Goethe comme l'un de leurs maîtres, non seulement pour ses œuvres de jeunesse, mais aussi pour son *Wilhelm Meister*, dont la « fantaisie » et le dilettantisme esthétique les enchantent. Tandis que son frère Wilhelm traduit Shakespeare, Friedrich Schlegel publie vingt pages de considérations « Sur le "Wilhelm Meister" de Goethe » (par la suite, il écrira aussi un *Essai sur la diversité du style chez Goethe*). Schelling proclame : « Il n'y a eu jusqu'à présent que deux romans : le *Don Quichotte* de Cervantès et le *Wilhelm Meister* de Goethe » – et c'est encore l'influence de *Wilhelm Meister* que l'on observe dans l'œuvre de Novalis, *Ofterdingen*, et dans le *Sternbald* de Ludwig Tieck.

Les romantiques se flattent d'avoir « deux cœurs dans la poitrine ». Le classicisme y a sa part. Friedrich Schlegel célèbre de pair « la douce présence d'Apollon et l'ivresse divine de Dionysos ». « La connaissance, ajoute-t-il, est l'étoile de la foi ». Hellénisme et Moyen Âge allemand se conjuguent ainsi sans nécessairement s'opposer – et lorsqu'ils se contredisent, cette contradiction est perçue comme une richesse. Novalis affirme : « Toute personne qui se compose de plusieurs est un génie. » Nombreux sont d'ailleurs les auteurs romantiques qui feront le « pèlerinage de Weimar ».

Goethe, dont l'influence va aussi s'exercer sur le romantisme anglais, de Walter Scott à Lord Byron, regarde lui-même avec une certaine sympathie l'essor d'un mouvement qui lui rappelle sa jeunesse. Il est cependant loin d'en partager tous les goûts.

Les divergences se feront plus visibles encore avec le second romantisme, qui émerge vers 1804-1805, avec des auteurs comme les frères Grimm, Bettina et Achim von Arnim, Clemens Brentano, Eduard Mörike, Bonaventura, Joseph von Eichendorff, Friedrich de La Motte-Fouqué. Loin de se cantonner à la littérature, ces derniers s'aventurent sur un terrain politique où Goethe ne les suit pas. La guerre de libération de la Prusse, au lendemain de l'occupation napoléonienne, accentue le contraste. Reprenant les idées de Herder, les romantiques s'enflamment pour un peuple qu'ils regardent comme la totalité d'une communauté nationale éveillée à elle-même. Adam Müller prône la formation d'un État organique et dénonce la « tyrannie de l'argent » (*Geldsklaverei*). Novalis se prononce pour un système « médiéval » et appelle de ses vœux une nouvelle Église, qui ne serait ni catholique ni protestante, mais qui incorporerait l'héritage du mysticisme et du panthéisme « universel » (*L'Europe et la chrétienté*). Mais si les romantiques exaltent le passé, c'est avant tout en vue de l'avenir. Leur nostalgie (*Sehnsucht*) cesse d'être une aspiration à l'ordre des anciens jours pour se muer en « nostalgie de ce qui viendra ».

Goethe est loin de partager ces enthousiasmes. Pendant l'occupation française, il se tient à l'écart de la réaction nationaliste. On lui reproche même d'avoir pris parti pour la France. Envers Napoléon, qu'il rencontre le 2 octobre 1808 à Erfurt (et qui le décore de la Légion d'honneur), il professe une admiration qui ne se démentira jamais. Le Corse est à ses yeux une personnalité créatrice de premier plan, un « artiste » de la grande politique européenne. À ceux qui se répandent en appels à la résistance, il répond avec hauteur : « Laissez mon Empereur en paix ! » Le 21 avril 1813, il déclare à Ernst Moritz Arndt, qu'il voit à Dresde : « Vous aurez beau secouer vos chaînes, vous ne les briserez pas. L'homme est trop fort ! » C'est pourtant Arndt qui avait raison.

Goethe meurt le 22 mars 1832, quelques semaines après avoir achevé le second *Faust*. Son œuvre est faite. Le romantisme, lui, ne fait que commencer.

# LES ROMANTIQUES ALLEMANDS

## L'âme des peuples

Le romantisme allemand reste en France mal connu, et surtout mal compris, pour au moins trois raisons. On l'interprète à travers le romantisme français, dont il diffère complètement (il est à certains égards plus proche du premier romantisme anglais, celui de Coleridge et Wordsworth). Il véhicule, depuis Maurras, une image « de gauche » qui ne correspond pas à la réalité (les grands théoriciens politiques du romantisme allemand, comme Adam Müller, Justus Möser, Friedrich von Gentz, Josef Görres ou Franz von Baader, sont en fait des conservateurs). Enfin, on le considère comme un mouvement purement littéraire – une rhétorique du sentiment fondée sur un sentimentalisme débridé –, alors qu'il comporte des aspects politiques importants.

Jacques Droz, selon qui le romantisme politique a représenté « la réaction de l'intelligence allemande à l'égard des principes que la Révolution française avait proclamés et que la conquête napoléonienne risquait de faire triompher dans toute l'Europe », observe qu'il « est devenu une forme d'opposition patriotique à la France révolutionnaire et impériale », qu'il « a été l'un des facteurs de la résistance nationale », qu'il « a contribué à relever dans la nation le sentiment de sa dignité et de sa mission<sup>1</sup> ». Il écrit aussi que « le romantisme politique revêt en Allemagne un caractère particulier, parce qu'il se trouve lié à une conception du monde dont il est arbitraire de l'isoler<sup>2</sup> ».

Quelle est donc cette conception du monde ?

Le romantisme est au départ un expressivisme, qui hérite en partie de la tradition mystique allemande. Reprenant le flambeau du *Sturm und Drang* (le jeune Goethe, le jeune Schiller), il plonge ses racines dans le lien que l'individu entretient en son for intérieur avec la nature, lien qui lui permet de rejeter le matérialisme du monde extérieur et la mécanisation progressive des liens sociaux. Dans leur théorie du « moi », elle-même associée à la « philosophie de la nature » (*Naturphilosophie*) de Schelling ou de Fichte, les romantiques puisent la certitude que le destin appartient à de puissantes individualités qui sauront créer un monde nouveau. Leur ennemi fondamental n'est donc nullement le classicisme, mais cette forme de rationalisme des Lumières (l'*Aufklärung*) qui

réduit la raison à sa fonction instrumentale et prétend qu'il existe une solution unique à tous les problèmes humains. Ils y voient la source d'une dissociation de l'existence, à laquelle ils réagissent en mettant l'accent sur la totalité, le langage de l'image et du mythe, l'appel à « poétiser » le monde.

Alors qu'ils avaient pour la plupart accueilli avec faveur l'élan de patriotisme auquel avait donné lieu la Révolution de 1789, les romantiques s'en sont détournés avec horreur au spectacle de la Terreur et après la déclaration de guerre de la France à l'Autriche, ainsi que sous l'influence de la pensée d'Edmund Burke (*Considérations sur la Révolution française*, 1790). Leur centre d'intérêt est alors passé du moi personnel au moi collectif, c'est-à-dire au nous. Ils reconnaissent dans la sociabilité et la commune appartenance à un peuple un élément essentiel de leur culture. Schleiermacher, en 1799, soutient que c'est un impératif moral pour l'homme de ne pas demeurer seul. Non seulement les romantiques dénoncent l'individualisme, mais ils se déclarent holistes en proclamant qu'un peuple ne se réduit pas à la simple addition des personnes qui le constituent, car il possède des caractères qui lui appartiennent en tant que peuple.

Cette évolution est particulièrement sensible au sein de l'école de Heidelberg<sup>3</sup>, illustrée par les poètes Achim von Arnim et Clemens Brentano, mais aussi par les frères Jakob et Wilhelm Grimm, qui forge la notion de poésie populaire et donne de la nation une définition fondée sur l'héritage historique et sur la langue.

Les romantiques reprennent à leur compte la théorie herdérienne de l'âme des peuples. Johann Gottfried Herder (1744-1803) dénonçait déjà la mesure de toutes choses par les mêmes normes intemporelles. Pour lui, chaque peuple avait son centre de gravité, qui diffère de celui des autres. L'école de Heidelberg insiste elle aussi sur les rapports entre la culture d'un peuple et ses traditions historiques, s'inscrivant ainsi en faux contre tout universalisme. Schlegel affirme la nécessité pour chaque État de se singulariser : plus un peuple approfondit son génie propre, plus il augmente la richesse de l'humanité. Novalis (Friedrich von Hardenberg) dénonce, dans ses écrits de 1807, les « misérables philistins » qui « cherchent à cacher leur platitude de pensée et leur dénuement intime sous des oripeaux chamarrés et sous le masque imposant du cosmopolitisme ». « Que Dieu me préserve d'être un cosmopolite, terme que j'abhorre plus que tous les autres et que je regarde comme une véritable insulte », écrit Friedrich von Gentz en 1806.

Ce culte de la diversité des cultures et des peuples se retrouve également

chez le juriste Friedrich Karl von Savigny (*De la vocation de notre temps pour la législation et la science du droit*, 1814), fondateur de l'École historique, qui affirme que le droit, tout comme le langage, est le fruit d'une maturation des usages coutumiers liée à l'existence historique d'un peuple : « L'un et l'autre sont soumis au même rythme progressif que les autres manifestations de l'âme populaire [...] Le droit grandit avec le peuple, se développe et meurt avec lui, lorsque celui-ci vient à perdre ses particularités profondes. »

Il s'agit dès lors de découvrir ce qui fait le propre du génie de chaque peuple. Dépassant Herder, les romantiques dénoncent l'idée de contrat comme une vue abstraite de la nature humaine propagée par les « ratiocineurs » (*Vernünfter*), et lui opposent le *Volksgeist*, l'âme nationale qui palpète chez tous les membres d'un même peuple. Un peuple appartient à l'humanité dans la mesure où il appartient d'abord à une nation. Ses membres ne vivent pas ensemble parce qu'ils ont décidé de le faire, mais parce qu'ils appartiennent à une même tradition. Seules des cultures conscientes de ce qui les spécifie en propre (leur *Eigentümlichkeit*) peuvent apporter leur contribution particulière à l'humanité, sans être englouties dans une vague d'indistinction qui les dépouillerait de leur substance et de leur couleur propres. De ce point de vue, ce ne sont pas tant les peuples qui créent les cultures, mais bien les cultures qui créent les peuples.

Pour les romantiques, il n'y a donc pas de réveil possible du peuple allemand sans prise de conscience de ce qui fonde son caractère particulier. Plutôt que de chercher à singer l'étranger, les Allemands doivent réaliser que la force de création d'un individu ne peut pleinement s'exercer que sur son sol natal, au milieu de ceux qui sont semblables à lui et qui parlent sa langue, qui possèdent avec lui un sentiment de communauté fondé sur des valeurs partagées. À la culture des élites bourgeoises, ils opposent une culture populaire, basée sur les coutumes et les institutions, les traditions juridiques ou morales. « L'instinct du peuple, écrit Görres, discerne le malheur imminent avec bien plus de sûreté que cet esprit tout artificiel qui s'est guindé jusqu'à ce qu'il appelle la haute culture. »

Tout naturellement, les romantiques se préoccupent de savoir comment préserver la culture allemande des menaces que font peser sur elle la vie moderne en général, et l'influence des Lumières en particulier. D'où leur opposition farouche à l'occupation napoléonienne, qu'ils estiment porteuse d'un « cosmopolitisme » délétère. En septembre 1806, Achim von Arnim écrit à Brentano : « Celui qui oublie la détresse de la patrie, celui-là sera oublié de Dieu en sa détresse. » Officier et patriote prussien, profondément attaché à son

Brandebourg natal, l'auteur du *Cor merveilleux de l'enfant* s'emploie à démontrer le caractère vivant de l'âme populaire allemande. Il soutient que c'est au sein de la communauté du peuple que l'individu réalise l'essentiel de son être. Sa théorie de l'État populaire (*Volksstaat*) jouera un rôle essentiel dans l'éveil du sentiment national allemand, avec des hommes comme Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852) ou Ernst Moritz Arndt (1769-1860).

« Chaque époque de l'histoire d'un peuple, affirme Savigny, doit être pensée comme la continuation et le développement de toutes les époques antérieures. » C'est donc un crime contre une nation que de vouloir lui imposer des institutions qui lui sont étrangères, car cela revient à porter atteinte à sa continuité naturelle. Hostiles à l'idéologie du progrès, les romantiques dénoncent la prétention de la Révolution française à faire table rase du passé. Désireux de réhabiliter l'histoire dans une perspective de longue durée, ils mettent tout particulièrement à l'honneur le Moyen Âge, dont la reconstruction idéalisée inspire les premiers essais politiques de Novalis (*La chrétienté ou l'Europe*, 1799). C'est pourquoi ils en tiennent pour la théorie des *Stände*, ces « ordres » hiérarchisés, corps intermédiaires ou corporations, dans lesquels ils voient des survivances de la société féodale, avec son système de devoirs réciproques, ses prescriptions de services et d'honneurs, ses entrelacs de dépendances personnelles (le respect de la foi jurée et de la parole donnée, dira Adam Müller). Pour Schlegel, réveil du patriotisme allemand et restauration des valeurs médiévales vont de pair.

Reprochant volontiers à la Réforme d'avoir détruit l'unité chrétienne de l'Europe, les écrivains romantiques professent fréquemment un catholicisme parfois teinté de panthéisme. Le thème de la reconstitution de l'unité européenne sous le signe de la papauté et du Saint-Empire romain germanique, développé notamment par les frères Schlegel, est l'une des idées qu'ils opposent le plus constamment aux prétentions de ce qu'ils perçoivent comme l'universalisme français. Dans ses *Conférences philosophiques* (1804-1806), prononcées à Cologne, Friedrich Schlegel affirme ainsi que « l'idée d'Empire est infiniment plus susceptible que celle d'une société des nations d'établir entre les peuples une relation qui soit conforme à la loi morale ». La force de l'identité européenne, soutient Adam Müller, provient d'une diversité qui ne doit en aucun cas être sacrifiée à l'uniformité ou à la centralisation.

Friedrich Schlegel, qui a pris conscience de sa nationalité allemande lors d'un séjour effectué à Paris entre 1802 et 1804 (séjour au cours duquel il fonda la revue *Europa*), se fait l'apologiste d'une monarchie reposant sur la foi et l'obéissance librement consentie. Assurant que la Révolution de 1789 a été la

« révélation suprême du caractère national français », il écrit qu'« une république parfaite devrait être non seulement démocratique, mais encore aristocratique et monarchique », c'est-à-dire s'inspirer à la fois de Sparte, d'Athènes et de Rome. Son frère, August-Wilhelm Schlegel, fait lui aussi l'apologie de l'unité médiévale de l'Europe et assigne aux Allemands de son temps la tâche de la reconstruire.

Les romantiques ne proposent pas de formulation systématique de leurs théories politiques, et n'appellent pas à un engagement politique direct. Ils ne créent pas non plus de toutes pièces un nationalisme culturel qui existait en Allemagne bien avant 1789 (l'idée d'une *Kulturnation* allemande est antérieure au XVIII<sup>e</sup> siècle), mais ils lui donnent un nouvel élan dans le contexte des guerres napoléoniennes.

Friedrich Schlegel écrit dans un célèbre poème : « Que mon cœur et mon sang soient consacrés, *Patrie, à te sauver*. Oui, il faut que tu sois délivrée, *Nous briserons tes chaînes !* Le forfait ne sera plus permis, *L'insolence, la trahison de l'étranger* Ne souilleront plus ton sein ! *La race allemande est vieille et forte*, Pleine de fierté et de foi, *La loyauté est l'âme de l'honneur*, Ne faiblit pas, quand soufflent les tempêtes ; *Un esprit grave et profond crée* Au cœur un tel trésor ; / *Aucun ennemi ne peut nous le ravir* » (*Das Gelübde*, 1809).

C'est au lendemain des défaites d'Auerstedt et d'Iéna (octobre 1806) que les idées des auteurs romantiques vont le plus germer dans les esprits. Schleiermacher tourne contre Napoléon ses célèbres prédications patriotiques prononcées d'abord à Halle, puis à partir de 1807 à Berlin occupée par les troupes françaises. Hölderlin, qui décrit les Allemands comme « pauvres en actes et riches en idées », présente sa patrie comme un « cœur sacré des peuples » destiné à renouveler le miracle hellénique (« Allemands, devenez semblables aux Grecs, et vous aurez une patrie allemande ! »). Heinrich von Kleist se jette dans la bataille politique à Dresde et, dans ses drames (*La bataille d'Arminius*, *Le Prince de Hombourg*), invite à la mobilisation des énergies contre la France napoléonienne. Et c'est dans son fameux *Catéchisme des Allemands* qu'un père interroge son fils sur les devoirs du patriotisme dans l'Allemagne soumise aux troupes de Napoléon : « Pourquoi aimes-tu ta patrie ? – Parce que c'est ma patrie ! » C'est aussi l'époque où Fichte, qui n'appartient pas à proprement parler au mouvement romantique, prononce ses célèbres *Discours à la nation allemande*. Tous sont portés par un même espoir, que les uns mettent dans l'État prussien, les autres dans une renaissance de la monarchie autrichienne.

La philosophie politique du romantisme atteint son apogée avec les *Éléments de l'art politique* (*Elemente der Staatskunst*) publiés en 1809 par Adam Müller. La notion-clé y est celle de lutte permanente entre deux principes opposés (*Gegensätze*) permettant de concilier unité et diversité. Rejetant la conception libérale et utilitariste de l'État, Müller proclame que l'État n'est pas un concept (*Begriff*) abstrait, mais une idée vivante, qui se développe à la façon d'une œuvre d'art. Cet État, dont l'existence naturelle est indépendante de la volonté des individus comme de l'arbitraire du législateur, est en même temps un immense organisme dont l'individu ne saurait s'abstraire ou se détacher : « L'État n'est pas seulement une manufacture, ou une métairie, ou une société d'assurances ou une compagnie mercantiliste. Il est la conjonction intime de tous les besoins physiques et intellectuels, de toutes les richesses, de toute la vie intérieure et extérieure de la nation, tout cela constituant un Tout énergétique, vivant, en constante transformation [...] L'État est la somme des intérêts humains, leur fusion en un Tout organique. » À Berlin, Müller se fait le défenseur des intérêts de l'aristocratie foncière. Converti au catholicisme, il deviendra l'un des collaborateurs de Metternich après le congrès de Vienne (1815).

Mais il ne faut pas s'y tromper, si les romantiques critiquent le « faux concept d'égalité qui a caractérisé la France révolutionnaire » (Adam Müller), c'est encore au nom de la liberté qu'ils dénoncent ce que Max Weber appellera le « désenchantement du monde ». Pour eux, si la nation est « naturelle », c'est qu'elle est d'abord spirituelle. Ce n'est nullement une donnée zoologique, mais un tout qui transcende ses parties dans la mesure où elle représente l'union d'une âme et d'un corps. « La tendance actuelle à faire des lois et des ordonnances générales est dangereuse pour la liberté, écrit Justus Möser, auteur des *Patriotischen Phantasien*. Ce faisant, nous nous éloignons du plan véritable de la nature, qui trouve sa richesse dans sa diversité ; et nous frayons le chemin au despotisme, qui prétend tout subordonner à quelques règles et renonce à la richesse que crée la diversité. »

Sur le plan économique, les romantiques s'opposent en tout point au libéralisme d'Adam Smith, qu'ils accusent de promouvoir les seules valeurs marchandes et de ramener la vie économique à la recherche du profit. Ils condamnent le libre jeu des transactions et des échanges, se montrent souvent favorables à un protectionnisme raisonnable et proclament l'inamovibilité de la propriété foncière.

Adam Müller s'en prend en 1810 aux théories économiques libérales qui,

confondant les hommes et les choses, « rendent les affaires de la bourgeoisie aussi mécaniques et dépourvues d'âme que possible ». Adversaire du capitalisme, il critique la division du travail et l'hégémonie de la marchandise. En 1818, il dénoncera pareillement un monde « livré à l'égoïsme », une époque « corrompue par le règne de l'argent », un « système de l'argent qui ignore les services réciproques et gratuits, une propriété privée qui n'est pas contrebalancée par la communauté des biens ». « L'esclavage de l'argent, dira-t-il, est le plus redoutable, parce qu'il est associé au mensonge d'une prétendue liberté. »

C'est dans l'œuvre de Josef Görres, directeur du *Mercure rhénan* (1814-1815), que le romantisme va achever de contribuer à la renaissance de l'idée nationale en Allemagne. Ancien républicain jacobin, rallié à Heidelberg à la conception romantique de la nation, Görres, devenu partisan d'un État fédéral respectueux des diversités régionales, fonde lui aussi la nationalité sur la langue, définit l'« esprit populaire » comme l'expression de l'attachement d'un peuple à ses institutions et coutumes traditionnelles, et insiste sur le fait que la véritable culture n'est pas celle des classes supérieures, mais bien celle du peuple. « C'est pour un peuple le plus déplorable de tous les aveuglements, écrit-il, que de laisser perdre son originalité, que de méconnaître sa nature la plus profonde, que de se laisser entraîner à des pratiques étrangères, que de chercher à acquérir des biens qui ne lui étaient pas destinés et que de mépriser ceux qu'il aurait eu la force de s'approprier [...] Que la nation apprenne à s'analyser, à se fouiller : elle découvrira en son sein une source profonde qui communique avec des trésors souterrains ! »

Plus que Berlin, Dresde ou Munich, c'est Vienne qui va devenir le principal foyer européen des idées romantiques. En 1809, la capitale autrichienne est le lieu de rendez-vous des adversaires du système napoléonien. Heinrich von Kleist, dans son œuvre poétique, déclare y voir sa vraie patrie spirituelle. C'est également là que August-Wilhelm Schlegel prononce ses *Conférences sur l'art et la littérature dramatiques*, où il insiste sur la nécessité de faire coïncider l'élan poétique et l'intérêt supérieur de la patrie.

On aurait tort cependant de réduire le romantisme politique allemand à une simple réaction traditionaliste contre la Révolution française. Son exaltation de la nation, elle-même très moderne, montre assez que ses représentants ne sauraient être considérés comme de simples restaurationnistes. Il ne faut pas se tromper non plus sur la nostalgie (*Sehnsucht*) romantique, dont on trouve chez Novalis l'expression la plus achevée. Elle n'exprime pas le désir d'un retour impossible au passé, mais représente plutôt une façon de prendre appui sur le

passé pour créer les conditions d'un nouvel élan.

C'est avec justesse que Michael Löwy a décrit le romantisme allemand comme une « comète dont le "noyau" incandescent est la révolte contre la civilisation industrielle-capitaliste moderne au nom de certaines valeurs sociales ou culturelles du passé [...] Le romantisme s'oppose, avec l'énergie mélancolique du désespoir, à l'esprit quantificateur de l'univers bourgeois, à la réification marchande, à la platitude utilitariste et, surtout, au désenchantement du monde<sup>4</sup> », ce qui explique l'influence qu'il aura par la suite, d'abord sur le jeune Karl Marx, ensuite sur des socialistes comme William Morris, Gustav Landauer ou Walter Benjamin. « Les maux de la civilisation moderne stigmatisés par les romantiques sont encore les nôtres », constate pour sa part Gilbert Merlio<sup>5</sup>.

1. JACQUES DROZ, *Le romantisme allemand et l'État - Résistance et collaboration dans l'Allemagne napoléonienne*, Payot, Paris, 1966, p. 18.

2. JACQUES DROZ, *Le romantisme politique en Allemagne*, Armand Colin, Paris, 1963, p. 10.

3. On distingue traditionnellement un premier romantisme (*Frühromantik*), qui explose à Iéna en 1797-1798 autour de la revue l'*Athenaeum*, dirigée par Friedrich Schlegel, avec, outre les frères Schlegel, Novalis, Ludwig Tieck, Sophie von Kühn, Dorothea et Caroline Schlegel, et un romantisme un peu plus tardif qui se forme à Heidelberg dans les années 1804-1808, avec Achim von Arnim, Clemens et Bettina Brentano, Josef von Eichendorff, les frères Jakob et Wilhelm Grimm. Fichte et Schelling sont les maîtres à penser du premier groupe, tandis que le second témoigne surtout de l'influence de Josef Görres. Un troisième groupe apparaîtra en 1811 à Berlin, avec E.T.A. Hoffmann, Friedrich de La Motte-Fouqué, Zacharias Werner et Adalbert von Chamisso.

4. Préface à Walter Benjamin, *Romantisme et critique de la civilisation*, Payot, Paris, 2010, p. 8.

5. « La critique de la civilisation dans le romantisme politique », in Gérard Raullet (éd.), *Les romantismes politiques en Europe*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2009, p. 467.

# KARL MARX

## (1818-1883)

### Le fétichisme de la marchandise

Longtemps hégémonique dans l'intelligentsia, le marxisme a progressivement cessé d'apparaître, à partir des années 1970, comme l'« horizon indépassable de notre temps », pour reprendre le célèbre mot de Jean-Paul Sartre. Dans les années 1990, l'effondrement du système soviétique dans les pays du « socialisme réellement existant » a encore accéléré le discrédit de la pensée de Marx. Pourtant, celle-ci semble bien faire retour aujourd'hui. Non plus seulement chez ceux qui continuent à se réclamer du marxisme (Alain Badiou, Samir Amin, Toni Negri, Slavoj Zizek, Jacques Rancière, Daniel Bensaïd, etc.), mais aussi chez des auteurs d'opinions très différentes, à commencer par Alain Minc et Jacques Attali. On redécouvre Marx, incontestablement, mais il ne s'agit plus de prétendre que l'auteur du *Manifeste communiste* n'a jamais pu se tromper ni, à l'inverse, d'en faire de façon polémique le « précurseur du goulag ». Antimarxisme obsessionnel et marxisme dogmatique font place à des discussions plus raisonnées. Plus fructueuses aussi.

Karl Marx, on le sait, n'a que très rarement été lu en profondeur, que ce soit par ses partisans ou par ses adversaires. Posthume pour l'essentiel, son œuvre, difficile d'accès, est touffue, contradictoire. Son influence s'est surtout exercée par ouï-dire. La mise en place après lui, à l'initiative d'Engels, Kautsky et Plekhanov, puis de Lénine et surtout de Staline, d'un marxisme officiel qu'il avait par avance récusé lui-même (« ce qui est sûr, disait-il, c'est que moi, je ne suis pas marxiste ») a favorisé tous les malentendus.

Marx, en effet, a d'abord été trahi par les siens. En 1976, le philosophe Michel Henry pouvait même définir le marxisme comme « l'ensemble des contresens qui ont été faits sur Marx ». Staline, par exemple, a fait en 1931 de Marx le fondateur du « matérialisme dialectique », expression que l'auteur du *Capital* n'a jamais employée et qui lui est totalement étrangère. En réalité, nul n'a autant que lui critiqué le matérialisme pratique de la société bourgeoise. Sa philosophie consiste plutôt à renvoyer dos à dos idéalisme et matérialisme : pour Marx, l'être des choses n'est ni esprit ni matière, mais réside dans l'activité

concrète des « individus vivants », pure pratique ou *praxis* au sens aristotélicien du terme. Quant à l'expression de « dictature du prolétariat », Marx ne l'a jamais employée que trois fois dans sa vie (dont deux dans des correspondances privées) !

Certes, sa philosophie de l'histoire, simple retranscription profane de la théodicée biblique, par substitution de l'avenir à l'au-delà (le communisme primitif jouant le rôle du jardin d'Eden, avec le prolétariat dans celui du Juste ou du Messie souffrant, puis triomphant), s'inscrit de toute évidence dans la perspective de l'historicisme de son temps : l'histoire, conçue comme processus linéaire, est censée « progresser » vers un stade terminal (ici la « société sans classes », nouvelle forme du paradis sur Terre) et obéir à des lois universelles. La nécessité historique dont parle Marx n'est certes pas de l'ordre d'un déterminisme simpliste (ni d'un économisme vulgaire), mais elle ne s'en impose pas moins à la volonté des hommes. La révolution, processus inévitable, s'impose aux acteurs qui n'ont d'autre choix que d'agir en conformité avec cette nécessité pour en hâter l'échéance. C'est la partie la plus faible de la pensée marxiste.

Marx se trompe sans doute lorsqu'il assure que l'« expropriation des expropriateurs » aura lieu avec la nécessité d'un phénomène naturel : « La production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature » (*Le Capital*, livre I). Mais en même temps, il dit aussi qu'il se refuse à penser que « les lois générales de la vie économique sont unes, toujours les mêmes, qu'elles s'appliquent au présent ou au passé ». Plus encore qu'à la nécessité historique, il se réfère à l'autonomie, notion-clé qui inspirera Cornelius Castoriadis. Pour Marx, le communisme n'est pas « un état de choses qu'il convient d'établir, un idéal auquel la réalité devra se conformer », mais le « mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses » (*L'idéologie allemande*).

Marx dénonce en fait toutes les approches « essentialistes » de la réalité humaine. S'appuyant sur la philosophie de Hegel, il décrit le capital, non comme une chose, mais comme un rapport social. L'activité humaine doit selon lui être analysée et comprise « en tant que pratique concrète » : « C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve sa vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance de sa pensée » (*Thèses sur Feuerbach*). Au libéralisme, il reproche son idée d'une société faite d'une simple addition d'atomes sociaux : « L'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux [...] L'individu abstrait appartient en réalité à

une forme sociale déterminée » (ibid.).

C'est la source de sa critique impitoyable de l'idéologie des droits de l'homme, qui va beaucoup plus loin que celle de bien des auteurs « réactionnaires ». Marx ne se borne pas en effet à montrer le caractère « formel », et donc illusoire, des libertés proclamées par la théorie des droits. Il montre aussi que l'homme dont la Déclaration des droits de 1789 proclame les droits n'est que l'homme *séparé* de l'anthropologie bourgeoise libérale, et que la valeur individuelle qu'elle défend n'est en dernière analyse que la valeur marchande. L'homme des droits de l'homme s'identifie à l'*Homo œconomicus*.

Avec la généralité abstraite de l'« homme » dont on proclame les droits s'affirme avant tout le jeu des intérêts privés. Les droits de l'homme sont en outre intemporels, anhistoriques, alors que tout droit est historique. « Aucun des prétendus droits de l'homme, écrit Marx, ne s'étend au-delà de l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé » (*La question juive*). Affirmer que la fin de toute association politique est la conservation des droits de l'homme, faire des droits du citoyen un « simple moyen pour conserver ces prétendus droits de l'homme », revient dès lors à mettre le citoyen au service de l'homme égoïste : « Ce n'est pas l'homme comme citoyen, mais l'homme comme bourgeois qui est pris pour l'homme proprement dit, pour l'homme *vrai* [...] L'homme réel n'est reconnu que sous l'aspect de l'individu égoïste et l'homme vrai que sous l'aspect du citoyen abstrait » (ibid.). Le règne de la raison, ajoutera Engels, n'est lui-même que le « règne idéalisé de la bourgeoisie ».

Marx, après Hegel, constate que la société moderne a produit des individus « libres » de toute attache durable, qu'elle est faite d'individus isolés qui mènent de plus en plus des existences séparées, n'étant plus reliés entre eux que par l'échange marchand. Il voudrait recréer un lien social car, comme l'avait déjà vu Aristote, le premier des besoins humains est de « faire société ». C'est pourquoi il affirme le primat du commun sur le sujet individuel abstrait, du social sur le « sociétal », en rappelant que l'individu n'existe que dans et par les relations sociales qui le constituent.

Il n'a pas inventé la notion de classes ou de lutte des classes. On la trouve avant lui chez quantité d'« historiens bourgeois », à commencer par Auguste Comte et Augustin Thierry. Marx reconnaissait lui-même qu'en ce domaine, son apport s'est borné à « démontrer que l'existence des classes n'est liée qu'à des

phases historiques déterminées du développement de sa production » et que la lutte des classes mène nécessairement à la société sans classes (lettre à Weydemeyer, 1852).

Par rapport aux socialistes de son temps, son originalité est de ne faire nullement reposer sa critique du capital sur des considérations morales ou juridiques. Le travailleur, souligne-t-il, ne vend pas son travail, mais sa force de travail. L'« exploitation » de la force de travail repose sur le simple fait qu'elle est employée pour produire des valeurs supérieures au prix de son achat, en d'autres termes qu'elle est vendue à une valeur inférieure à la valeur de ce qu'elle permet de créer. Le patron s'approprie ensuite ce surproduit, la plus-value (qu'il vaudrait d'ailleurs mieux appeler « survaleur », comme le faisait observer Henri Lefebvre), qui est l'objet même de la production capitaliste. D'où les contradictions sociales insupportables qu'engendre le salariat.

Aristote distinguait déjà l'économie naturelle, correspondant aux besoins des hommes, et la « chrématistique », qu'il qualifiait de contre nature. C'est dans cet esprit que Marx fait une distinction entre valeur d'échange et valeur d'usage. La valeur d'usage est celle qui satisfait un besoin particulier, résultant d'un travail concret, « vivant ». La valeur d'échange est celle qui fait que toutes les marchandises peuvent être vendues ou achetées, et cette valeur est le résultat d'un travail abstrait, « mort ». Dans la valeur d'usage, les points de départ et d'arrivée sont les besoins de la vie humaine ; dans la valeur d'échange, ils se confondent avec l'argent. L'augmentation du volume de l'argent devient alors la fin de l'activité économique, la marchandise devenant, elle, le moyen de faire croître la richesse monétaire. Du fait de leur valeur d'usage, toutes les qualités des marchandises peuvent être réduites à une quantité pure, mesurée par cet « équivalent universel » qu'est l'argent. L'échange, de ce point de vue, égalise tous les travaux concrets, les transformant en un travail abstrait, commun dénominateur permettant l'échange marchand. L'argent, enfin, est le seul « produit » dont la seule valeur d'usage soit précisément sa valeur d'échange.

Une marchandise n'est pas un simple objet. Elle est, dit Marx « une chose très complexe, pleine de subtilités métaphysiques et d'arguties théologiques ». C'est pourquoi il dénonce le « fétichisme de la marchandise » (expression qui, dans *Le Capital*, en 1867, remplace son ancienne théorie de l'aliénation). Celui-ci consiste en ce que, dans le système du capital, les liens sociaux ne s'opèrent plus que par l'intermédiaire de la marchandise, les relations entre les hommes se calquant peu à peu sur le modèle de leurs relations aux choses. La marchandise est un « objet fétiche » qui voile le caractère social-historique et organique des

rappports humains. Ce fétichisme se traduit par la réification ou « chosification » des rapports sociaux (terme que l'on trouve aussi chez Heidegger et qui sera surtout développé en 1923 par Georg Lukács, mais dont Guy Debord et Jean Baudrillard feront également grand usage) et la « personnification » des choses, à commencer par le capital. L'être se résume à l'avoir : je suis ce que j'ai.

Vis-à-vis de la bourgeoisie, Marx est d'une remarquable ambiguïté. Il la dénonce et la célèbre en même temps, conscient qu'elle ne peut exister sans révolutionner constamment les rapports sociaux de production. Il constate que la société bourgeoise, dans son aspiration à faire prévaloir les lois du marché, ne pouvait que s'employer à détruire les anciennes hiérarchies d'Ancien Régime : « L'extension sans limites d'une économie de marché suppose l'existence d'une société dont tous les membres sont libres et égaux en droit. » La force de travail, ajoute-t-il, « ne peut en effet se présenter sur le marché comme marchandise que si elle est offerte ou vendue par son propre possesseur. Celui-ci doit pouvoir en disposer, c'est-à-dire être libre propriétaire de sa propre personne ». Ce n'est qu'alors que la force de travail peut être évaluée comme l'est une marchandise, à partir du montant des frais de production. Pour en arriver là, la bourgeoisie devait exproprier les paysans et les artisans, afin de les transformer en travailleurs formellement libres, mais en fait obligés de vendre contractuellement leur force de travail.

D'où ces lignes célèbres du *Manifeste du parti communiste* : « La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. Partout où elle a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales et idylliques [...] Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange ; elle a substitué aux nombreuses libertés, si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce [...] La bourgeoisie a déchiré le voile de sentimentalité qui recouvrait les relations de famille et les a réduites à n'être que de simples rapports d'argent [...] Par l'exploitation du marché mondial, elle donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays. Au grand désespoir des réactionnaires, elle a enlevé à l'industrie sa base nationale [...] Elle a soumis la campagne à la ville, [...] subordonné les peuples de paysans aux peuples de bourgeois, l'Orient à l'Occident. »

Le marxisme n'est plus aujourd'hui nécessairement perçu comme l'achèvement du projet des Lumières. Et surtout, on s'aperçoit que l'essentiel de

l'œuvre de Marx n'a pas tant consisté à spéculer sur l'avenir de la classe ouvrière qu'à tenter d'analyser en profondeur la logique même du système du capital. C'est en cela que réside incontestablement son actualité.

Les deux points-clés de l'analyse marxienne du capital sont que ce qui définit le mieux le capitalisme, c'est le principe de l'accumulation sans fin, et d'autre part que ce qui menace le plus le capitalisme, ce n'est pas tant l'action de ceux qui s'opposent à lui, que ses propres contradictions internes. Ces deux thèmes étant bien sûr liés l'un à l'autre.

D'après Marx, le capitalisme « réellement existant » est voué à des formes successives d'accumulation par dépossession qui constituent la forme même de son déploiement. « Le procès capitaliste de production, écrit-il, est de par sa nature un procès d'accumulation. » Le capital doit toujours découvrir de nouveaux débouchés, de nouveaux champs d'accumulation et de suraccumulation, et c'est pourquoi il est voué à soumettre à sa loi la planète entière. Cette dynamique se traduit par la marchandisation progressive de l'existence, marchandisation extensive (elle touche peu à peu tous les domaines qui lui échappaient auparavant, la société globale devenant une « société de marché » où la logique du profit domine tous les aspects de la vie sociale) et intensive (elle transforme l'imaginaire symbolique en réduisant toute valeur à la seule valeur marchande, ne laissant plus substituer que le mouvement perpétuel de l'échange commercial). C'est ce que Heidegger appelle le *Gestell*, le dispositif général d'arraisonement du monde.

Le vieux capitalisme patrimonial, qui prêchait une morale du travail et de l'épargne, a lui-même été balayé par l'hédonisme de la consommation à outrance, qu'encouragent de nos jours les liturgies publicitaires. La poursuite de l'accumulation pour elle-même exige que les individus soient transformés en consommateurs insatiables. Le flux continu de la marchandise doit toujours grossir.

Comme Keynes, Marx ne croit ni au caractère « naturel » du marché, ni au caractère autorégulateur et autorégulé du capitalisme. Sa conviction est que le mode de production capitaliste produit, du fait de ses tendances spontanées et de sa logique interne, les conditions de sa propre disparition. Le capitalisme ne peut subsister que dans l'accumulation, mais cette accumulation menace son taux de profit.

La baisse du taux de profit (qui n'entraîne pas nécessairement la baisse absolue du profit lui-même) trouve son origine dans la hausse de la composition organique du capital, celle-ci se définissant comme le rapport qui s'établit entre

le « travail mort » (le capital constant) et le travail « vivant » (la force de travail). Le profit provenant de la plus-value réalisée par l'exploitation de la force de travail, la hausse de la composition organique du capital entraîne mécaniquement une baisse du taux de profit.

Cette baisse tendancielle du taux de profit a plus ou moins été vérifiée à l'époque de Marx. Cela n'a pas toujours été vrai ensuite. La tendance peut être enrayée par l'intensification du travail, la diminution du salaire, la dévalorisation du capital constant, les gains de productivité, l'expansion du commerce, *etc.* Marx estime lui-même que l'innovation permet de réduire la part des salaires (le capital variable) et d'augmenter le taux de plus-value. Mais l'innovation a aussi pour effet de développer le capital constant. La valeur du capital constant augmentant plus vite que la productivité due à l'innovation, il y a baisse du taux de profit. Pour l'enrayer, le système doit toujours trouver de nouveaux débouchés et des innovations susceptibles d'économiser le capital. La tendance principale reprend ainsi toujours le dessus.

La crise économique et financière mondiale actuelle a de toute évidence contribué à braquer à nouveau le projecteur sur Marx. Pour ce dernier, qui développe cette idée dans le volume III du *Capital*, la répétition des crises naît en effet du caractère endémique de la suraccumulation (le « surinvestissement » en terme keynésien). Ce ne sont pas fondamentalement des crises de surproduction de marchandises, mais des crises de surproduction du capital.

Le capitalisme industriel triomphant est entré en crise à partir de 1873, et cette crise s'est manifestée par un effondrement des taux de profits. Le capital y a répondu par un double mouvement de concentration et d'expansion mondialisée : la conquête coloniale de la planète, qui a ouvert de nouveaux débouchés. Même scénario en 1929 : après la restauration du système de la « Belle époque », la dépression va entraîner une nouvelle chute du taux de profit jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale.

En 1971, une nouvelle crise systémique s'ouvre avec l'abandon de la convertibilité en or du dollar, ce qui provoque encore une chute des taux d'investissement et de profit. La mondialisation et l'essor de l'économie « immatérielle » permettront d'y faire face, tandis que le marché des capitaux prend de plus en plus d'importance par rapport à l'économie réelle. Mais la pression sur les salaires résultant de la globalisation et de l'internationalisation des entreprises, qui met fin au système fordiste (lequel consistait à augmenter régulièrement les salaires pour favoriser la consommation), entraîne une chute de la demande, qui va de pair avec l'explosion du crédit, celui-ci permettant aux

individus et aux ménages de compenser la stagnation de leur niveau de vie en consommant plus que leur revenu. Quand les dettes ne peuvent plus être payées, le système explose.

La mondialisation a consolidé, aux États-Unis notamment, la concentration de ce que Marx appelait le capital porteur d'intérêt, c'est-à-dire le capital de placement financier. Marx appelle aussi « capital fictif » les titres résultant des prêts à des États ou à des entreprises, ou du financement du capital des entreprises, ainsi que les créances nées du crédit. Les détenteurs de ce capital fictif en attendent un rendement régulier sous forme de dividendes et d'intérêts, tant par les ponctions sur la valeur qu'ils autorisent que par la possibilité de les vendre sur les marchés financiers. Le crédit bancaire est une autre forme de création de capital fictif. C'est aussi la plus vulnérable, ainsi qu'on l'a vu récemment. Il y a capital fictif dès que l'argent cherche à produire de l'argent hors de toute médiation par les marchandises et la production, c'est-à-dire dès que le revenu monétaire est transformé en intérêts. C'est cette dynamique qui explique la « financiarisation » croissante de l'économie, et le fait que le développement des « bulles » financières tend à devenir incontrôlé.

L'économiste Samir Amin écrivait récemment : « Marx n'a jamais été aussi utile, nécessaire, pour comprendre et transformer le monde. » Mais il ajoutait : « Être marxiste, c'est partir de Marx et non s'arrêter à lui. »

Denis Collin, philosophe marxiste, affirme lui aussi qu'« il est grand temps de s'apercevoir qu'il n'est guère de penseur, dans le domaine des sciences sociales et historiques, qui ait dessiné avec plus de perspicacité que Marx les grandes lignes d'un avenir qui est notre présent [...] Contrairement à ce que répètent ceux qui prétendent réfuter Marx sans l'avoir lu, pour l'essentiel les prédictions déduites des analyses du *Capital* ont été validées ». Cependant, il précise aussi que le communisme, qu'il entend définir par son étymologie (la « doctrine du commun »), ne se confond ni avec l'égalitarisme ni avec l'étatisme, et surtout qu'il doit renoncer à trois idées fausses : l'utopie d'un monde sans conflit, l'utopie du développement illimité des forces productives et l'idée d'une société future conçue comme retour au jardin d'Eden.

Heidegger, qui n'était certes pas marxiste, disait qu'aucun critique du marxisme n'a réussi jusqu'à présent à se hisser à la hauteur de l'objet de sa critique. Peut-être en ira-t-il autrement demain, à une époque où ce n'est plus Marx, mais les tenants de la mondialisation libérale qui annoncent, en s'en félicitant, la suppression des frontières et le « dépérissement » de l'État !

# GUSTAVE LE BON

## (1841-1931)

### La psychologie des peuples

« Si l'on voulait résumer le rôle des diverses classes dans la dissolution de la société, on pourrait dire que les doctrinaires et les mécontents fabriqués par l'Université agissent surtout en ébranlant les idées et sont, par l'anarchisme intellectuel qu'ils engendrent, un des plus corrodants agents de destruction ; que la bourgeoisie agit par son indifférence, sa peur, son égoïsme, la faiblesse de sa volonté, son absence de sens politique et d'initiative ; et que les couches populaires agiront d'une façon révolutionnaire en achevant de détruire, dès qu'il sera suffisamment ébranlé, l'édifice qui chancelle sur ses bases. »

Ces lignes datent de 1896. Elles figurent dans la *Psychologie du socialisme* de Gustave Le Bon, ouvrage plusieurs fois réédité.

Né en 1841 à Nogent-le-Rotrou, Gustave Le Bon est l'un des personnages les plus typiques de ce XIX<sup>e</sup> siècle où se sont formés tant de doctrines et de systèmes de pensée. On lui doit une bonne quarantaine d'ouvrages, portant aussi bien sur la psychologie sociale que sur la philosophie de l'histoire, la biologie, la cartographie, la sociologie, l'anthropologie, la physique, l'histoire des civilisations et des doctrines politiques, la psychologie animale et la pédagogie. Issu d'une famille de militaires et de magistrats, d'ascendance bourguignonne et bretonne, il fréquente d'abord le lycée de Tours, puis la faculté de Médecine. « Au dire de ceux qui vécurent dans son accointance, dira l'écrivain belge Edmond Picard, il a, au moral, plutôt le caractère breton. Quant au physique, il me paraît plutôt bourguignon » (*Gustave Le Bon et son œuvre*, Mercure de France, 1909).

Grand, massif, assez taciturne et volontiers sarcastique, l'homme en impose. Les voyages ont formé sa jeunesse. Entre 1860 et 1880, Le Bon a d'abord parcouru l'Europe, puis il est allé en Afrique du Nord, en Égypte, en Palestine, en Inde, au Népal. De ses pérégrinations, il a ramené toute une série de livres : *La civilisation des Arabes* (1883), *Les civilisations de l'Inde* (1887), *Les premières civilisations de l'Orient* (1889), *Les monuments de l'Inde* (1893).

Dans *La civilisation des Arabes*, ouvrage qui sera réédité en 1969 en Algérie,

et dans lequel il révèle à l'Occident une civilisation encore mal connue, il écrit : « Au point de vue de la civilisation, bien peu de peuples ont dépassé les Arabes, et l'on n'en citerait pas qui ait réalisé des progrès si grands dans un temps si court. Au point de vue religieux, ils ont fondé une des plus puissantes religions qui aient régné sur le monde, une de celles dont l'influence est la plus vivante encore. Au point de vue politique, ils ont créé un des plus gigantesques empires qu'ait connus l'histoire. Au point de vue intellectuel et moral, ils ont civilisé l'Europe. Peu de races se sont élevées plus haut, mais peu de races sont descendues plus bas. Aucune ne présente d'exemple plus frappant de l'influence des facteurs qui président à la naissance des empires, à leur grandeur et à leur décadence. »

Rentré à Paris, Gustave Le Bon se passionne brusquement pour les sciences. Successivement, il se penche sur les variations du volume crânien, la « lumière noire », l'asphyxie, les levers photographiques, les espèces chimiques, les appareils enregistreurs. Il crée la première horloge se remontant elle-même grâce aux variations diurnes de température. Un jour, près de Paris, son cheval s'emballe et manque de le jeter à terre. L'incident est le point de départ d'une réflexion qui aboutira à un traité de psychologie équestre : *L'équitation actuelle et ses principes*.

Dès 1896, Le Bon démontre la fausseté du dogme de l'indestructibilité de la matière. Il établit l'équivalence de la matière et de l'énergie, dont la chaleur, la lumière et l'électricité, ne sont que des formes instables. « La force et la matière, écrit-il, sont deux formes diverses d'une même chose. » Il ajoute que « le savant qui trouvera le moyen de libérer économiquement les forces que contient la matière changera presque instantanément la face du monde ». Développées dans *L'évolution de la matière* (1905) et dans *L'évolution des forces* (1907), ces affirmations soulèvent de sérieuses polémiques. Elles ne font pourtant qu'anticiper la théorie de la relativité, qui sera mise au point par Einstein entre 1912 et 1917.

Gustave Le Bon est dès lors couramment comparé à Darwin ou à Lamarck ! Mais un autre domaine mobilise déjà son attention. Il s'agit de la psychologie sociale, domaine dans lequel il intervient en 1895 avec un ouvrage au titre retentissant : *La psychologie des foules*. Le Bon y développe une idée dont la psychologie de la forme (*Gestalttheorie*) fera l'un de ses postulats : le tout est plus que la somme de ses éléments. Ce qui peut également s'exprimer ainsi : un ensemble possède, en tant qu'ensemble, des propriétés et des caractéristiques qui ne se retrouvent dans aucun de ses composants pris isolément. Une forêt, par

exemple, est tout autre chose que des « arbres additionnés ». De même, un peuple n'est pas qu'une simple addition de citoyens.

Les foules, elles aussi, présentent des caractéristiques que l'on aurait grand peine à retrouver intégralement chez les individus dont elles se composent. « C'est ainsi, écrit Le Bon, qu'on voit des jurys rendre des verdicts que désapprouverait chaque juré individuellement, des assemblées parlementaires adopter des lois et des mesures que réprouverait en particulier chacun des membres qui la composent. Pris séparément, les hommes de la Convention étaient des bourgeois aux habitudes pacifiques. Réunis en foule, ils n'hésitèrent pas, sous l'influence de quelques meneurs, à envoyer à la guillotine les individus les plus manifestement innocents. »

Il existe ainsi une « loi de l'unité mentale des foules », caractérisée par l'« évanouissement de la personnalité consciente et l'orientation des sentiments et des pensées dans un même sens ». « Quels que soient les individus qui la composent, écrit Le Bon, quelque semblables ou dissemblables que puissent être leur genre de vie, le seul fait qu'ils sont transformés en foule les dote d'une sorte d'âme collective. Cette âme les fait sentir, penser et agir d'une façon tout à fait différente de celle dont sentirait, penserait et agirait chacun d'eux isolément. »

Sigmund Freud dira : « Gustave Le Bon s'occupe des modifications que l'individu subit dans la foule, et les décrit dans des termes qui s'accordent avec les principes fondamentaux de notre psychologie de l'inconscient » (*Psychologie collective et analyse du moi*). Mais Le Bon soutient aussi que les foules sont toujours intellectuellement inférieures aux individus isolés : « Toujours prêtes à se soulever contre une autorité faible, elles se courbent avec servilité devant une autorité forte [...] L'affirmation, la contagion, la répétition et le prestige constituent à peu près les seuls moyens de les persuader. » Bien avant que Raymond Ruyer ne parle d'« épidémies idéologiques », Le Bon évoque le phénomène de la « contagion mentale », qu'il définit comme « un phénomène psychologique dont la source est inconsciente, qui s'opère sans qu'aucun raisonnement n'y participe, et dont le résultat est l'acceptation involontaire de certaines opinions et croyances ». Cette observation sera développée par Tchakhotine dans un manuel resté célèbre : *Le viol des foules par la propagande politique* (1939).

La « foule psychologique » n'a pourtant pas que des défauts. Sa mobilisation facilite la mise en forme des peuples, et l'émergence d'une volonté collective. Les grands mythes propres à cette mobilisation peuvent, eux aussi, se révéler positifs. Irrationnelle avant tout, la foule est aussi bien capable de crimes que

d'actes d'abnégation. Surtout, elle agit comme révélateur de l'« âme collective ». Le Bon n'hésite pas à dire qu'un peuple qui n'est plus capable d'enthousiasmes collectifs, qui a fini par « devenir une agglomération d'individus sans cohésion », est un peuple en déclin.

D'abord considérées comme « scandaleuses », les thèses de *La psychologie des foules* vont faire le tour du monde, et le livre sera traduit en vingt-cinq langues différentes.

Des foules en général, Gustave Le Bon passe ensuite à la psychologie des peuples. Déjà, en 1889, dans *Les premières civilisations*, il avait énuméré les facteurs susceptibles à ses yeux d'influencer l'évolution historique : « le milieu, la race, l'hérédité, l'aptitude à varier, les progrès de l'agriculture et de l'industrie, la lutte pour l'existence, l'influence des grands hommes, celle des illusions et des croyances ». Quelques années plus tard, dans un essai sur les *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (Félix Alcan, 1894), il affirme que « chaque peuple possède une constitution mentale aussi fixe que ses caractères anatomiques, d'où ses sentiments, ses pensées, ses institutions, ses croyances et ses arts dérivent ».

Pour Le Bon, l'histoire des peuples dérive donc essentiellement de leur « constitution mentale » : « Elle découle de cette constitution comme les organes respiratoires des poissons découlent de leur vie aquatique. Sans la connaissance préalable de la constitution mentale d'un peuple, l'histoire apparaît comme un chaos d'événements régis par le hasard. Lorsque l'âme d'un peuple nous est connue, sa vie se montre au contraire comme la conséquence régulière et fatale de ses caractères psychologiques. Dans toutes les manifestations de la vie d'une nation, nous retrouvons toujours l'âme immuable de la race tissant elle-même son propre destin. »

C'est donc en connaissant le caractère des nations qu'on peut déterminer quelles sont « les institutions qu'elles peuvent accepter et les moyens permettant de les diriger ». Pour Le Bon, aucun système politique n'est préférable dans l'abstrait à un autre : rapportés à des peuples différents, tous peuvent se révéler ici les meilleurs, là les moins bons. Le régime politique n'est qu'un « vain costume » dans lequel se drape la constitution des peuples. La pérennité des mentalités se manifeste aussi dans les institutions : en Russie, le communisme a pris le relais de l'autocratie des tsars, le culte de Mao Zedong a remplacé celui des empereurs chinois, *etc.* Et c'est sur cette permanence des mentalités que viennent régulièrement buter les utopies : « Beaucoup de révoltes n'aboutissent qu'à des changements de mots. » La forme ou le nom des

institutions changent, mais leur esprit demeure.

À l'inverse, les mêmes systèmes politiques peuvent, selon les peuples, aboutir à des résultats différents. Il en va de même des religions et des philosophies, qui ne peuvent passer d'un peuple à un autre sans prendre des formes nouvelles, qui modifient leur portée et leur sens. Et lorsque, au sein d'une même nation, on observe de véritables transformations des institutions et des mœurs, c'est qu'au préalable le peuple a lui-même changé : « La transformation complète de la civilisation romaine ne fut pas la conséquence d'une destruction, mais de l'adoption d'une civilisation ancienne par une race nouvelle. »

Ces thèses amènent Le Bon à critiquer violemment l'impérialisme, et surtout le colonialisme. Face à ceux qui croient que la colonisation va permettre d'implanter aux quatre coins du monde les institutions, les valeurs et les modes de pensée des puissances colonisatrices, il s'en prend aux hommes d'État « qui se figurent qu'un gouvernement est chose d'exportation, et que des colonies peuvent être gouvernées avec les institutions d'une métropole. Autant vaudrait tâcher de persuader aux poissons de vivre dans l'air, sous prétexte que la respiration aérienne est pratiquée par tous les animaux supérieurs » (*Lois psychologiques de l'évolution des peuples*).

Gustave Le Bon n'hésite pas à établir une hiérarchie entre les peuples européens. Dans plusieurs de ses livres, il oppose notamment les Anglo-Saxons aux Latins (parmi lesquels il range les Français). Cette opposition, affirme-t-il, recoupe celle de la liberté et de l'égalité (idée que l'on retrouve chez Tocqueville, chez Taine et chez Renan). Le Bon est en effet un farouche adversaire de l'égalitarisme. De cette « notion chimérique », il écrit : « Il n'est pas un psychologue, pas un voyageur, pas un homme d'État un peu instruit, qui ne sache combien elle est erronée ; et pourtant, il en est bien peu qui osent la combattre. » Seules les élites, assure-t-il, font progresser les peuples.

Amoureux de l'égalité, jaloux de toute supériorité, les Latins, dès qu'ils possèdent quelque liberté, en font un usage si immodéré qu'ils créent eux-mêmes les conditions dans lesquelles un César vient régulièrement les en déposséder. Un trait essentiel des Latins, écrit Le Bon, c'est qu'ils croient à la toute-puissance des mots sur les choses, à la domination des théories sur les faits : « Persuadés que les nécessités naturelles peuvent s'effacer devant leur idéal de nivellement, de régularité, de justice, ils croient qu'il suffit d'imaginer des constitutions savantes, des lois fondées sur la raison, pour refaire le monde. » Sur les Français, Le Bon va jusqu'à écrire : « Incapables de longs efforts, ils aiment à être conduits, s'en prennent toujours à leurs chefs, et jamais à eux-

mêmes, de leurs insuccès. Prompts, comme le disait déjà César, à entreprendre des guerres sans motifs, ils sont abattus par les premiers revers. Ils ont une mobilité féminine, déjà qualifiée d'infirmité gauloise par le grand conquérant. Cette mobilité les rend esclaves de toutes leurs impulsions. Leur caractéristique peut-être la plus nette est ce manque de discipline interne qui, permettant à l'homme de se conduire, l'empêche de chercher à être conduit. Le fond des choses les laisse généralement très indifférents, seul leur aspect extérieur les passionne. Ils semblent très changeants, très portés aux révolutions, mais sont en réalité prodigieusement conservateurs. Leurs révolutions se font surtout pour des mots et ne changent guère que pour des mots » (*Psychologie du socialisme*).

Individualiste pour ses intérêts personnels, le Latin est foncièrement étatiste en ce qui concerne les intérêts collectifs : « L'étatisme est l'unique parti politique des Latins. L'âme d'un jacobin, d'un monarchiste, d'un clérical ou d'un socialiste ne diffère guère sur ce point [...] Une foule latine, si révolutionnaire ou si conservatrice qu'on la suppose, fera invariablement appel, pour réaliser ses exigences, à l'intervention de l'État. Elle est toujours centralisatrice, et plus ou moins césarienne. Une foule anglaise, au contraire, ne connaît pas l'État et ne s'adresse qu'à l'initiative privée [...] Que les Anglais aient à leur tête un monarque ou un président, leur gouvernement présentera toujours les mêmes caractéristiques fondamentales : l'action de l'État sera réduite au minimum, et celle des particuliers portée au maximum, ce qui est précisément le contraire de l'idéal latin » (*Lois psychologiques de l'évolution des peuples*).

Il faut dire qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la France se dit volontiers fascinée par la « supériorité anglo-saxonne ». C'est l'époque où, d'un bout à l'autre de la Terre, le commerce et l'industrie se développent surtout sous pavillon anglais. L'empire britannique est à son apogée. Et beaucoup considèrent que l'Angleterre a succédé à l'empire romain dans le gouvernement du monde.

En 1903, Georges Goyau aborde le problème sous un autre angle. Dans *Vieille France, jeune Allemagne* (Librairie Académique Perrin), il fait un parallèle entre le centralisme étatique et l'autorité catholique romaine, et, pareillement, entre le protestantisme et l'esprit d'initiative et de responsabilité individuelle. On retrouvera cette thèse dans l'œuvre de Max Weber, qui place les origines du capitalisme dans l'éthique protestante, et ultérieurement chez Alain Peyrefitte qui, dans *Le mal français* (Plon, 1976), a repris et actualisé l'opposition explorée par Le Bon.

Tous ces travaux ont l'inconvénient de sous-estimer gravement les

différences existant entre le monde anglo-saxon et le monde proprement germanique, et d'une façon plus générale de considérer, à tort, qu'il existe une unité des pays protestants, analogue à celle des pays catholiques. André Siegfried écrivait à ce propos : « Étant fondé sur la liberté, le protestantisme n'exclut naturellement pas les variations. Selon les divers milieux, les divers tempéraments nationaux, le protestantisme diffère par des nuances importantes. L'Allemand met l'accent sur la vie intérieure, tout en acceptant la discipline de l'ordre extérieur ; l'Anglais insiste sur la prédominance du point de vue moral, sur le rite chargé de vertu religieuse ; l'Américain, sur les devoirs sociaux du fidèle ; le Français, sur la force constructive d'une pensée religieuse libre... » (*Les forces religieuses et la vie politique*, Armand Colin, 1951).

Vers 1900, c'est aussi le système scolaire des Anglais qui retient l'attention. Estimant que la pédagogie doit d'abord aider l'élève à se contrôler lui-même, et développer chez lui des qualités d'énergie et de volonté, Le Bon fait pour sa part une opposition radicale entre l'intelligence et le caractère. Dans *Les premières civilisations*, il écrivait déjà : « Au point de vue du développement historique d'un peuple, son caractère joue un rôle supérieur à celui de son intelligence. Au point de vue du niveau de la civilisation, c'est au contraire l'intelligence qui l'emporte. » Dans les *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, il déclare : « Les peuples périssent dès que s'altèrent les qualités de caractère qui forment la trame de leur âme, et ces qualités s'altèrent dès que grandissent leur civilisation et leur intelligence. »

Disparates, abondant en intuitions éclairantes, mais souvent aussi très simplificateurs, les ouvrages de Gustave Le Bon vont exercer une grande influence sur l'École de psychologie de Paris : Théodule Ribot, Alfred Binet, Pierre Janet, Frédéric Paulhan. Très vite, l'auteur de *La psychologie des foules* apparaît comme l'un des fondateurs de ce que Morris Ginsberg appellera la « psychologie sociale différentielle » (psychologie ethnique, psychologie nationale, histoire des mentalités), discipline où s'illustreront Émile Boutmy, Alfred Fouillée, Jacques Bardoux, Paul Gaultier, Gabriel Tarde, André Joussain, Ludwig Ferdinand Clauss, André Siegfried, Roger Bastide, etc.

Appliquant sa méthode aux doctrines proprement dites, Gustave Le Bon publie en 1896 un autre livre appelé à un grand avenir : la *Psychologie du socialisme* (Félix Alcan). L'idée fondamentale y est celle-ci : « Grâce à ses promesses de régénération, grâce à l'espoir qu'il fait luire devant tous les déshérités de la vie, le socialisme arrive [...] à constituer une croyance à forme religieuse, beaucoup plus qu'une doctrine. Or la grande force des croyances,

c'est que leur propagation est indépendante de la part de vérité ou d'erreur qu'elles peuvent contenir. Dès qu'une croyance est fixée dans les âmes, son absurdité n'apparaît plus, la raison ne l'atteint plus. Seul le temps peut l'user. »

Le Bon semble n'avoir jamais beaucoup pratiqué les grands théoriciens du socialisme naissant. Mais il est l'un des premiers à y avoir vu une doctrine greffée sur une croyance, doctrine qui s'est contentée de « laïciser » des aspirations déjà inscrites dans des croyances antérieures, et dont les grands thèmes sont identiques à ceux des religions : changer l'existence, donner un sens à la vie, accomplir son salut, réaliser la cité parfaite, mettre fin à l'injustice et à la misère, faire en sorte que les plus humbles soient sauvés, que les méchants et les puissants soient châtiés, *etc.* On retrouvera la même idée chez Louis Rougier, avec ses livres sur les « mystiques » politiques et économiques contemporaines, mais aussi chez tous les auteurs qui interpréteront les grandes idéologies totalitaires comme des « religions séculières ».

Parmi les sentiments que le socialisme met en œuvre, assure Le Bon, figure d'abord le ressentiment. Celui-ci s'incarne dans une revendication d'égalité « d'où résulte la haine intense de toutes les supériorités de la fortune et de l'intelligence ». Mais bien souvent, cet égalitarisme ne dissimule en fait que le désir d'une autre inégalité. « La formule "dictature du prolétariat", par exemple, implique nécessairement une inégalité très grande entre les individus faisant partie du prolétariat et ceux qui en sont exclus. » Dans le passé, « les plus rigides Jacobins acceptèrent des mains de Napoléon, avec une joie délirante, des titres nobiliaires si méprisés par eux, en apparence, quelques années auparavant ». Le danger du socialisme, ajoute Le Bon, réside dans la « production artificielle des inadaptés », et dans la multiplication des « demi-savants » dont l'intelligence se met au service de l'utopie.

En conclusion, Le Bon met en garde contre l'illusion selon laquelle l'« absurdité » du socialisme en provoquerait nécessairement l'échec : « C'est au contraire dans cette "absurdité" que résident ses chances de succès. Du moins chez les peuples les plus intuitivement disposés à recevoir les "mythes" contenus dans son idéologie. » Il en déduit que le socialisme n'aura jamais grand succès chez les Anglo-Saxons, tandis que l'Italie, où « le gaspillage et l'incurie dépassent tout ce qu'on pourrait croire », connaîtra d'« inévitables révolutions ». L'Italie, dit-il, sera le premier pays d'Europe occidentale où s'implantera le collectivisme. Il ajoute que « la servitude, la misère et le césarisme sont les précipices où conduisent inéluctablement tous les chemins socialistes » !

Très lié à Henri Poincaré, Abel Rey, Félix Le Dantec, Georges Clemenceau,

Aristide Briand, Gustave Le Bon est également en relations avec Paul Gaultier, Louis Madelin, Édouard Herriot ou Jean Rostand. Ses déjeuners hebdomadaires, le vendredi, attirent un nombre considérable de personnalités (*Les déjeuners hebdomadaires de Gustave Le Bon*, Flammarion, 1928).

Dans l'entre-deux-guerres, Le Bon assiste à la naissance de l'« hégémonie américaine », consacrée par la défaite allemande de 1918 : « Actuellement, les États-Unis sont créanciers de l'Europe, dont ils furent autrefois débiteurs, et, fiers de leur succès, ils s'habituent de plus en plus à lui parler en maître, contemplant avec quelque dédain ce vieux continent rongé par les menaces de conflits entre peuples, et plus encore par les luttes de classes au sein de chaque peuple. » Cette hégémonie, dit-il, suscitera en retour une coalition européenne. Il semble même prévoir la naissance du Marché commun : « L'unification de l'Europe ne pourra pas être le résultat de discussions comme celles de la Société des Nations, mais celui d'associations économiques spontanées, dont les relations industrielles donnent déjà plusieurs exemples. »

Le dernier livre de Gustave Le Bon paraît en 1931. Il s'intitule *Bases scientifiques d'une philosophie de l'histoire*. Le Bon y attire l'attention sur un fait nouveau, qui est « l'antinomie créée par les besoins croissants d'égalité et les inégalités issues des complications scientifiques et industrielles du monde moderne ». Dans cette antinomie, il voit l'une des causes des bouleversements sociaux futurs. Il meurt le 14 décembre 1931, en présence de Marie Bonaparte et de la princesse Bibesco, quelques heures à peine après avoir corrigé les épreuves de son dernier article. Il sera inhumé au Père-Lachaise le 23 février 1932.

# SIGMUND FREUD

## (1856-1939)

### La découverte de l'inconscient

« Votre Freud, il était névrosé jusqu'à la moelle ! » L'exclamation est de Jean-Paul Sartre. Plus poétique, Karl Kraus attribuait à Freud le mérite « d'avoir donné une organisation à l'anarchie du rêve ». Et l'intéressé ? « Les génies sont des gens insupportables. Ma famille vous dira combien je suis facile à vivre. Je ne suis donc pas un génie », écrivait-il à Marie Bonaparte, qui fut longtemps sa disciple et son ambassadrice à Paris.

Sigmund Freud était en fait loin de se sous-estimer. En 1916, devant l'auditoire venu assister, à l'université de Vienne, à la dix-huitième de ses « Leçons d'introduction à la psychanalyse », il se comparait explicitement à Copernic et à Darwin qui, comme lui, « humilièrent » l'humanité, l'un en lui apprenant que la Terre n'était pas le centre de l'univers, l'autre en lui révélant le « caractère indélébile de sa nature animale » : « La troisième vexation, la plus péniblement ressentie, sera infligée à la mégalomanie humaine par la recherche psychologique actuelle, qui veut prouver au moi qu'il n'est pas même maître dans sa propre maison, et qu'il en est réduit à de maigres informations sur ce qui survient inconsciemment dans sa vie psychique. »

Affirmer que l'homme est en partie déterminé par un inconscient qu'il ne contrôle pas revient en effet à décentrer le moi. Plus précisément, le moi devient le lieu d'une illusion qui, pourtant, et par là même, engage sa propre vérité. Lacan parlera de « l'hétéronomie radicale dont la découverte de Freud a montré dans l'homme la béance ».

Il ne fait pas de doute en tout cas que c'est la « découverte de l'inconscient » qui a le plus contribué au succès de la psychanalyse. Et qui y contribue toujours, si l'on en juge par la façon dont les termes-clés du vocabulaire psychanalytique (inconscient, transfert, névrose, complexe, pulsion, refoulement, Œdipe, meurtre du père, deuil, déni, etc.) sont aujourd'hui passés dans le langage courant – banalisation, il est vrai, d'une ampleur proportionnelle au manque de rigueur avec laquelle ces termes sont employés, notamment dans la presse populaire et les magazines féminins.

Freud est né le 6 mai 1856 à Freiberg, en Moravie (aujourd'hui Příbor, en République tchèque), fils d'un négociant en laine et textiles, Jakob Freud, et de sa troisième femme, Amalia. Élevé dans une famille nombreuse, au sein de laquelle il occupait une place royale, il vient habiter à Vienne en 1860. Décidé à faire sa médecine, il suit en 1885 à Paris les cours de Jean-Martin Charcot, grand maître de l'hypnose, puis à Nancy ceux de Hippolyte Bernheim.

Rentré à Vienne, il épouse Martha Bernays, issue d'une grande famille juive de Hambourg, dont il aura six enfants – son petit-fils, Lucian Freud, deviendra l'un des plus célèbres peintres britanniques –, et commence à soigner des jeunes filles et des femmes de la bourgeoisie autrichienne atteintes de troubles hystériques. En 1895, la publication (en collaboration avec Josef Breuer) de ses *Études sur l'hystérie* constitue l'acte de naissance de la psychanalyse, terme que Freud emploiera pour la première fois un an plus tard. Le livre présente huit cas de femmes, dont celui d'« Anna O. » (Bertha Pappenheim), que Freud affirme avoir guéries de leurs névroses. En 1898, il écrit : « Les causes les plus significatives de toute maladie névrotique sont à trouver dans des facteurs issus de la vie sexuelle. »

Dans les années qui suivent, il élabore sa théorie du rêve, de la sexualité, du désir et du refoulement (*L'interprétation des rêves*, 1900 ; *Psychopathologie de la vie quotidienne*, 1901 ; *Trois essais sur la théorie sexuelle*, 1905). En 1909, au retour d'une tournée aux États-Unis, il fonde une « internationale » réunissant autour de lui des disciples dont il exige une adhésion inconditionnelle à sa doctrine. Carl Gustav Jung, nommé en 1910 premier président de l'Association psychanalytique internationale, y jouera le rôle de « prince-héritier » jusqu'à son exclusion, qui ne tardera pas. L'« internationale » prendra en effet très vite des allures de secte, et le départ de Jung inaugurerait une longue série d'anathèmes et d'excommunications, prolongées au siècle suivant par les scissions incessantes d'innombrables chapelles. La Société psychanalytique de Paris sera fondée en 1926 par Marie Bonaparte et Rudolph Loewenstein.

En octobre 1897, Freud écrit au médecin allemand Wilhelm Fliess : « Une idée de valeur générale m'est venue. J'ai découvert, dans mon cas aussi, le phénomène d'être amoureux de ma mère et jaloux de mon père, et maintenant je considère cela comme un événement de la petite enfance. » Cet « événement », que Freud formule à partir de son propre cas, n'est autre que la théorie de l'Œdipe.

Qu'est-ce que l'Œdipe ? Un ensemble de sentiments ambivalents que l'enfant éprouve envers ses parents. Au sortir du face-à-face nourricier entretenu

depuis sa naissance avec sa mère, l'enfant, sollicité par ses premiers émois, rencontre le désir de la mère, ce qui le conduit à vouloir en être l'objet. Il se heurte alors à l'obstacle paternel, avec lequel il rivalise et qu'il fantasme d'annihiler. Mais il faut précisément que la jouissance primaire à laquelle il aspire lui soit refusée. Le rôle-clé est alors joué par le père, qui vient interdire la fusion avec la mère et fait de cette séparation l'une des conditions de l'accession à l'âge adulte. L'intériorisation structurante de la figure paternelle comme idéal du moi va progressivement entraîner le renoncement aux visées œdipiennes (inceste et parricide), et c'est à travers cette intériorisation – que Jacques Lacan appelle l'introjection du Nom-du-Père –, que l'enfant va progressivement accéder à l'ordre symbolique, au principe de réalité et, du même coup, à l'âge adulte. La non-résolution de ce complexe, le refoulement de l'échec de cette opération, aboutira en revanche à toutes sortes de névroses et de désordres mentaux. Jacques Lacan dira, dans son langage : « Le Nom-du-Père, on peut s'en passer à condition de s'en servir. »

La théorie de l'Œdipe a bien entendu été abondamment discutée, mais contient une part évidente de vérité. Au-delà de la description qu'en a donnée Freud, l'idée n'est pas fautive qu'un enfant ne doit pas fusionner avec ses parents, tout particulièrement avec sa mère, qu'il ne devient véritablement adulte qu'au prix d'une rupture, et que c'est en s'affirmant porteur d'interdit que le père permet à son fils de s'instaurer comme sujet, c'est-à-dire de cesser de se prendre pour l'objet de leur propre désir.

Inatteignable en tant que tel, l'inconscient peut néanmoins s'appréhender au cours de la cure analytique en faisant parvenir à la claire conscience des éléments refoulés, qui « parlent » en exprimant des pulsions. « L'inconscient est structuré comme un langage », observera Lacan.

La psychanalyse repose donc sur des « histoires non encore racontées », pour reprendre une expression de Paul Ricœur. Allongé sur le divan, le patient amène au psychanalyste des bribes de souvenirs, des scènes primitives, des histoires qu'il lui semble avoir vécues. Le rôle de l'analyste est de l'aider à en tirer un récit plus intelligible, qui l'aidera à guérir de ce dont il souffre. Il s'agit de rendre au patient le « savoir insu qu'il détient en son symptôme ». L'originalité de la psychanalyse est d'établir un lien entre le pulsionnel et l'histoire (l'identité personnelle) par le moyen d'une narration.

Tour à tour traitée de « science boche » par les Français, de « science juive » par les nazis, de « science dégénérée » par les puritains anglo-saxons, tandis que les staliniens lui reprochaient d'avoir pour seule ambition de chercher à adapter

l'individu aux exigences de la société bourgeoise, la psychanalyse freudienne a toujours soulevé des polémiques violentes. Les Américains, à ce propos, parlent volontiers de « *freudian wars* ». La récente parution du *Livre noir de la psychanalyse* (2005), comme celle du livre de Michel Onfray, *Le crépuscule d'une idole* (2010), montrent, avec les répliques qu'elles ont suscitées, que les « guerres freudiennes » n'ont jamais cessé.

La « mythification » de l'histoire même de la psychanalyse a également été mise en cause. En 1970, Henri Ellenberger, dans son *Histoire de la découverte de l'inconscient*, avait déjà montré que Freud n'a pas « inventé l'inconscient », qui avait déjà été exploré avant lui par nombre de chercheurs : « Beaucoup de ce qui est porté au crédit de Freud était à l'époque savoir diffus et son rôle a consisté à cristalliser ces idées et à leur donner une forme originale. » Quelques années plus tard, Frank J. Sulloway (*Freud, biologiste de l'esprit*) soulignait que les principales découvertes de Freud s'enracinent également dans la biologie évolutionniste de l'époque darwinienne.

Depuis lors, Paul Roazen, Peter J. Swales et bien d'autres ont mené de minutieuses enquêtes d'où il ressort que Freud a fréquemment travesti la vérité quant à l'histoire de ses propres travaux. L'épisode-clé de la « théorie de la séduction », défendue puis abandonnée par lui en 1896-1897, par exemple, ne s'est pas déroulé du tout de la façon qu'il a dite. Pis encore, ses premiers et plus célèbres patients, « Anna O. », « Emmy von N. », « L'homme aux loups » ou « L'homme aux rats », n'ont nullement été guéris de leurs symptômes, contrairement à ce qu'il a prétendu. Certains d'eux n'ont même jamais été malades !

Parallèlement, on a maintes fois dénoncé la censure des correspondances de Freud, la séquestration des documents et des témoignages dans les cartons des Archives Freud, fondées au début des années 1950 par Kurt Eissler sous les ordres d'Anna Freud. Mikkel Borch-Jakobsen et Sonu Shamdasani vont jusqu'à écrire : « La psychanalyse n'a jamais eu d'autre unité que celle fournie par l'allégeance institutionnelle à la légende freudienne. La psychanalyse a tenu tant qu'a tenu cette légende. Or aujourd'hui la légende ne tient plus, elle s'effiloche de toutes parts. Ses défenseurs résistent certes vigoureusement, ressortant les anciennes armes qui avaient si bien servi durant les premières guerres freudiennes (la pathologisation des adversaires, l'attaque *ad hominem*, les rumeurs malveillantes), mais rien n'y fait. »

On sait par ailleurs que Freud fut lui-même un assez piètre thérapeute, qui ne s'intéressait guère à ses malades que dans la mesure où ceux-ci lui permettaient

d'étayer ses théories. Or, sur ce plan, de nombreuses enquêtes ont été menées sur les résultats proprement thérapeutiques de la psychanalyse. Elles montrent que les succès obtenus ne diffèrent pas essentiellement du taux de rémission spontanée chez des patients présentant les mêmes symptômes et qui n'ont jamais consulté. C'est l'une des raisons pour lesquelles la psychanalyse, toujours très présente en Argentine et au Brésil, a aujourd'hui perdu beaucoup de son influence dans le reste du monde, en particulier aux États-Unis qui, après l'avoir accueillie avec enthousiasme en s'imaginant qu'elle était une théorie visant au simple épanouissement de soi, lui préfèrent désormais des thérapies tournées vers le « développement personnel » et le bonheur immédiat.

L'une des plus véhémentes avocates de la psychanalyse freudienne, Élisabeth Roudinesco, déclare elle-même : « La psychanalyse ne guérit pas. Elle met au centre de l'idée de guérison la prise de conscience par le sujet de son être. » Un patient, en d'autres termes, est guéri lorsqu'il est devenu capable de maîtriser lui-même ses doutes et ses pulsions. Est-ce donné à tout le monde ?

La psychanalyse a d'autre part incontestablement pâti de l'apparition d'autres méthodes de traitement des désordres mentaux. D'abord les traitements médicamenteux, qui ont fait d'énormes progrès depuis quinze ans, au rythme où s'accroissaient nos connaissances en matière de chimie du cerveau, ensuite les thérapies comportementales et cognitives (TCC), dont les partisans représentent aujourd'hui l'essentiel des psychologues antifreudiens, auxquelles s'ajoutent encore les thérapies familiales, l'analyse transactionnelle, la programmation neuro-linguistique, l'hypnose, la gestalt-thérapie, *etc.*

En France, où le nombre des patients en psychiatrie augmente de 5 % par an, les TCC connaissent actuellement une vogue certaine. Après avoir obtenu des résultats spectaculaires dans le traitement de l'anxiété et des troubles obsessionnels, elles se sont attaquées, non sans succès, au traitement des dépressions. D'où l'hostilité des analystes freudiens envers ces « technothérapies » qui, négligeant la personnalité globale des patients, rejetant toute théorie du psychisme et ne s'intéressant qu'aux symptômes, s'appuient sur le modèle réducteur du comportement conditionné et supposent, comme l'écrit Élisabeth Roudinesco, une « psychologie de la détermination, pour laquelle le sujet est réduit à la somme de ses comportements ».

Dans une société qui vit de plus en plus dans l'instant présent, on ne peut évidemment s'étonner que beaucoup de gens préfèrent avaler du Prozac ou s'en remettre à des thérapeutes qui améliorent leurs symptômes en quelques mois plutôt que d'aller s'allonger deux fois par semaine sur un divan durant le tiers ou

le quart de leur vie en entreprenant une cure analytique coûteuse, aux résultats aléatoires.

Il serait honnête cependant de bien distinguer entre le freudisme comme théorie du psychisme et les prétentions de la psychanalyse en tant qu'outil de traitement médical. Élisabeth Roudinesco rappelle elle-même que « le freudisme est l'alliance d'un système de pensée et d'un outil thérapeutique ». L'un et l'autre doivent donc être appréciés séparément.

Certains reproches que l'on a adressés à Freud sont de ce point de vue très injustes. Dès ses premiers écrits sur la sexualité infantile, en 1905, par exemple, Freud fut dénoncé pour son « immoralisme subversif ». Suspecté d'avoir sexualisé de façon outrancière les théories relationnelles, il a par la suite été accusé de pansexualisme. C'est parfaitement exagéré. En parlant sans pudibonderie, Freud a certes mis à mal le refoulé des sociétés bourgeoises de son temps, mais, contrairement à Wilhelm Reich, l'un des plus controversés de ses disciples, il n'a jamais prôné de révolution sexuelle. Il a dénoncé les mécanismes de censure sexuelle des sociétés puritaines, mais n'a jamais milité pour la disparition des interdits.

Loin de vouloir libérer les pulsions, il fait même clairement de la cure analytique un moyen de les domestiquer de façon raisonnée. Au principe de plaisir, il oppose non moins clairement le principe de réalité, et fait de l'éthique le résultat d'un cheminement pour s'arracher à l'égoïsme pulsionnel des origines. De même, quand il définit l'enfant comme un « pervers polymorphe », c'est seulement dans la mesure où il constate qu'il n'y a chez l'enfant « pas d'objet adéquat à la pulsion », ce qui n'a rien à voir avec ce qu'on appelle couramment « perversion ». Rien ne lui était donc plus étranger qu'un vagabondage sexuel généralisé, dont certains auteurs observent au contraire aujourd'hui qu'il s'accorde parfaitement au libre-échange mondialisé. « Le sexe est capitaliste, écrit François Bousquet, au sens où les libéraux et les libertariens entendent le capitalisme, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de légitimité autre que celle du marché, plus de loi autre que celle du désir. »

Dans sa vie privée, Freud était lui-même un bourgeois conservateur, le contraire d'un séducteur, qui décida de ne plus avoir de relations sexuelles à partir de quarante ans et vécut dès lors dans la « sublimation ». En 1924, il écrivait même : « La revendication féministe pour l'égalité du sexe ne nous mène pas loin, car [...] l'anatomie est le destin. » Ainsi s'expliquent les critiques qui lui ont été adressées, en particulier ces dernières années, par certaines féministes, adversaires irréductibles du « patriarcat », et par les tenants de

l'indistinction des genres.

C'est à plus juste titre, en revanche, que l'on a contesté l'universalité de sa doctrine. La psychanalyse, après tout, se réfère principalement à des mythes grecs, qui n'ont pas forcément d'équivalents dans toutes les cultures. Et surtout, elle s'appuie sur une conception de la famille et du rôle de l'individu au sein de la société qui diffère parfois grandement de ce qu'il en est dans d'autres sphères culturelles.

Mais Freud ne s'en est pas tenu à la seule psychologie individuelle. De la psychanalyse à la socio-analyse, il n'y avait qu'un pas qu'il a franchi sans hésiter en écrivant que « la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale ».

La psychologie, à dire vrai, n'a jamais été sans rapport avec la sociologie. Les traits dominants d'une société peuvent en effet très bien s'analyser avec des termes (narcissique, paranoïaque, schizophrène) empruntés au vocabulaire de la psychologie. Il en va de même des idéologies (psychologie du socialisme, psychologie du libéralisme, etc.). Freud appréciait d'ailleurs beaucoup les travaux de Gustave Le Bon sur la « psychologie des foules », dont il s'inspire ouvertement en 1921 dans *La psychanalyse et les névroses de guerre* et dans *Psychologie des masses et analyse du moi*. Nombre de phénomènes sociaux, enfin, trouvent leur origine ou leur moteur dans une attitude psychologique : l'envie, le ressentiment, la honte, l'orgueil, etc. Les conflits sociaux visant à la reconnaissance publique d'une identité collective, par exemple, ne reposent nullement sur des conflits d'intérêts : ce sont des conflits normatifs, qui ne peuvent être compris qu'en faisant intervenir des attentes morales, comme l'humiliation, le déni de reconnaissance ou le sentiment d'honneur bafoué.

Dès *Totem et tabou* (1913), Freud cherche à fonder une anthropologie psychanalytique qui puisse « expliquer l'origine des sociétés et de la religion ». Pour ce faire, il avance l'hypothèse d'une « horde primitive » placée sous l'autorité primordiale d'un père tout-puissant, qui aurait été finalement tué par ses fils, ceux-ci conjurant ensuite leur culpabilité en le divinisant sous la forme d'un « totem ». Dans *L'homme Moïse et le monothéisme*, cette thèse sera élargie à la naissance du monothéisme.

Dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920), Freud délaisse également les problèmes individuels pour se faire théoricien de la culture, ambition que confirmeront *L'avenir d'une illusion* (1927) et *Malaise dans la civilisation* (1930). Il y présente la civilisation comme une scène symbolique du jeu des pulsions et de leur sublimation, inhibition ou déviation vers des formes dérivées

de libido. À la racine du lien social se trouvent donc un élément libidinal, mais aussi une « pulsion de mort » propre à l'humanité, dont l'idée lui a peut-être été inspirée par les massacres de la Première Guerre mondiale.

C'est également à cette époque, en 1923, que Freud abandonne sa première « topique » (qui se bornait à distinguer inconscient, préconscient et conscient) et la remplace par une autre, plus précise : le ça (l'inconscient profond, siège des pulsions de vie et de mort), le moi (siège de la conscience) et le surmoi (voix des parents enfouie en nous, intériorisation des interdits, expression de la conscience morale et siège de la culpabilité).

Par là même, Sigmund Freud, que l'on place souvent dans le sillage de la pensée des Lumières, s'en distingue en fait résolument. Alors que la pensée cartésienne repose sur l'opposition radicale de la pensée rationnelle et de la matière (seuls les mouvements des corps matériels sont censés pouvoir troubler le miroir de la conscience), Freud montre que la conscience n'est qu'un état instable toujours affecté, sinon déterminé, par l'inconscient. Alors que l'humanisme et l'optimisme inhérents à l'idéologie du progrès font avant tout de l'homme un être de raison, il y voit un mélange d'animalité pulsionnelle et d'aspiration à la sublimation qui lui interdit de jamais surmonter totalement son agressivité initiale. Freud en tient ici pour une anthropologie de type pessimiste, apparaissant comme un disciple de Hobbes, qui affirmait au XVII<sup>e</sup> siècle que « l'homme est un loup pour l'homme » (*homo homini lupus*).

En 1932, dans un échange de lettres avec Einstein, publié par la suite sous le titre *Pourquoi la guerre*, Freud se déclare pourtant « pacifiste », mais sans aucune illusion. Il conteste ainsi la croyance selon laquelle l'élimination des sources de la domination permettra d'établir un jour une société pacifiée. La « communauté » telle qu'il l'entend, héritière d'un meurtre inaugural, porte en elle une agressivité qui menace en permanence toute cohésion sociale. La culpabilité (trace non effacée du meurtre du père) étant la source initiale de toute culture, l'existence même de la civilisation, ajoute-t-il, implique certaines formes de répression, génératrices de névroses. La pulsion de mort est inscrite dans la nature de l'humanité.

Son dernier ouvrage, *L'homme Moïse et la naissance de la religion monothéiste*, publié en mars 1939 à Amsterdam, scandalisera nombre de ses lecteurs. Dans ce livre qui est en quelque sorte son testament théorique, Freud affirme que Moïse était un prince égyptien qui aurait été mis à mort par les Hébreux. Il situe le judaïsme dans un déni structurel de ce parricide originaire et dans une soumission secondaire sans faille à un monothéisme qui n'est à ses

yeux qu'une projection de l'imgo paternelle. Il assure enfin que la haine envers les Juifs est alimentée par la croyance en leur « élection » et par l'angoisse de castration que suscite la circoncision.

Les rapports de Freud avec le judaïsme sont en réalité complexes. Petit-fils d'un rabbin dont on lui donna le prénom à sa naissance, Schlomo, mais ayant tenu dès 1877 à se faire appeler Sigmund, Freud se décrivait lui-même comme un Juif athée, mais qui n'avait jamais « renié sa judéité » (lettre à Marie Bonaparte du 10 mai 1926) – ajoutant la même année, devant la loge viennoise du B'nai Brith, que ce qui le rattachait au judaïsme, c'était « la claire conscience d'une identité intérieure, le sentiment intime d'une même construction psychique ».

Il n'en est pas moins vrai qu'il obligea son épouse à renoncer aux traditions juives, et qu'il s'abstint de donner des prénoms juifs à ses enfants (à l'exception toutefois de Anna, sa préférée, qui fut après lui la sourcilleuse gardienne de la stricte orthodoxie du temple freudien). En février 1930, sollicité pour soutenir la cause sioniste, il adresse par ailleurs à l'association Keren Hayessod de Jérusalem une lettre si hostile à cette cause que sa réponse, jugée « inopportune », sera tenue secrète jusqu'à sa divulgation en 2003 dans la presse internationale.

On ne peut donc s'étonner des opinions diamétralement opposées qui ont pu être émises sur ce sujet. Pour Éliane Amado Lévy-Valensi, le lecteur qui « n'ignorerait pas les structures de la pensée hébraïque ne pourrait qu'être frappé [...] par les réminiscences talmudiques, conscientes ou non, qui affleurent partout dans le texte freudien » (*Penser ou rêver*). Emmanuel Lévinas, au contraire, n'a pas hésité en 1991 à dénoncer avec une extrême violence le « paganisme de la notion de “complexe d'Œdipe” », qu'il estimait incompatible avec l'idéal juif d'un rapport non conflictuel entre les générations, ce paganisme étant par ailleurs défini comme « impuissance radicale à sortir du monde » et comme « tout ce qui se rapporte à l'épanouissement naturel de l'être qui se complaît dans sa nature » (« Leçon talmudique sur la justice »). Si pour Freud, la Loi résulte du meurtre du père, pour Lévinas, qui refuse absolument de penser l'inconscient en partant de « pulsions aveugles », la parole « Tu ne tueras point » précède nécessairement sa transgression ultérieure.

Contraint de quitter l'Autriche en 1938 pour échapper aux persécutions antisémites – ce qui n'empêcha pas son disciple Ernest Jones, alors président de l'Association psychanalytique internationale, de tenter de « sauver » la psychanalyse en acceptant, en 1935, de placer sous contrôle nazi la Société

psychanalytique allemande de Berlin –, Freud meurt un an plus tard, après avoir demandé à son médecin d'abrégé les douleurs occasionnées par un cancer de la mâchoire dont il avait ressenti les premières atteintes dès 1923.

À Vienne, les touristes qui se pressent aujourd'hui au 19 de la Bergstraße, dans l'ancien appartement occupé par le fondateur de la psychanalyse, s'arrêtent longuement devant le divan qui s'y trouve exposé. Or, le « vrai » divan est aujourd'hui à Londres, dans l'appartement de Maresfield Gardens où Sigmund Freud habita de 1938 au 23 septembre 1939, date de sa mort. Encore une illusion.

# CARL GUSTAV JUNG (1875-1961)

## Le monde des archétypes

« Je suis content que ma vie ait pris ce cours [...] Malgré toute l'incertitude, je ressens la solidité de ce qui existe, et la continuité de mon être, tel que je suis. La vie est sens et non-sens, ou elle possède sens et non-sens. J'ai l'espoir anxieux que le sens l'emportera et gagnera la bataille », écrivait Carl Gustav Jung dans son livre intitulé *Ma vie* (Gallimard, 1967). En fait, il restera dans l'histoire comme le plus célèbre dissident de la psychanalyse freudienne, mais aussi et surtout comme le créateur d'une véritable psychologie des profondeurs.

Carl G. Jung est né à Kesswil, dans le canton suisse de Thurgovie, le 26 juillet 1875. Une légende, qui le faisait sourire, place Goethe parmi ses ancêtres. Son père était pasteur. Il fit ses études à Bâle et à Paris, où il fut l'élève, à la Salpêtrière, du psychologue Pierre Janet. En 1900, il entame une carrière de psychiatre à Zurich. En 1907, son livre sur *La psychologie de la démence précoce* suscite l'intérêt de Freud, qui le fait venir à Vienne. C'est le début d'une relation intense. Presque filiale.

Freud, qui a vingt ans de plus que Jung, le considère en effet bientôt comme son « dauphin ». En 1910, il le fait même accéder à la présidence de l'Association psychanalytique internationale. Cependant, dès l'année suivante, Jung se convainc que Freud est dans l'erreur, et qu'il souffre d'une névrose inguérissable que sa crainte panique d'être lui-même analysé – « j'y perdrais, dit-il, mon autorité » – rend encore plus évidente. Le désaccord entre les deux hommes porte sur l'idée que Freud se fait de l'inconscient, et plus précisément sur la place primordiale qu'il donne à la sexualité. Pour Freud, l'inconscient se compose essentiellement des éléments que la claire conscience a « refoulés », du fait de leur incompatibilité avec certaines exigences jouant un rôle répressif de censeur (le « surmoi »). Ces éléments, nés du vécu personnel, et qui se transforment en complexes, sont de nature sexuelle. Le « refoulement sexuel » devient ainsi l'unique explication de toutes les névroses.

Jung dira : « Freud s'était construit un dogme, ou plutôt, au Dieu jaloux qu'il avait perdu, s'était substituée une autre image qui s'imposait à lui : celle de la

sexualité. » « Le concept de sexualité chez Freud, ajoutera-t-il, est d'une extensibilité infinie. Par suite, il est tellement vague et imprécis que l'on peut y faire entrer tout ce que l'on veut. »

Le 17 novembre 1893, Freud écrit à son disciple Abraham Fliess : « La question sexuelle s'affirme de plus en plus [...] Dès que j'applique à un cas un traitement radical, tout se confirme, et souvent le chercheur trouve plus que ce qu'il souhaitait trouver. » À partir de 1896, toutes les névroses sont effectivement ramenées au refoulement sexuel : « De quelque cas et de quelque symptôme que l'on soit parti, on finit toujours inmanquablement par aboutir au domaine de l'expérience sexuelle ». Si l'on en croit Freud, la curiosité scientifique n'est qu'une sublimation de la curiosité sexuelle ; la neurasthénie, une conséquence de la masturbation ; la démence paranoïde, le résultat d'une expérience sexuelle infantile. Freud explique même doctement que les femmes ont inventé le tissage pour cacher leur absence de pénis. En 1910, soulevé par une émotion intense, il déclare à Jung : « Mon cher Jung, promettez-moi de ne jamais abandonner la théorie sexuelle. Nous devons en faire un dogme, un bastion inébranlable. »

Sur la base de sa propre expérience clinique, Jung prend rapidement ses distances. Il constate que l'élément sexuel ne forme pas nécessairement l'axe central de l'inconscient, que celui-ci n'est pas essentiellement déterminé par un « refoulement », qu'il ne se constitue pas seulement à partir du vécu individuel. Tout « désir » ne se ramène pas à des pulsions sexuelles, toute névrose à un « Œdipe mal résolu ». « Tout cela, raconte Jung, tomba sur moi comme une avalanche impossible à contenir. Ce n'est que plus tard que je pris conscience de l'urgence qui s'y dissimulait : c'était l'explosion de tous les contenus psychiques qui ne pouvaient plus trouver place dans l'étroitesse étouffante de la psychologie freudienne » (*Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, 1967).

La rupture entre les deux hommes intervient en 1912, avec la publication par Jung d'un livre (*Métamorphoses et symboles de la libido*) où il soutient que les désirs incestueux du fils envers sa mère sont de nature spirituelle, et non biologique. Cela lui vaut d'être excommunié. Pour se justifier, Jung cite Zarathoustra : « On rend mal son dû à un maître quand on en reste seulement l'élève. »

Dès 1913, il fonde sa propre école de psychanalyse, et publie ses premiers ouvrages fondamentaux : en 1916, la *Dialectique du moi et de l'inconscient* ; puis, en 1921, son essai sur les *Types psychologiques*, dans lequel il approfondit ses divergences avec Freud ; enfin, en 1928, *L'énergétique psychique*, où il

formule sa propre théorie de la libido.

Réagissant contre une « psychologie sans âme », où le psychique « ne saurait être autre chose qu'un effet biochimique », Jung commence par souligner le caractère de réalité de l'activité psychique. Ce qui est psychique, soutient-il, n'est pas moins réel que ce qui est physique. D'ailleurs, n'est-ce pas finalement au travers de notre psyché que nous faisons l'expérience du monde extérieur ? À l'inverse, les idées engendrent des faits. Née de façon subjective chez un individu, une idée peut s'objectiver lorsqu'elle se réalise concrètement dans la vie sociale. Il en résulte que « la psychologie empirique moderne appartient, quant à son objet et à sa méthode, aux sciences naturelles, mais quant à sa méthode d'explication, aux sciences de l'esprit ».

La psyché, pour Jung, est un système essentiellement dynamique, auto-régulé, en mouvement constant. On doit l'étudier sous un angle dialectique : « Une attitude typique n'indique jamais qu'une prédominance relative. » Toute tendance majoritaire, qui s'actualise, en implique une autre, minoritaire, qui se potentialise à titre de compensation.

Jung distingue deux grandes attitudes mentales : l'extraversion (rapport positif, ouvert à l'objet, pensée surtout déterminée par le monde extérieur) et l'introversion (pensée surtout déterminée par le sujet lui-même). Il décèle également quatre types fonctionnels, correspondant aux quatre moyens par lesquels notre conscience s'oriente dans l'existence : deux types rationnels, la pensée et le sentiment, et deux types irrationnels, la sensation et l'intuition. « La sensation (c'est-à-dire la perception sensorielle) vous révèle que quelque chose existe. La pensée vous révèle ce que c'est. Le sentiment vous dit si c'est agréable ou non. L'intuition vous révèle d'où parvient la chose, et ce vers quoi elle tend. » Ces fonctions se répartissent chez l'individu selon des lois de compensation. « Lorsqu'une des fonctions est de beaucoup la plus développée et la plus intense, par exemple chez l'intellectuel pur, la fonction opposée, le sentiment, poussera pour ainsi dire d'elle-même à une compensation, à un équilibre, mais agira évidemment sous sa forme inférieure : l'intellectuel sera subitement et comme sournoisement assailli par des sentiments puérils » (Jolan Jacobi, *La psychologie de C.G. Jung*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1950). Extraversion et introversion sont elles aussi en état de compensation mutuelle : si le conscient est extroverti, l'inconscient est introverti, et vice versa.

La psyché se définit alors comme l'« ensemble de tous les processus psychiques, conscients et inconscients ». La conscience constitue une sorte de couche superficielle, épidermique, flottant à la surface des représentations

obscur de l'inconscient. Ce dernier se décompose en contenus accessibles, en contenus médiatement accessibles et en contenus inaccessibles. L'inconscient selon Jung n'est donc nullement un lieu de « refoulement pathologique ». Il manifeste bien plutôt la « vie de l'âme ». Il existe un « instinctif de l'esprit ».

Enfin et surtout, contrairement à Freud, qui en refuse absolument l'idée, Jung affirme l'existence d'un inconscient collectif. Celui-ci représente un niveau de « connaissance » parfaitement indépendant des personnes, des époques et des lieux ; il résulte de la structure même de notre cerveau. « Il nous est inné, écrit Jung, au même titre que le cerveau différencié avec lequel nous venons au monde. Cela revient simplement à affirmer que notre structure psychique, de même que notre anatomie cérébrale, porte les traces phylogénétiques de sa lente et constante édification, qui s'est étendue sur des millions d'années. Nous naissons en quelque sorte dans un édifice immémorial, que nous ressuscitons et qui repose sur des fondations millénaires » (*L'homme à la découverte de son âme*). La psyché possède ainsi la faculté de créer spontanément des mythes, d'émettre des figures et des images qui ne sont pas seulement des retranscriptions d'une expérience vécue ou d'une réalité extérieure, mais aussi l'expression de réalités psychiques innées et héritées. De même que l'étude du passé nous restitue notre âme, celle-ci nous révèle notre passé : un passé primordial, toujours actuel, sur lequel ne cesse de s'appuyer le conscient.

Jung reprend ici, sur le plan psychologique, l'idée selon laquelle l'ontogenèse (le développement de l'individu) récapitule la phylogenèse (le développement de l'espèce). « L'inconscient collectif, écrit-il, est le prodigieux héritage spirituel de l'évolution du genre humain, qui renaît dans chaque structure individuelle. » C'est dans l'inconscient collectif que se conservent les expériences primitives et les schémas fondamentaux qui définissent le rapport de l'homme avec le monde, et son mode d'appréhension spontanée de la nature de l'univers.

Opposant le « contenu manifeste », conscient, verbalisé, au « contenu latent » qui le précède, Jung montre que ce dernier s'exprime et se dévoile de façon « symptomatique » par des productions spirituelles ou littéraires, des rêves, des représentations symboliques, des thèmes récurrents, *etc.* En ses couches les plus profondes, l'inconscient se présente comme un réservoir d'« images primordiales » (expression empruntée à l'historien suisse Jacob Burckhardt), que Jung appelle les « archétypes ». Complexes innés, centres chargés d'énergie, ceux-ci sont à la fois des forces vitales et des organes. Faisant partie de l'« information génétique » avec laquelle nous venons au monde, ils

représentent, affirme Jung, des schémas ou des images potentielles, des prédispositions fonctionnelles, des « formes sans contenu » qui préexistent à la structure latente de la psyché et façonnent inconsciemment la pensée. Ce ne sont pas des pensées héréditaires, mais des dispositions héréditaires à réagir, représentant ou personnifiant « certains éléments instinctifs de la psyché primitive et obscure » qui se retrouvent dans les productions culturelles humaines à toutes les époques, aussi bien dans les religions que dans les œuvres littéraires, les formulations scientifiques, les légendes, *etc.*

L'homme, à sa naissance, hérite donc d'une « mémoire collective » qui le rattache à ceux qui l'ont précédé. Il n'imagine pas n'importe comment. « La volonté, écrit Carl Gustav Jung, est un antique bien culturel, dont la naissance coïncide au fond avec l'origine de la culture [...] La volonté n'a pris naissance et force qu'au cours des millénaires, et c'est pourquoi elle est toujours symbolisée dans les rêves sous forme d'instrument transmis de toute antiquité, de trésor ou d'arme hérités des ancêtres » (exemple : l'épée de Siegfried). Les archétypes, enfin, se révèlent agissants : « Quiconque, ajoute Jung, a la présomption de passer pour un héros, défie, par sa présomption même, un dragon qu'il lui faudra combattre. »

L'observation de traces évidentes d'images mythologiques dans les rêves d'hommes n'en ayant eu auparavant aucune connaissance personnelle confirme Jung dans sa conviction de l'existence d'un inconscient collectif. Confluant avec la mythologie, la psychologie renvoie ainsi à l'origine, aux « primordialités ». Le mouvement des âmes renvoie, lui, à l'origine des créations religieuses ; le mythe, dans sa richesse et sa diversité, contribue à notre identité, faisant confluer le passé, le présent et l'avenir dans une même actualité.

Selon Jung, la plupart des névroses, individuelles ou collectives, proviennent d'une attitude unilatérale devant la vie, c'est-à-dire d'une dissociation du conscient et de l'inconscient. N'étant plus structuré ou étant nié, ce dernier devient malade, provoquant ce qu'on appelle en psychiatrie une dissociation mentale. Jung récuse cependant avec force le dualisme freudien, et notamment l'idée d'un instinct de mort dont la manifestation la plus classique serait l'agressivité. À la notion de refoulement, il préfère celle de renoncement volontaire. « La névrose, écrit-il, n'a pas que des aspects négatifs. Elle en a également de positifs. Seul un rationalisme sans âme pouvait nier ce fait, aidé par l'étroitesse d'une vision du monde purement matérialiste. » Accusé parfois de « mysticisme », Jung pousse en réalité l'empirisme assez loin pour reconnaître chez l'homme l'existence d'un besoin de sacré : la fonction

religieuse est une fonction « naturelle ».

Dans la mesure où il constitue une manifestation exempte d'intention, le rêve permet lui aussi d'accéder à certains contenus de l'inconscient. Jung reconnaît ici à Freud le mérite d'avoir saisi que les rêves ne sont pas le produit du hasard. Mais pour lui, le contenu sexuel des rêves n'est qu'un aspect des choses. Rejetant l'idée freudienne d'une « censure » du rêve, il voit plutôt dans le rêve une compensation de la situation consciente qui l'a vu naître. Pour analyser le rêve, Jung a recours, non à la technique freudienne de la « libre association », qu'il déclare arbitraire, mais à la méthode de l'« amplification ». « La méthode que j'ai conçue, écrit-il, nous amène à effectuer une sorte de promenade circulaire qui aurait pour centre l'image du rêve » (*Essai d'exploration de l'inconscient*, Laffont, 1964).

L'« *animus* » et l'« *anima* » constituent un couple d'archétypes exemplaire. Chez Jung, ces termes désignent la part psychique complémentaire à son sexe qui se trouve en chaque individu : part féminine chez l'homme (*anima*), part masculine chez la femme (*animus*). Un dicton médiéval disait que « tout homme porte une femme en lui ». L'*anima* représente la « composante féminine » de l'esprit masculin, en même temps qu'elle incarne cet archétype de la féminité que l'on voit réapparaître au cours des siècles avec une belle régularité, depuis Vénus et Déméter jusqu'aux héroïnes de romans-photos, en passant par la Juliette de Shakespeare, la Béatrice de Dante et la Laure de Pétrarque.

Issus de la mythologie, l'*animus* et l'*anima* sont aussi dans la dépendance des mœurs et des pressions sociales : les cultures patriarcales renforcent la puissance de l'*animus*. L'*anima*, elle, se caractérise par sa multiplicité, qui s'exprime à l'intérieur d'une même forme. « Comme l'homme a, dans sa vie extérieure, des tendances plutôt polygames, explique Jolan Jacobi, son *anima* se présentera d'ordinaire comme apparition isolée, rassemblant sous une seule forme les types de femmes les plus divers et les plus opposés. De là aussi le caractère chatoyant, la nature elfique des vraies figures de l'*anima*. En revanche, chez la femme, dont le comportement est établi sur la monogamie, l'*animus* se manifestera dans une tendance polygame, et le principe mâle complémentaire sera personnifié par toutes sortes de variations et par une diversité de figures : par exemple, une assemblée de pères et d'autres autorités, émettant des jugements raisonnables et inattaquables. »

Troisième élément auquel Jung attache une grande importance : la « *persona* ». Celle-ci correspond à l'attitude habituelle extérieure, de même que l'*animus* et l'*anima* correspondent à l'attitude habituelle intérieure. Définie par

Jung comme un « compromis entre l'individu et la société quant à ce que l'individu paraît être » (*Types psychologiques*), la *persona* nous relie au monde ; elle simplifie nos contacts et les rend plus agréables. Elle est l'image que nous voulons donner de nous-mêmes à notre entourage, par réaction vis-à-vis de celui-ci. Par rapport à l'*animus* (ou à l'*anima*), la *persona* est en relation de compensation : si la *persona* est intellectuelle, l'*animus* (ou l'*anima*) est généralement sentimentale.

En face de la *persona* se trouve une autre figure archétypique : l'« ombre ». C'est-à-dire les aspects dissimulés de notre personnalité : « le Mr Hyde de notre Dr Jekyll », a écrit la philosophe Frieda Fordham. L'ombre est la contrepartie normale, non pathologique, de la *persona*, souligne Carl Gustav Jung. Dans certaines traditions, celui qui n'a pas d'ombre est un démon. L'homme doit apprendre à vivre avec son ombre.

Alors que, selon lui, Freud reste prisonnier d'une pensée mécaniste et « linéaire », Jung affirme que la psyché, comme toutes les productions naturelles, est faite de « phénomènes énergétiques » qui proviennent toujours d'une « tension des opposés », tension que l'homme a pour tâche de surmonter. Cette idée d'une « coïncidence des contraires », très caractéristique de la pensée de Jung, plonge ses racines dans la tradition européenne, depuis Héraclite jusqu'à Nicolas de Cuse (qui, au xv<sup>e</sup> siècle, en faisait la définition même de Dieu). On la retrouve à l'époque moderne, par exemple chez Roger Bastide (avec les notions de « coupure », de « participation » et de « correspondance »). Comme symbole de la coïncidence des contraires, Jung a souvent cité la figure orientale du « mandala ». Et aussi, au sens spirituel, la « pierre philosophale » des alchimistes.

Ayant constaté expérimentalement que certains thèmes archétypiques fréquents dans l'alchimie se rencontraient aussi dans les rêves de certains hommes modernes, Jung a d'ailleurs consacré plusieurs ouvrages pénétrants à la pensée alchimique, dans laquelle il n'hésite pas à voir une « ébauche hésitante de la psychologie moderne ». L'alchimiste place l'essentiel de son art dans la séparation et la dissolution d'une part, la réunion et la « coagulation » de l'autre. « Cette présentation du problème des opposés, écrit Jung, trouve une analogie évidente, sur le plan psychologique, dans la dissociation de la personnalité, provoquée par le choc de tendances incompatibles, qui ont d'ordinaire pour fondement une disposition inharmonieuse. » La psychologie jungienne représente elle-même une sorte d'alchimie de l'esprit, puisqu'elle propose de « confronter les opposés » et d'en « réaliser une union durable » (*Mysterium*

*conjunctionis*, 2 vol., Albin Michel, 1980-1981).

Pour Jung, l'histoire humaine atteste d'un immense effort tendu vers la conscience. La confrontation avec l'inconscient doit déboucher sur son intégration à la conscience, sur un « passage à la conscience », réalisé par un « processus d'individuation » permettant à l'homme de conquérir son autonomie et de vivre en bon équilibre dynamique avec lui-même. « Pour préserver la stabilité mentale, écrit Jung, et même la santé physiologique, il faut que la conscience et l'inconscient soient intégralement reliés, afin d'évoluer parallèlement. S'ils sont coupés l'un de l'autre, ou dissociés, il en résulte des troubles psychologiques » (*Essais d'exploration de l'inconscient*).

Ce processus d'individuation – qui se développe généralement chez l'homme dans sa période de maturité – apparaît comme l'accomplissement du « Soi » (*Selbst*), dont Jung dit qu'il est à la fois la sphère englobant le conscient et l'inconscient, et le centre de cette sphère. L'individuation consiste à intégrer à la claire conscience de plus en plus de contenus inconscients, de façon à établir entre eux un lien volontaire et vivant. La première étape du processus consiste à prendre conscience de l'existence et de la nature de l'« ombre », à l'accepter pour ce qu'elle est. La seconde étape se caractérise par la rencontre avec l'« image de l'âme », c'est-à-dire l'*animus* ou l'*anima*. La troisième consiste dans l'apparition chez l'homme de l'archétype du « vieux sage », personnification du principe spirituel, et chez la femme de l'archétype de la « grande mère », représentant la vérité objective de la nature. La dernière étape, la naissance du Soi, correspond à ce que Jung appelle, d'une formule nietzschéenne, le « devenir soi-même ». Il s'agit d'une union sans confusion, d'une inter-relation vivante, associant systématiquement les contraires relatifs, afin d'aboutir à leur dépassement et à l'avènement d'un « dieu intérieur » façonnant le caractère et contribuant, par là, à former une conception du monde.

« La naissance du Soi, précise Jolan Jacobi, signifie pour la personnalité consciente, non seulement que son centre psychique se déplace, mais encore, résultant de ce dépassement, qu'elle change complètement d'attitude devant la vie, qu'elle la conçoit tout différemment. Il s'agit d'une transformation, au sens le plus vrai de ce mot. »

Fondée sur l'inconscient collectif, la psychologie jungienne appelle tout naturellement une sociologie des profondeurs, en même temps qu'une théorie de la culture. Sans être le moins du monde un penseur politique, Jung n'a lui-même jamais hésité à jeter un pont entre les phénomènes psychologiques et les grandes créations culturelles humaines.

À propos du monde moderne, il a exprimé son inquiétude : « Dans le processus de civilisation, nous avons élevé une cloison toujours plus hermétique entre notre conscience et les couches instinctives plus profondes de la psyché, et nous l'avons même, finalement, coupée de la base somatique des phénomènes psychiques » (*Essai d'exploration de l'inconscient*). Pour Jung, « l'homme moderne ne comprend pas à quel point le rationalisme, qui a détruit sa faculté de réagir à des symboles et à des idées lumineuses, l'a mis à la merci de ce monde psychique souterrain ». « Chez l'individu, dit-il encore, la période de dissociation est une période de maladie. Il en est de même dans la vie des peuples » (*L'homme à la découverte de son âme*). À l'instar de l'inconscient individuel, l'inconscient des peuples « récapitule » le passé. Si ce passé est nié, déformé, oublié, il se « venge ». Une névrose sociale s'empare des peuples oublieux de leur héritage. Les traditions ne sont pas plus un épiphénomène de la vie sociale que l'inconscient individuel n'est un épiphénomène de la conscience. Elles correspondent à des besoins vitaux de la psyché.

Au cours de sa vie, Carl Gustav Jung a beaucoup voyagé. En 1921, il a vécu en Afrique du Nord. Il a également séjourné chez les Indiens Pueblos du Nouveau-Mexique et chez les habitants du Kenya. Désireux d'étudier la pensée extrême-orientale, il s'est lié avec Richard Wilhelm, directeur de l'Institut chinois de Francfort, avec qui il a publié *Le secret de la fleur d'or* (1929). Il a aussi été en relation avec l'indologue Heinrich Rimmer.

Au début de 1933, Jung devient président de la Société médicale allemande de psychothérapie, ce que ne manqueront pas de lui reprocher les disciples de Freud. Mais il s'emploie aussitôt à lui donner une dimension internationale. La Société internationale de psychothérapie est fondée en 1934. Jung en devient le président, mais il démissionnera en 1940. La même année, ses livres seront mis à l'index par le régime nazi. En 1941, il fait néanmoins paraître, avec le philologue et historien des religions hongrois Karl Kerényi, une *Introduction à l'essence de la mythologie* (Payot, 1980).

En 1944, Jung reprend ses cours à l'université de Bâle. Sa femme, Emma, dont il a eu cinq enfants, le seconde dans ses travaux (elle mourra en 1955). Les livres continuent de s'accumuler. Un Institut Carl Gustav Jung se crée à Zurich en 1948. Un autre institut sera fondé par la suite à Los Angeles. Dans les dernières années de sa vie, Jung rédige son autobiographie, en collaboration avec sa secrétaire, Aniéla Jaffré. Il meurt en juin 1961, à l'âge de quatre-vingt-six ans.

# CARL SCHMITT (1888-1985)

## La dialectique de l'ami et de l'ennemi

Depuis 1985, date de sa disparition, plus de cinq cents livres lui ont déjà été consacrés dans le monde. Il en paraît aujourd'hui un tous les quinze jours, et ses œuvres complètes sont même en cours de publication à Pékin ! Considéré par beaucoup comme le « dernier grand classique » (Bernard Willms) – à l'égal de Machiavel, de Hobbes, de Rousseau ou de Locke –, détesté et diffamé par certains en raison de son engagement dans les premières années du III<sup>e</sup> Reich, introduit en France par Raymond Aron et surtout par Julien Freund, le juriste allemand Carl Schmitt, penseur capital du politique, de la guerre et du droit international, exerce aujourd'hui une influence toujours plus grande, d'autant qu'à l'heure de la mondialisation on ne cesse de redécouvrir son actualité.

Il est né le 11 juillet 1888 à Plettenberg, petite ville de Westphalie située non loin de Bonn. C'est donc un Rhénan, détail qui a son importance chez cet homme qui se définira lui-même comme un « Romain par l'origine, la tradition et le droit ».

À partir de 1906, Carl Schmitt étudie la théorie de l'État à Berlin, Munich et Strasbourg. Sa thèse, en 1914, porte sur « L'importance de l'État et la signification de l'individu ». Volontaire dans l'infanterie l'année suivante, il est nommé en 1916 sous-officier à l'administration de l'état de siège après avoir été blessé durant son instruction. Nommé en 1922 professeur de droit constitutionnel à l'université de Bonn, il rejoindra par la suite celle de Cologne, puis de Berlin. Ses premiers essais portent sur le « romantisme politique » (qu'il considère comme un « occasionnalisme subjectivé » et une forme d'impolitique) et le parlementarisme. Mais il se fait aussi connaître comme un critique rigoureux du diktat de Versailles, qu'il interprète comme traduisant une conception du droit international rompant de manière brutale avec la tradition européenne classique.

Son ouvrage le plus célèbre, *La notion de politique*, date de 1932. Dans cet ouvrage, dont Walter Benjamin a dit qu'il le considérait comme le plus important livre de son temps – et qui a déjà été traduit dans plus de vingt-cinq

langues différentes (en français en 1972) –, Schmitt s'efforce d'identifier la nature du politique. *Le* politique (qu'il ne faut pas confondre avec *la* politique) ne constitue pas un domaine de l'activité humaine, mais une dimension autonome de l'existence sociale. Et la polarité qui l'organise est celle de l'ami et de l'ennemi. L'ennemi est à comprendre ici au sens de l'ennemi public (*hostis*), non de l'ennemi privé (*inimicus*) : l'ennemi n'est pas un adversaire auquel j'ai des raisons personnelles de m'opposer, mais celui qui constitue une menace pour la communauté à laquelle j'appartiens.

Ainsi se trouve énoncé le critère fondamental permettant d'identifier le caractère politique d'un problème ou d'une situation : « La relation spécifique et fondamentale qui ne se laisse déduire d'aucune autre relation et à laquelle on peut réduire toute activité et tout motif politique, précisera Julien Freund, est celle d'ami et d'ennemi [...] Somme toute, le critère du politique, c'est la possibilité pour une opposition quelconque d'évoluer vers un conflit extrême mettant aux prises des ennemis. » Il s'en déduit que tout antagonisme devient politique dès qu'il atteint un certain seuil d'intensité et provoque un regroupement effectif des hommes en amis et ennemis.

Cette définition, à la fois réaliste et non idéologique, a souvent été mal comprise. En renversant l'affirmation de Clausewitz selon laquelle « la guerre n'est rien d'autre que le prolongement de la politique par d'autres moyens », Carl Schmitt ne manifeste aucune sympathie existentielle pour la guerre, et moins encore pour les valeurs guerrières. Il ne ramène pas non plus la politique à la guerre. Il affirme seulement que le politique apparaît là – et seulement là – où se manifeste la possibilité d'un conflit. « Moyen extrême de la politique », la guerre n'est que l'ultime actualisation de l'hostilité. C'est pour cette raison qu'elle est toujours présente en tant que possibilité : « La guerre est loin d'être l'objectif, la fin, voire la substance du politique, mais elle est cette hypothèse, cette réalité éventuelle qui gouverne selon son mode propre la pensée et l'action des hommes, déterminant de la sorte un comportement spécifiquement politique. » La politique relève de l'agonistique.

L'acte politique par excellence consiste alors à désigner l'ennemi. « Les sommets de la grande politique, écrit Schmitt, sont les moments où il y a perception nette et concrète de l'ennemi en tant que tel. » L'incapacité à distinguer entre amis et ennemis ne débouche pas sur la paix perpétuelle, mais sur le chaos ou sur la soumission à ceux qui ont compris la vraie nature du politique. En fait, qui déclare ne pas se connaître d'ennemi se range *ipso facto* du côté de son ennemi et se soumet par avance à lui.

Il résulte de cette définition que le politique implique l'existence et le maintien d'une pluralité d'unités politiques, car sans cette pluralité il n'y aurait plus de possibilité de conflit. Ce qui revient à dire qu'il n'y aurait plus de politique dans un État mondial, mais seulement des « faits sociaux purs de toute politique ». Schmitt prend ici position pour un *pluriversum*, un « plurivers » – autrement dit un monde multipolaire –, contre un *universum*, un monde unifié.

Toutes ces affirmations sont avant tout dirigées contre l'idéologie libérale. Le libéralisme, en effet, est étranger au politique du fait de ses présupposés individualistes, qui l'empêchent de concevoir l'existence d'une communauté politique dotée de caractéristiques qui n'appartiennent qu'à elle, c'est-à-dire du collectif en tant que tel. Il postule en outre qu'il n'est pas de conflit qui ne puisse être résolu par le recours à des normes, à des compromis « rationnels » ou à des solutions « techniques ». S'il se refuse à reconnaître l'importance de la distinction ami-ennemi, c'est parce qu'il croit à la possibilité de faire disparaître l'inimitié : l'aspiration libérale à un monde définitivement pacifié n'est en fin de compte qu'une aspiration à un monde où le politique n'existerait plus. « Il n'y a pas de politique libérale *sui generis*, écrit Carl Schmitt, il n'y a qu'une critique libérale de la politique. »

Schmitt voit d'ailleurs très bien qu'en régime libéral, les prérogatives du politique sont limitées tout à la fois par le déploiement de l'économie (le système du marché), de la morale (l'idéologie des droits de l'homme) et de la technique (la montée de l'expertocratie). Il appelle à lutter contre ces « dépolitisations » (*Entpolitiserungen*), qui réduisent les citoyens à l'état de simples consommateurs, et qu'il interprète comme autant de neutralisations du sens même de l'existence humaine.

Catholique (trois de ses oncles ont été prêtres), quoique originaire d'une région protestante, grand admirateur de Hobbes, Carl Schmitt se rattache aussi au courant contre-révolutionnaire représenté notamment par Joseph de Maistre en France et Donoso Cortés en Espagne. Le mérite de Machiavel et de Hobbes, dit-il, est d'avoir reconnu que le mal social trouve son origine en l'homme lui-même, car l'homme peut être un « loup pour l'homme ». Par ailleurs étatiste, dont les idées en matière de souveraineté sont celles de Jean Bodin, il se garde cependant de confondre le politique et l'étatique. L'État n'est qu'une instance, tandis que le politique est une substance : lorsque l'État cesse d'être l'instance légitime du politique, la décision passe tout simplement ailleurs.

Or, tout repose précisément sur la notion de *décision* : la souveraineté politique, c'est d'abord la capacité de décider. Cette théorie « décisionniste »,

élaborée dès le début des années 1920, est explicitée dans la première *Théologie politique* (1922), ouvrage dans lequel Schmitt soutient également que « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés » (la toute-puissance de l'État, par exemple, n'est que la version moderne de l'omnipotence de Dieu). On y trouve d'entrée cette phrase, constamment citée : « Est souverain qui décide dans l'état d'exception (*Ausnahmezustand*) » – qui signifie aussi : est souverain celui qui décide que l'on est dans un état d'exception. En suspendant la norme légale, l'exception aide à mieux comprendre la nature du politique, en ce sens qu'elle montre où réside la souveraineté, c'est-à-dire la capacité concrète de décider face à une situation.

Schmitt reproche aux constitutionnalistes libéraux et aux partisans du positivisme juridique de s'imaginer que la vie politique d'un pays est seulement affaire de normes et de règles définies par la Constitution, sans voir que des normes définies par avance ne peuvent s'appliquer à un état d'exception qui, par définition, est imprévisible. Tout comme l'ennemi lui-même, qui ne peut être déterminé a priori par une norme préexistante – car l'inimitié est toujours liée au contexte concret du moment –, l'exception ne peut être codifiée à l'avance : il est donc vain de croire qu'on puisse par avance déterminer les moyens qui permettront d'y répondre. Le positivisme juridique ne peut comprendre la nature de l'exception ni y faire face parce qu'il adhère à une conception strictement procédurale ou juridico-formelle de l'ordre social, qui prétend qu'une règle ou une norme pré-établie peut s'appliquer à n'importe quelle situation, ce que dément l'expérience historique.

Mais la distinction ami-ennemi ne renvoie pas seulement à une menace possible. Elle est aussi ce qui constitue concrètement l'existence politique d'un peuple. Un peuple implique une identité substantielle partagée de façon telle que les membres de la communauté politique se sentent prêts, si c'est nécessaire, à se battre et à mourir pour que l'existence de cette communauté soit préservée. Citoyenneté et communauté politique doivent donc coïncider. L'origine d'une Constitution ne réside pas dans le contrat social, mais dans la volonté d'un peuple existant en tant que communauté politique de se poser en pouvoir constituant pour déterminer la forme concrète de son existence collective.

Hostile à la démocratie libérale parlementaire, qu'il ramène, comme Donoso Cortés, à la « discussion perpétuelle », Carl Schmitt oppose libéralisme et démocratie d'une façon qui n'est pas sans rappeler Rousseau, du fait notamment de sa critique de la représentation. « Plus une démocratie est représentative,

écrit-il en substance, et moins elle est démocratique » (*Parlementarisme et démocratie*, 1923). Intrinsèquement oligarchique, la représentation aliène en effet la souveraineté du peuple. Schmitt en tient au contraire pour une démocratie de type plébiscitaire. Dans une société démocratique, explique-t-il, les décisions des gouvernants doivent exprimer la volonté des gouvernés. C'est cette identification qui est la marque de la démocratie. Le vote (ou l'« acclamation ») n'est qu'un moyen de la vérifier. Par ailleurs, le principe démocratique n'est pas la liberté, mais l'égalité : les citoyens peuvent avoir des capacités différentes, mais en tant que citoyens ils sont politiquement égaux.

Sous la République de Weimar, Carl Schmitt, juriste à l'autorité reconnue, proche des milieux néo-conservateurs, se déclare partisan d'un réaménagement des organes étatiques dans le sens d'un renforcement de l'exécutif, par opposition au parlementarisme, qui se résume au jeu des partis. Contre Hans Kelsen, il défend l'idée que ce n'est pas à une quelconque cour constitutionnelle, mais bien au chef de l'État, que doit échoir le rôle de « gardien de la Constitution » (*Hüter der Verfassung*). Les pouvoirs du *Reichspräsident* doivent donc être renforcés, afin de permettre à la République de se défendre contre ses ennemis, les partis extrémistes. Ironie de l'histoire : ces vues, exprimées notamment dans sa *Théorie de la Constitution* (1928), aboutiront indirectement à la formulation de l'article 16 de la Constitution de la V<sup>e</sup> République sous l'influence du juriste français René Capitant, qui s'était familiarisé très tôt avec les idées de Carl Schmitt. La ressemblance de cet article 16 avec l'article 48 de la Constitution de Weimar, qui permettait au président de la République de s'attribuer, pour une période limitée, les pleins pouvoirs en cas de circonstances exceptionnelles, a d'ailleurs souvent été notée.

Après avoir apporté son soutien au parti catholique Zentrum et au gouvernement Brüning, Schmitt met ses compétences juridiques au service du général Kurt von Schleicher, avec comme principal objectif d'empêcher l'arrivée d'Hitler au pouvoir. En 1932, dans *Légalité et légitimité*, il va jusqu'à se prononcer pour l'interdiction du parti communiste et du parti nazi, qu'il présente tous deux comme des « ennemis de la Constitution ». De ce livre, il dira en 1954 qu'il était une « tentative désespérée pour sauver le système présidentiel d'une jurisprudence qui se refusait à demander qui était l'ami ou l'ennemi de la Constitution ».

Le 1<sup>er</sup> mai 1933, il rejoint pourtant ce même parti nazi dont il réclamait l'interdiction quelques mois plus tôt. Les raisons de cet engagement restent (passionnément) discutées : pour les uns, Schmitt se serait imaginé pouvoir

influer sur le régime en le dotant d'un nouveau cadre constitutionnel ; pour d'autres, il aurait voulu contribuer à imposer l'autorité de l'État vis-à-vis du parti. Opportunisme ou angélisme ? Schmitt ne partage pourtant pas l'idéologie du nouveau régime : le racisme biologique, en particulier, lui est totalement étranger. Ce ralliement lui vaut en tout cas de se voir confier la rédaction en chef de l'une des plus prestigieuses revues juridiques de l'époque, la *Deutsche Juristen-Zeitung*, tandis que Goering le fait nommer conseiller de l'État prussien.

L'équivoque prend fin trois ans plus tard. Début décembre 1936, l'hebdomadaire de la SS, *Das Schwarze Korps*, bientôt relayé par le service Rosenberg, le dénonce en le couvrant d'injures. Schmitt est accusé d'« opportunisme », de « catholicisme politique », de liens étroits avec les Juifs. Le SD constitue un dossier accablant contre lui, tandis qu'il est placé sous la surveillance de la Gestapo. Il perd alors toutes ses fonctions officielles, ne conservant que son poste de professeur à l'université de Berlin. À compter de cette date, confiné dans un demi-exil, il réfléchit de plus en plus à l'évolution du droit international depuis la fin de la Première Guerre mondiale et la création de la Société des nations (SDN), ainsi qu'à la notion d'« espace ».

Dans *La notion de politique*, Schmitt avait déjà laissé entendre que le « dépassement du politique » ne pouvait que déboucher sur des guerres d'une effrayante intensité. Reprenant cette problématique à partir de 1937, il développe une critique argumentée de la « guerre juste ».

Déterminant les relations entre les États, l'ancien droit des gens (*jus publicum europaeum*), qui, lors des traités de Westphalie (1648), mit fin aux guerres de religion, concevait la guerre comme une entreprise où chaque belligérant était fondé à faire valoir son droit : *justus hostis* (ennemi juste, c'est-à-dire légitime). C'est ce qui permettait de contenir la guerre dans certaines limites, d'où l'importance du *jus in bello* (réglementant la conduite de la guerre). La guerre discriminatoire, ressuscitant la « *justa causa* (cause juste) » du Moyen Âge, est une guerre où le *jus ad bellum* (qui définit les conditions autorisant la guerre) l'emporte au contraire sur le *jus in bello*. L'ennemi n'est plus un adversaire qui, en d'autres circonstances, pourrait aussi bien devenir un allié. C'est désormais un ennemi absolu. Considéré comme une figure du Mal, il est un ennemi de l'humanité, qui doit être, non seulement défait, mais éradiqué. Tous les moyens – sanctions économiques, bombardements de populations civiles, etc. – peuvent dès lors être employés pour le battre, puisqu'il n'est plus question de négocier une paix avec lui, seule étant admise sa capitulation sans conditions.

Schmitt montre que les guerres idéologiques des temps modernes, qui disqualifient l'ennemi sous l'angle moral, au lieu de le considérer comme un adversaire que l'on combat tout en admettant qu'il puisse aussi avoir ses raisons, ont pris le relais des guerres de religion. Elles en ont le même caractère impitoyable et total. Elles effacent les distinctions traditionnelles entre les combattants et les civils, le front et l'arrière, les belligérants et les neutres, et même entre la guerre et la paix : quand les armes se taisent, la guerre se poursuit par la « rééducation » politique. On perd ainsi de vue que le but de la guerre est la paix.

Carl Schmitt rappelle le mot de Proudhon : « Qui dit humanité veut tromper. » L'humanité n'est pas un concept politique, précisément parce qu'elle est unique. « Quand un État combat son ennemi politique au nom de l'humanité, souligne Schmitt, ce n'est pas une guerre de l'humanité, mais bien plutôt une guerre où un État donné affrontant un adversaire cherche à accaparer un concept universel pour s'identifier à celui-ci. » Qui fait la guerre au nom de l'humanité, en prétendant combattre pour des raisons « humanitaires » ou pour les « droits de l'homme », ne le fait pas au bénéfice de l'humanité, mais pour délégitimer totalement son ennemi, le transformer en un hors-la-loi, en un monstre inhumain.

Désireux d'élaborer une nouvelle théorie du droit international conçue comme un « ordre concret », Schmitt n'ignore cependant pas que l'ancien *jus publicum europaeum* ne pourra pas être restauré : l'ordre international eurocentrique fondé sur des bases purement étatiques a déjà disparu. C'est la raison pour laquelle il se prononce pour une « spatialisation » des différends politiques, dans l'esprit du vieux principe « *cujus regio, ejus religio* » (littéralement : « tel prince, telle religion »). D'où sa théorie du « grand espace » (*Großraum*) énoncée à partir de 1938 – et que critiqueront féroce­ment les idéologues de la SS, notamment Werner Best et Reinhard Höhn. L'Europe, affirme-t-il, doit s'organiser comme un grand espace dont l'empire allemand constitue le centre géopolitique naturel et se doter de l'équivalent de la doctrine Monroe selon laquelle, depuis 1823, les États-Unis interdisent toute présence militaire étrangère dans l'espace nord et sud-américain.

En 1942, dans un petit livre intitulé *Terre et mer*, Schmitt développe aussi la dialectique du tellurique et du maritime, dont les prolongements sont considérables. La politique implique la frontière, elle est donc du côté de la terre. La mer ne connaît pas de frontières, mais seulement des flux et des reflux. Elle est donc du côté du commerce et de l'économie. Logique tellurique et logique maritime se retrouvent en géopolitique, avec l'affrontement séculaire des

puissances océaniques (hier la Grande-Bretagne, aujourd'hui les États-Unis) et des puissances continentales (l'Eurasie). Ces vues culmineront dans un grand livre publié en 1950, *Le Nomos de la Terre*, où Schmitt s'interroge sur le nouvel ordre mondial à venir, après la dissolution du système de Yalta qui, en 1945, a pris le relais du système westphalien.

Arrêté par les Américains en 1945, Carl Schmitt est longuement interrogé par Robert W. Kempner, l'un des substituts auprès du procureur du tribunal de Nuremberg, qui estime qu'il n'y a rien à retenir contre lui et prononce un non-lieu. Il s'installe alors dans sa ville natale de Plettenberg – où il mourra le 7 avril 1985 – et reprend ses travaux en solitaire. Dans ses écrits d'après-guerre, il faut principalement citer sa deuxième *Théologie politique* (1970), et surtout sa *Théorie du partisan* (1963), ouvrage où il étudie l'apparition de la figure du combattant irrégulier, qui signe à ses yeux l'émergence d'une nouvelle forme de guerre. Le développement ultérieur du terrorisme fournira à cette théorie de nouvelles illustrations.

Le philosophe Alexandre Kojève, se rendant en Allemagne dans les années 1950, déclarait : « L'homme que je veux rencontrer est Carl Schmitt. C'est aujourd'hui la seule personne qui mérite d'être vue en Allemagne. » Il mériterait surtout d'être lu. Crayon à la main.

# MARTIN HEIDEGGER

## (1889-1976)

### Nihilisme et métaphysique de la subjectivité

À partir de 1936, Martin Heidegger se lance dans une lecture intensive de l'œuvre de Nietzsche, œuvre à laquelle il commence la même année à consacrer un cours de première importance. D'autres écrits suivront<sup>1</sup>. La façon dont Heidegger analyse et interprète la philosophie de Nietzsche représente une étape capitale de sa propre pensée. Mais ses conclusions paraissent à première vue déroutantes. Heidegger voit en effet dans l'ébranlement nietzschéen la conséquence lointaine de l'ébranlement platonicien, puis cartésien. Il dit de Nietzsche qu'il est « tout proche de Descartes quant à l'essentiel », et va jusqu'à le qualifier de « plus débridé des platoniciens ». Comment parvient-il à un tel diagnostic ? C'est ce qu'il faut expliquer.

En proclamant la « mort de Dieu », en rejetant le « monde suprasensible » au profit du monde sensible, déclaré seul authentiquement vrai, Nietzsche semble s'attaquer au domaine des idées platoniciennes et proclamer l'inexistence des arrière-mondes (même si le cri « Dieu est mort » n'est nullement le cri d'un athée, mais le constat lucide d'une mort intervenue de longue date – et même un cri empreint de regret, qui dénonce comme véritables « athées » ces croyants dont la croyance fut énoncée de telle façon que seule la mort de Dieu pouvait s'ensuivre). De fait, Nietzsche se flatte explicitement d'avoir procédé au « renversement » de la pensée de Platon. Il veut dire par là qu'il a renversé les termes de sa problématique. Mais ce renversement (*Umkehrung*) équivaut-il à un dépassement (*Überwindung*) ? Ne pourrait-il pas être plus justement interprété comme un accomplissement (*Vollendung*) ? En d'autres termes, décrire le monde sensible comme le « monde vrai », et le monde suprasensible comme fiction mensongère, cela suffit-il à sortir du platonisme ? « Le retournement nietzschéen du platonisme, écrit Jean Beaufret, ne répond-il pas à son tour, dans le platonisme, à quelque chose du platonisme qui devient d'autant plus visible à la lumière de son retournement<sup>2</sup> ? »

Heidegger a maintes fois souligné que s'opposer à quelque chose implique presque inéluctablement de participer de cela même à quoi l'on s'oppose. Il va

donc affirmer que le « renversement » de Platon auquel procède Nietzsche a comme caractéristique majeure de conserver des schémas conceptuels ou des inspirations fondamentales propres à ce qu'il entend « renverser ». Ce qui va le conduire à l'idée que Nietzsche reste finalement dans la « position métaphysique fondamentale », qu'il définit comme « la manière dont celui qui questionne la question conductrice, soit qui s'interroge sur cette question, demeure lui-même intégré à la structure proprement non développée de la question conductrice<sup>3</sup> ».

Comment va-t-il procéder pour mener sa démonstration ? Essentiellement à partir d'une réflexion critique sur la notion de *valeur*.

Cette notion occupe en effet chez Nietzsche une place de premier plan. Elle est au fondement de sa critique, comme au fondement de son projet. Nietzsche écrit : « Que signifie le nihilisme ? – Que les suprêmes valeurs [*die obersten Werte*] se dévalorisent » (*La volonté de puissance*, § 2). Le nihilisme vient de ce que certaines valeurs, que Nietzsche juge les plus basses (ou les plus fausses), l'ont progressivement emporté sur d'autres, qui étaient les plus hautes (ou les plus authentiques). Plus précisément, Nietzsche pense que l'homme a progressivement projeté, puis cristallisé dans sa propre sphère d'existence, des valeurs originellement empruntées à l'arrière-monde. En dernière analyse, la « dévaluation des valeurs » a consisté en un renoncement aux valeurs du monde sensible au nom d'un idéal extramondain (ou supramondain) qui n'est que mensonge et reflet illusoire du premier, ce qui revient à dire que le nihilisme procède de ce dualisme des deux mondes qui a inspiré la philosophie occidentale depuis Platon. Le nihilisme étant posé comme l'événement fondamental de l'histoire occidentale, Nietzsche lit donc cette histoire comme l'histoire d'une lente dévalorisation des « valeurs suprêmes », le point d'aboutissement du nihilisme étant que rien n'a plus de valeur, qu'il n'y a plus rien qui vaut.

D'autre part, pour Nietzsche, la Volonté de puissance est le « principe d'une nouvelle institution de valeurs ». Le sous-titre de son livre est parlant : « Essai d'une transvaluation de toutes les valeurs ». C'est donc exclusivement à partir de la notion de valeur que Nietzsche conçoit la montée du nihilisme et la possibilité de son dépassement : le nihilisme a consisté dans la dévaluation de certaines valeurs ; pour y faire face, il faut en instituer de nouvelles.

Heidegger, au contraire, récuse énergiquement l'idée que le rôle propre de la philosophie consisterait à réfléchir sur « ce qui vaut », et subsidiairement à déterminer une échelle de valeurs. Ce n'est pas pour autant, bien entendu, que tout s'équivaut à ses yeux. Là encore, il s'inspire bien plutôt d'une philosophie grecque originellement étrangère à la notion de valeur telle que nous l'entendons

aujourd'hui, philosophie qui concevait la pensée de l'Être comme l'« éclosion d'un monde de la différence » et le domaine de l'Être comme le domaine du *choix* entre le meilleur et le pire à partir du « suffisant ». Comme l'écrit Jean Beaufret, « choisir de préférence à, telle est la tâche essentiellement critique de la pensée de l'Être [...] Cette idée de choix est le fond du *logos* qui ne consiste pas à tout rassembler en vrac, mais à ne garder en son recueil que ce qu'il a trié<sup>4</sup> ».

Le primat de la « valeur » au sens moderne du mot dérive du primat platonicien de l'*agathon*, soit le bien en soi, le bien abstrait. Ce bien coupé de toute détermination concrète est ce qui détermine la qualité de l'Être en même temps que celle du monde des idées. Dire que le monde suprasensible est gouverné par le bien signifie chez Platon que le monde des idées est lui-même gouverné par une idée, l'*agathon*, qui est posée comme la première de toutes, c'est-à-dire comme la valeur par excellence. Il en résulte que la vérité de l'Être, la vérité tout court, ne vaut plus par elle-même – comme c'était encore le cas chez les présocratiques, pour qui la vérité, se suffisant à elle-même, n'avait nul besoin d'être garantie de plus haut qu'elle –, mais seulement en tant qu'elle incarne ou exprime l'*agathon* dont elle dépend. « C'est ainsi que Platon inaugure, sous le nom de philosophie, une mise en condition de la vérité<sup>5</sup>. » L'histoire philosophique de la notion de valeur, ce sera l'histoire de la mise en condition de la vérité.

Toute valeur s'identifie dès lors à un point de vue. Toute valeur est posée par une visée, par le regard posé sur ce qu'on a décidé qui valait. Cette définition moderne de la « valeur » apparaît parfaitement chez Descartes, qui fait culminer l'exercice de la philosophie dans la détermination de la « juste valeur » des biens qui ne dépendent que de nous, et ce à partir d'un unique foyer de détermination : l'*ego cogitans*. Il en résulte deux conséquences fondamentales.

La première est l'apparition d'une nouvelle figure de la vérité. Avec Descartes, la vérité n'est plus l'antique *aléthèia* des anciens Grecs, elle n'est même plus l'ancienne *adæquatio* dont se satisfaisaient les scolastes (« *veritas est adæquatio intellectus et rei* »). De simple concordance, elle se mue en « certitude » – le *verum* se transforme en *certum* –, s'instituant ainsi « en tant que la *sécurité* de l'existence dans son *évaluable machinabilité*<sup>6</sup> ». Descartes ne s'interroge pas sur l'Être, mais seulement sur l'étant qui peut se proposer dans la dimension de la certitude. Cela veut dire qu'il ne se préoccupe que du savoir susceptible de se poser comme savoir de soi. Le savoir de soi conditionne le savoir d'autre chose, là où Aristote, par exemple, posait à l'inverse que tout

savoir est d'abord savoir d'autre chose, et que c'est ainsi qu'on peut s'approcher de l'essence de la vérité. À l'assurance que nous donne la foi sur les choses absentes (*absentibus*, disait Thomas d'Aquin) répond désormais la certitude de l'*intuitus mentis*, qui va bientôt elle-même se substituer à l'autorité divine.

Descartes assure que cette interprétation de la vérité comme certitude provient de l'existence du sujet pensant qui s'éprouve comme tel. Heidegger montre que c'est en réalité le contraire : c'est le fait de poser l'existence du sujet comme première vérité certaine qui conduit à concevoir toute vérité comme certitude.

La seconde conséquence de l'affirmation moderne du primat de la valeur est l'émergence de ce que Heidegger appelle la *métaphysique de la subjectivité*. C'est en effet avec Descartes que le « moi » se transforme en « sujet » – ou, pour le dire dans les termes de Heidegger, que l'homme « en tant que *subjectum* s'organise et pourvoit à sa sécurité eu égard à son installation dans la totalité de l'étant<sup>7</sup> ». Avec Descartes, le sujet est celui dont la science réflexive, la science de lui-même, devient le critérium de la vérité. Désormais, écrit Heidegger, « l'homme est par excellence le fondement sous-jacent à toute représentation de l'étant et de sa vérité [...] Ce qui veut dire : tout étant extra-humain devient *objet* pour ce sujet<sup>8</sup> ».

Or, ce glissement que l'on voit s'esquisser vers une conception purement subjective de la vérité implique qu'un rôle essentiel revienne à la volonté. Le « *cogito ergo sum* » cartésien énonce que je suis en tant que je me représente, que mon être est déterminé par cette représentation que je me fais de moi-même, mais aussi que ma façon de (me) représenter les choses décide également de leur présence ou de la présence de ce qui est contenu en elles. Si dans un premier temps va être considéré comme certain ce que le sujet estime de façon perceptive être tel, dans un second, c'est ce qu'il décide de poser comme tel qui va être regardé comme certain. Dès lors, la vérité ne sera plus tant perçue que voulue. La certitude cartésienne est donc avant tout affaire de volonté : le jugement lui-même se laisse interpréter sous l'horizon de la volonté, et comme assentiment de la volonté. « La connaissance même de la vérité, telle qu'elle est requise pour une appréciation exacte des valeurs, commente Jean Beaufret, devient à son tour l'objet d'une appréciation qui, de son côté, dépend essentiellement de l'aptitude de la volonté à faire électivement face aux situations dans lesquelles elle se trouve engagée<sup>9</sup>. »

Heidegger se penche ensuite sur les deux composantes fondamentales de la philosophie de Nietzsche : la Volonté de puissance et l'Éternel Retour.

Réagissant contre l'interprétation proposée en 1931 par Alfred Bäumler<sup>10</sup>, interprétation selon laquelle la pensée nietzschéenne culminerait dans le thème de la Volonté de puissance, tandis que la doctrine de l'Éternel Retour serait au contraire « sans conséquences majeures », il s'emploie à montrer que ces deux thématiques sont en réalité indissociables l'une de l'autre.

Qu'elles soient indissociables se lit d'ailleurs explicitement chez Nietzsche. Ainsi par exemple lorsqu'il écrit cette phrase révélatrice : « Imprimer au devenir le caractère de l'Être – voilà la suprême Volonté de puissance. » Ou bien encore lorsqu'il déclare que la Volonté de puissance est une force finie dont le développement ne peut être qu'infini, mais que ce développement « ne peut être pensé autrement que comme périodique<sup>11</sup> ». Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, le thème de la Volonté de puissance correspond bien entendu à la figure du Surhomme. Le Surhomme et l'Éternel Retour sont les deux fondements de l'enseignement de Zarathoustra. Ces deux doctrines, souligne Heidegger, ne peuvent être séparées parce que chacune d'elles « invite l'autre à lui répondre<sup>12</sup> ». Le Retour Éternel implique le Surhomme, comme le Surhomme implique la doctrine du Retour : « Les deux enseignements se tiennent et forment un cercle. Par son mouvement circulaire l'enseignement répond à ce qui est, au cercle qui, en tant que Retour éternel de l'Identique, constitue l'être de l'étant, c'est-à-dire ce qui dans le devenir est permanent<sup>13</sup>. »

Mais qu'est-ce que la Volonté de puissance ? Nietzsche déclare : « Là où j'ai trouvé de la vie, j'ai trouvé de la Volonté de puissance. » Et encore : « Ce que l'homme veut, ce que veut la moindre parcelle d'un organisme vivant, c'est plus de puissance<sup>14</sup>. » La Volonté de puissance semble être ainsi un attribut de la vie – et même sa caractéristique la plus essentielle. Pourtant, Heidegger réagit avec vigueur contre toute interprétation « biologisante » des vues de Nietzsche. Ce dernier met certes l'accent sur la « vie », mais ce n'est nullement dans une perspective « biologique » : « Lorsque Nietzsche conçoit l'étant dans sa totalité et au préalable l'Être en tant que “vie”, écrit Heidegger, [...] ce n'est point biologiquement qu'il pense, mais *métaphysiquement* qu'il fonde cette image, apparemment biologique, du monde<sup>15</sup>. » En posant la Volonté de puissance comme l'essence de la vie, Nietzsche veut dire en effet que la Volonté de puissance constitue le caractère fondamental de tout étant, qu'elle est l'essence de tout étant. La Volonté de puissance, écrit-il, est l'« essence la plus intime de l'être<sup>16</sup> ». En fin de compte, c'est bien l'Être lui-même qui devient Volonté de puissance.

Mais alors, remarque Heidegger, « il n'y a plus rien *en tant que quoi* la volonté serait encore déterminable<sup>17</sup> ». C'est pourquoi il est légitime d'interpréter cette volonté comme volonté qui se veut elle-même, c'est-à-dire comme *volonté de volonté*. Nietzsche ne dit-il pas lui-même de la volonté qu'elle « veut plutôt vouloir le néant que de ne rien vouloir du tout<sup>18</sup> » ? En outre, dans l'expression « Volonté de puissance », les deux mots – « volonté » et « puissance » – se répondent au point de se confondre, puisque pour Nietzsche la puissance n'est que l'essence de la volonté, tandis que toute volonté se ramène à un vouloir-être-plus. « La Volonté de puissance, écrit Heidegger, est l'essence de la puissance. C'est cette essence de la puissance – et jamais un simple *quantum* de puissance –, qui demeure évidemment le but de la volonté, en ce sens spécifique que la volonté ne saurait être volonté que dans l'essence de la puissance même<sup>19</sup>. » La Volonté de puissance n'est finalement que cette volonté qui se veut elle-même dans le désir de conquérir toujours plus, c'est-à-dire d'asseoir toujours plus la domination de l'homme sur la totalité de l'étant, le Surhomme représentant précisément le moment où l'homme est devenu « maître d'exercer inconditionnellement la puissance avec les moyens de puissance entièrement ouverts à lui sur cette terre<sup>20</sup> ».

Mais la doctrine de l'Éternel Retour, version nietzschéenne de l'éternité – qui dépasse la conception chrétienne de l'éternité comme permanence d'un instant présent pour en faire le retour perpétuel de l'identique –, constitue elle aussi une « déclaration sur l'étant dans sa totalité » (Heidegger). L'étant dans sa totalité est à la fois Volonté de puissance et Éternel Retour. Mieux encore, c'est le fait même d'être pensé à partir (et dans la perspective) de l'Éternel Retour qui fait de la Volonté de puissance une volonté sans objet, une volonté seulement orientée vers un toujours plus d'elle-même. « La volonté de volonté est la vérité de la Volonté de puissance dans l'oubli radical de l'être en faveur du *faire*, celui-ci à son tour n'ayant d'autre sens que *refaire* encore et toujours dans l'affairement privé d'horizon qui partout mobilise un monde en ouvrant en lui un nouvel espace<sup>21</sup>. » C'est pourquoi Heidegger dit de l'Éternel Retour qu'il est « le plus haut triomphe de la métaphysique de la volonté en tant que celle-ci veut son propre vouloir ». Et il ajoute : « Voici ce qui importe : l'étant qui, *en tant qu'un tel*, a le caractère fondamental de Volonté de puissance, ne saurait être autrement dans sa *totalité* qu'Éternel Retour du Même. Et inversement : l'étant qui, dans sa *totalité*, est Éternel Retour du Même, doit nécessairement avoir en tant qu'*étant* le caractère fondamental de Volonté de puissance<sup>22</sup>. »

Poussant plus loin sa réflexion sur le rapport entre la Volonté de puissance et l'Éternel Retour, Heidegger constate encore que ce rapport évoque, de manière à première vue paradoxale, une distinction proprement métaphysique, qui est celle de l'essence et de l'existence. La Volonté de puissance est en effet chez Nietzsche l'essence de la totalité de l'étant, l'être de l'étant dans son entièreté, tandis que sa manifestation « existentielle » est de l'ordre du Retour, en sorte que l'Éternel Retour est comme la transfiguration de l'existence. « La Volonté de puissance, écrit Heidegger, désigne l'être de l'étant en tant que tel, l'*essentia* de l'étant [...] L'«Éternel Retour du Même» exprime la manière dont l'étant dans sa totalité est l'*existentia* de l'étant<sup>23</sup>. » Quant au Surhomme, il est « le nom donné à l'être de l'homme qui correspond à l'être de l'étant<sup>24</sup> ».

Pour Heidegger, c'est parce qu'il détermine l'étant dans sa totalité par la Volonté de puissance que Nietzsche raisonne nécessairement en termes de valeurs. La notion de valeur est une « partie intégrante nécessaire de la métaphysique de la Volonté de puissance<sup>25</sup> ». « Volonté de puissance et institution des valeurs sont *la même chose* pour autant que la Volonté de puissance prospecte des points de vue de la conservation et de l'accroissement<sup>26</sup>. » Or, quel sens a la valeur chez Nietzsche ? Essentiellement le sens d'une « perspective », c'est-à-dire d'un point de vue : « La valeur conditionne et détermine “perspectivement” [...] l'essence fondamentale perspectiviste de la vie<sup>27</sup>. » Instituer de nouvelles valeurs, cela signifie donc déterminer la perspective et les conditions de perspective « qui font que la vie soit la vie, c'est-à-dire qui assurent l'intensification de son essence<sup>28</sup> ». L'essence de la vie étant la Volonté de puissance, il s'agit de faire de cette Volonté de puissance la perspective décisivement ouverte sur la totalité de l'étant. Mais alors, constate Heidegger, « la Volonté de puissance se dévoile en tant que la subjectivité par excellence qui pense en valeurs<sup>29</sup> ».

Chez Nietzsche, la détermination de l'essence de la vérité se ramène donc à une évaluation de valeurs (*Wertschätzung*). Or, c'est très précisément cette subjugation de la vérité par la valeur que l'on trouvait déjà chez Platon. Remplacer la valeur représentée par l'*agathon* par une autre, par exemple celle représentée par la « puissance » ou par la « vie », ce n'est donc nullement rompre avec le platonisme. C'est au contraire rester à l'intérieur du platonisme, qui consiste à soumettre la vérité à une détermination par la valeur, en se contentant de remplacer une valeur jugée inférieure ou nuisible par une autre valeur jugée plus haute. La valeur change, mais la conception de la vérité reste la

même.

Mais Nietzsche va encore plus loin que Platon. Tandis que ce dernier se bornait à placer la vérité dans la dépendance de la valeur, Nietzsche va substituer la valeur à la vérité. Chez Platon, la vérité était seulement subjuguée par le bien (*agathon*). Chez Nietzsche, la vérité est non seulement subjuguée par la vie, la puissance, la Volonté de puissance, mais elle se réduit à celles-ci, elle se confond avec elles. Désormais, ce n'est plus la vérité qui vaut (parce qu'elle est « bonne »), mais ce qui vaut ou que l'on estime valoir par-dessus tout qui est la vérité. La notion de valeur finit donc par pénétrer celle de vérité. La valeur arraisonne la vérité, si bien que la vérité tend elle-même à devenir une valeur. Et c'est ce processus de mutation de la vérité en valeur que Nietzsche, selon Heidegger, mène à son terme.

En proposant d'instituer de nouvelles valeurs, Nietzsche reste pareillement dans la perspective cartésienne où le sujet connaissant détermine par la perception même qu'il en a la vérité de la chose connue. Levant les masques de l'idée, qui ne correspond plus à un monde en devenir, Nietzsche ne peut que s'appuyer sur l'interprétation de la vérité comme certitude – et bientôt, comme certitude subjective, puisque « l'essence de la subjectivité tend d'elle-même nécessairement à la subjectivité inconditionnée<sup>30</sup> ». « Il nous faut comprendre la philosophie de Nietzsche en tant que métaphysique de la subjectivité », déclare Heidegger<sup>31</sup>. La valeur étant un point de vue et se confondant avec la vérité-devenue-valeur, la vérité n'est plus qu'affaire de point de vue. Mais en même temps, la valeur, en tant que point de vue, « est à chaque fois fixée par la façon de voir [...] Ainsi les valeurs ne sont pas quelque chose qui existe en soi au préalable, de telle sorte qu'à l'occasion elles pourraient aussi devenir des points de vue<sup>32</sup> ». La Volonté de puissance, en tant que déploiement inconditionné d'un point de vue, correspond à l'essence même d'une subjectivité que plus rien ne peut entraver : « L'étant est englouti, comme objectif, dans l'immanence de la subjectivité<sup>33</sup>. »

« Tout bien considéré, poursuit Heidegger, la transvaluation accomplie par Nietzsche ne consiste pas à substituer aux valeurs prévalentes jusqu'alors des valeurs nouvelles, mais en ce qu'il conçoit d'ores et déjà en tant que valeurs l'«être», la «fin», la «vérité» – et *rien qu'en tant que valeurs*. La «transvaluation» nietzschéenne revient dans le fond à convertir en valeurs toutes les déterminations de l'étan<sup>34</sup>. » Ce faisant, Nietzsche réduit l'Être à n'être que le corrélat du sujet. L'Être ne peut plus en effet apparaître qu'à travers les valeurs

qui sont les conditions de la volonté posées par la volonté. « La pensée qui pense en termes de valeurs, dit encore Heidegger, interdit d'emblée à l'Être même d'advenir en sa vérité<sup>35</sup>. »

Concernant le nihilisme, la pensée de Heidegger et celle de Nietzsche apparaissent donc inconciliables. Certes, Heidegger crédite Nietzsche d'avoir été le premier à reconnaître dans le nihilisme, non pas seulement un trait caractéristique des temps modernes, mais « le fait fondamental de l'aventure (*Geschehen*) de l'histoire occidentale ». Il poursuit lui-même dans cette voie quand il écrit que « le nihilisme est histoire », qu'il « constitue l'essence de l'histoire occidentale parce qu'il concourt à déterminer la loi des positions métaphysiques fondamentales et de leur relation l'une à l'autre », et qu'il faut donc en tout premier lieu chercher à connaître le nihilisme en tant que « loi de l'histoire<sup>36</sup> ». Mais pour lui, la cause essentielle du nihilisme n'est pas la dévaluation de certaines valeurs au profit d'autres valeurs, mais l'oubli de l'Être, dont la pensée en termes de valeurs représente une modalité, dans la mesure où l'Être vaut par lui-même par-delà toute valeur. « La métaphysique de Nietzsche et du même coup le fondement d'essence du "nihilisme classique", écrit Heidegger, ne peuvent désormais délimiter plus clairement *en tant que métaphysique de l'absolue subjectivité de la Volonté de puissance*<sup>37</sup>. » La pensée en termes de valeurs ne saurait donc être opposée au nihilisme, puisqu'elle en provient et qu'elle en est l'expression.

Loin de revenir à l'« initial commencement » qu'il appelle de ses vœux, Nietzsche, pour Heidegger, n'« achève » donc la métaphysique qu'au sens de son accomplissement (*Vollendung*). « Ni Nietzsche, ni aucun penseur avant lui [...], écrit Heidegger, ne parviennent à l'initial commencement ; tous, de prime abord, ne voient ce commencement que sous le jour de ce qui, déjà, n'est plus qu'une désertion par rapport au commencement, une manière de couper court à celui-ci : sous le jour de la philosophie platonicienne<sup>38</sup>. » C'est à juste titre que Nietzsche a prétendu inverser le platonisme. « Mais cette inversion ne supprime pas la position fondamentale platonicienne, elle la consolide au contraire par l'apparence qu'elle donne de l'avoir supprimée<sup>39</sup>. » La pensée de Nietzsche appartient à la métaphysique, dont elle représente en même temps la clôture et l'accomplissement.

« Nietzsche est au plus proche de Descartes, écrit Jean Beaufret, dans la mesure où l'ébranlement de la vérité au profit de la volonté que Descartes met en route aboutit à l'interprétation proprement nietzschéenne de la vérité comme

*Wertschätzung*, dans l'optique de la volonté elle-même radicalisée en volonté de puissance. Mais il est plus, secrètement encore, au plus proche de Platon, dans la mesure où c'est avec Platon que la vérité apparaît pour la première fois subjuguée de plus haut qu'elle, cette subjugation de la vérité constituant le statut proprement platonicien de la métaphysique occidentale, auquel Nietzsche échappe d'autant moins qu'il s'acharne davantage à retourner le platonisme<sup>40</sup>. »

Heidegger a fréquemment caractérisé le monde moderne comme l'« époque de la parfaite absence de sens », absence qu'il met elle-même en rapport avec l'« absence de vérité » résultant de l'oubli de l'Être et de la montée de la métaphysique de la subjectivité. On comprend mieux dès lors qu'il puisse regarder la pensée de Nietzsche comme celle par laquelle les temps modernes « parviennent à leur physionomie propre<sup>41</sup> », l'achèvement de la métaphysique installant l'étant dans la dérégulation ontologique qui résulte de l'oubli et, plus encore, de l'abandon de l'Être.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter de la justesse ou de la pertinence de la critique faite par Heidegger de la pensée de Nietzsche. Il faut en revanche en souligner le caractère très original. Tant de son vivant qu'après sa mort, Nietzsche a toujours eu de nombreux adversaires. Ceux-ci lui ont en général reproché son irrationalisme, son hostilité au christianisme, son « biologisme » supposé, ou bien ils se sont inquiétés des conséquences qui pourraient résulter des « applications » de sa doctrine. On ne trouve rien de tel chez Heidegger, qui lui oppose de tout autres arguments. Heidegger reconnaît à Nietzsche l'immense mérite d'avoir, le premier, abordé de manière frontale la question du nihilisme et d'avoir réalisé qu'à travers elle, c'est toute la problématique de l'histoire occidentale qui se trouve posée. Mais il pense que Nietzsche n'a pas été à la hauteur de la problématique qu'il a lui-même identifiée. Ce n'est pas le projet de Nietzsche que Heidegger met en question. Tout au contraire, il lui reproche plutôt de n'être pas allé assez au cœur des choses, d'être resté lui-même prisonnier d'une métaphysique qu'il a cru à tort avoir dépassée.

Mais il faut aussi évoquer un aspect conjoncturel. Ce n'est certainement pas un hasard si c'est en 1936, sous le III<sup>e</sup> Reich, que Heidegger s'est lancé dans ce travail d'intense confrontation avec la pensée de Nietzsche. À travers la lecture de Nietzsche, Heidegger a reconnu le nihilisme comme le phénomène le plus pressant de notre temps. Mais en même temps, il a aussi reconnu le national-socialisme comme la forme moderne du nihilisme qu'il avait sous les yeux. À l'époque d'*Être et temps*, Heidegger s'était seulement soucié de faire apparaître, dans une perspective systématique et elle-même anhistorique, le caractère

fondamentalement temporel et historial du « *Dasein* » humain. C'est seulement à partir du national-socialisme, et au travers de la lecture de Nietzsche, qu'il en est venu à s'interroger sur l'histoire réelle, et non plus seulement sur l'histoire comme catégorie abstraite. « À quel point en vérité le national-socialisme était l'expression même du nihilisme, écrit Silvio Vietta, [Heidegger] ne le découvrit qu'à la lumière de l'évolution historique réelle et à travers l'étude de ce penseur qui, le premier, avait analysé à fond les manifestations historiques du nihilisme moderne, à savoir Nietzsche<sup>42</sup>. »

Heidegger développe donc à travers sa critique de Nietzsche une critique absolument fondamentale du nazisme – très probablement l'une des plus fondamentales qui aient jamais été émises. Cette critique comporte deux aspects qui se renvoient l'un à l'autre comme dans un jeu de miroirs : d'un côté, une critique de la lecture abusive que fait alors le nazisme de l'œuvre de Nietzsche (en particulier à partir des thèmes de la Volonté de puissance et du Surhomme) ; de l'autre, une critique de ce qui, dans l'œuvre de Nietzsche, était susceptible de donner prise à ce détournement abusif qu'il s'attache à dénoncer. Heidegger, en d'autres termes, s'efforce de montrer, d'abord que Nietzsche ne dit pas ce qu'on a voulu lui faire dire, ensuite comment il a été *possible*, à partir de ce qu'il a dit, de lui faire dire autre chose que ce qu'il a dit. Ce faisant, il montre du même coup ce qu'il y avait de prophétique dans la vision de Nietzsche.

Dans le texte du cours sur Nietzsche, on lit par exemple les phrases suivantes : « La Volonté de puissance est en tant que l'essence même de la puissance l'unique valeur fondamentale selon laquelle apprécier tout ce qui doit avoir de la valeur ou ce qui ne saurait en revendiquer aucune [...] Quant à ce pourquoi l'on combat, conçu et désiré en tant que but intrinsèque, voilà qui est d'un intérêt secondaire. Les buts et les mots d'ordre quels qu'ils soient ne sont jamais autre chose que des moyens de combat. Ce pourquoi l'on combat est décidé à l'avance : c'est la puissance même, qui n'a besoin d'aucun but. Elle est sans but autant que la totalité de l'étant est sans valeur. Cette absence de but relève de l'essence métaphysique de la puissance<sup>43</sup>. » Ces mots s'appliquent tout particulièrement au national-socialisme, interprété ici clairement, non comme système doté d'une véritable idéologie, mais comme mouvement incessant ne recherchant que toujours plus de puissance et de domination, et pour lequel – comme dans le libéralisme d'inspiration « darwinienne » – le succès, la victoire, constituent un critère de vérité.

C'est à juste titre que Silvio Vietta écrit : « Cette analyse de la puissance, menée par Heidegger en 1940, est remarquable notamment en ce qu'elle

témoigne d'une dose de courage personnel qui est bien loin d'être négligeable. Elle expose bel et bien, en un texte politiquement clair, que toute la façade idéologique du national-socialisme n'est que l'expression de la pure puissance, "sans-but" en elle-même, *et rien d'autre* [...] Heidegger voit et dit ouvertement, en 1940, que la pensée de la domination et de la puissance en tant que "combat" (*Kampf*) – et ici l'association avec *Mein Kampf* aura difficilement échappé à l'auditeur – n'est [...] en son cœur rien d'autre que ce nihilisme qui ne peut se saisir de la catégorie de la vérité qu'à titre d'instrument au service de la puissance et du combat<sup>44</sup>. »

C'est donc bien grâce à sa lecture de Nietzsche que Heidegger a pu jeter les bases d'une critique fondamentale de la pensée de la puissance pure, de la pensée de la domination et de l'arraisonnement total, dont le national-socialisme lui apparaît comme un représentant typique, mais dont il voit bien qu'au-delà du III<sup>e</sup> Reich lui-même, elle caractérise toute la modernité en tant que celle-ci a provoqué l'avènement d'une humanité conforme à l'essence de la technique moderne et à sa vérité métaphysique, c'est-à-dire d'une humanité pour qui rien n'est *jamais assez* dans quelque domaine que ce soit. Il ne fait pas de doute qu'aux yeux de Heidegger, la pulsion totalitaire fondée sur le déchaînement de la volonté de puissance, telle qu'on la trouve incarnée dans le national-socialisme, relève d'une métaphysique de la subjectivité, d'une métaphysique de l'arraisonnement illimité (« toujours plus »), qui est bien loin d'avoir disparu avec le III<sup>e</sup> Reich, mais est au contraire vouée à perdurer aussi longtemps que perdurera le nihilisme résultant de l'oubli de l'Être. C'est en ce sens que le cours sur Nietzsche représente une transition entre la critique du national-socialisme et la critique de la technique, dont la première ne saurait être qu'un moment.

1. Les cours sur Nietzsche, professés en 1936-1937, puis entre 1939 et 1941, ont été réunis dans *Nietzsche*, 2 vol., Gallimard, Paris, 1951. Il faut y ajouter l'essai sur « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », qui a servi de base à plusieurs conférences faites en cercle restreint en 1943, et qui a été recueilli dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris 1962, p. 253-322. Cf. aussi « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958 et 1980, p. 116-147 (texte d'une conférence faite en 1953, traitée de façon plus développée dans le volume *Was heißt denken ?*, Tübingen, 1954, p. 19-47 et 61-78).

2. Jean BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, vol. 2, *Philosophie moderne*, Minuit, Paris, 1973, p. 195.
3. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., vol. 1, p. 353.
4. Jean BEAUFRET, op. cit., p. 184-185
5. *Ibid*, p. 196.
6. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 20.
7. *Ibid*, p. 23.
8. *Ibid*, p. 136.
9. Op. cit., p. 189.
10. Alfred BÄUMLER, *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig, 1931.
11. Friedrich NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles*, XII, 2<sup>e</sup> partie, § 77.
12. Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences*, op. cit., p. 137.
13. *Ibid*, p. 139.
14. Friedrich NIETZSCHE, *La Volonté de puissance*, § 702.
15. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., vol. 1, p. 409.
16. Friedrich NIETZSCHE, *La Volonté de puissance*, § 693.
17. *Nietzsche*, op. cit., vol. 1, p. 42.
18. Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, 3, 1.
19. NIETZSCHE, op. cit., vol. 2, p. 215.
20. *Ibid*, p. 102.
21. Jean BEAUFRET, op. cit., p. 214.
22. *Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 228.
23. *Ibid*, p. 209.
24. Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences*, op. cit., p. 144.
25. *Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 80.
26. *Ibid*, p. 89.
27. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., vol. 1, p. 381.
28. *Ibid*, p. 381.
29. *Ibid*, vol. 2, p. 219.
30. *Ibid*, p. 239.
31. *Ibid*, p. 160.
32. *Ibid*, p. 84.
33. Martin HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 214-215.
34. *Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 91.
35. *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 317, trad. modifiée.
36. *Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 76.

37. *Ibid*, p. 160.
38. *Ibid*, vol. 1, p. 363.
39. *Ibid*, p. 363-364.
40. Jean BEAUFRET, op. cit., p. 199.
41. *Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 11
42. Silvio VIETTA, *Heidegger, critique du national-socialisme et de la technique*, Pardès, Puisseaux, 1993, p. 102.
43. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 102.
44. Op. cit., p. 115-116.

# EMMANUEL BERL

## (1892-1976)

### Un homme de gauche de droite

André Malraux l'accusait de ne pas avoir l'« esprit conclusif ». D'autres lui ont reproché ses « contradictions » et son goût du « paradoxe ». « Il fut, écrit Bernard de Fallois, un généraliste dans une époque où l'on ne faisait plus confiance qu'aux spécialistes, un libéral dans une époque où les passions partisans et les fureurs idéologiques faisaient de l'intolérance une vertu, un modeste dans une époque où le vedettariat triomphait en littérature. » Ajoutons à cela qu'il ne critiquait jamais une opinion sans s'être d'abord interrogé sur les raisons que l'on avait eues de la formuler. Il ne faut pas aller chercher plus loin pour comprendre les causes de l'injuste oubli dans lequel Emmanuel Berl est tombé en un temps où l'on ne déteste rien tant que les inclassables.

Né au Vésinet en août 1892 dans une famille de la haute bourgeoisie apparentée à Bergson et à Proust, Emmanuel Berl est aussi le cousin de la future Lisette de Brinon (née dans une grande famille de la bourgeoisie juive de Belgique, elle fut en secondes noces l'épouse de Fernand de Brinon, qui fut exécuté en avril 1947 après s'être compromis dans la Collaboration). Son père et son grand-père paternels sont industriels. Sa mère, née Hélène Lange, provient d'une famille d'universitaires. « J'appartiens, confiera-t-il dans *Sylvia* (1952), à une de ces familles françaises qui, à la fois, restent juives et ne le sont plus. Elles répugnent à la conversion, et elles ne vont plus à la synagogue. »

Mobilisé en août 1914, il va connaître l'horreur des tranchées (« On ne pouvait plus donner un coup de pioche sans tomber sur quelque tronçon de cadavre »), avant d'être réformé en 1917 pour maladie respiratoire. Expérience déterminante, comme pour tous les jeunes hommes de sa génération. Dès son enfance, Berl avait détesté la guerre. Après l'avoir faite, avec courage (il a été décoré de la Croix de guerre en 1916), il la déteste plus encore – tout comme il exécrera désormais le nationalisme, dans lequel il voit « une façon d'ériger en absolu ce qui ne l'est pas ».

Au lendemain de la guerre, il fréquente les surréalistes, se lie avec Louis Aragon et surtout avec Pierre Drieu la Rochelle, qui fut son condisciple au lycée

Carnot. En 1923, il est critique littéraire à *L'Europe nouvelle*. L'année suivante, son ami d'enfance Gaston Bergery devient directeur du cabinet d'Édouard Herriot, ce qui lui permet d'entrer en contact avec nombre d'hommes politiques. Mais son premier ouvrage, *Méditation sur un amour défunt*, paru en 1925, passe à peu près inaperçu.

En février 1927, il lance avec Drieu la Rochelle un bimensuel intitulé *Les Derniers Jours*. Le 1<sup>er</sup> mars, il y écrit : « Le capitalisme ne saurait créer une idéologie : il est une absence d'idéologie, la négation même de tout idéal humain [...] Le communisme ? Je ne puis pas lui faire confiance tant qu'il semble vouloir consolider le matérialisme capitaliste [...] Comme le capitalisme a pour objet la production plutôt que la répartition des richesses, [le communisme] ne peut être efficacement nié par une révolution efficace que dans la mesure où l'homme, soudain, reculera devant la machine, rejettera la production standardisée et changera l'idée qu'il se fait du progrès. » Le journal disparaît dès le mois de juillet, après avoir publié sept numéros. La même année, Berl publie chez Grasset *La route n° 10*, ouvrage refusé chez Gallimard, qu'il a dédié à Drieu.

En 1928, il participe avec Édouard Berth, Marcel Déat, Bertrand de Jouvenel et Pierre Mendès France à la rédaction des *Cahiers bleus* que vient de lancer Georges Valois. C'est aussi l'époque où il rencontre André Malraux, à qui il dédiera l'année suivante le livre qui va le faire connaître : *Mort de la pensée bourgeoise*.

Paru chez Grasset en avril 1929, *Mort de la pensée bourgeoise*, qui sera bientôt suivi de *Mort de la morale bourgeoise* (1930), puis d'un essai sur *Le bourgeois et l'amour* (1931), connaît en effet un grand retentissement, mais vaut aussi à son auteur la réputation de s'être « rallié au communisme » (Daniel Halévy). Berl y écrit que « la pensée est révolutionnaire, ou elle n'est pas », ce qui peut se comprendre de bien des manières. Sur la bourgeoisie, et surtout le bourgeoisisme, il multiplie les formules : « Le bourgeois croit qu'il est dans le même rapport avec le prolétaire que l'âme avec le corps », ou bien : « Le bourgeois ne prétend pas que les choses aillent bien ; tout ce qu'il affirme, c'est qu'elles ne peuvent aller mieux. » Dans sa préface à *Mort de la morale bourgeoise*, il prendra néanmoins soin de préciser : « Que la tendance marxiste de ma pensée soit, incontestablement, plus forte dans ce livre que dans le premier, ne me rapproche pas du communisme. » Dès 1931, il se brouille d'ailleurs avec Henri Barbusse et rompt tous ses liens avec les milieux communistes.

Entré en politique chez les radicaux, c'est avec des écrivains de toutes opinions qu'il noue les rapports les plus étroits. Tout jeune, il a fait la connaissance de la comtesse de Noailles, de Proust et de Cocteau. Bientôt, il va compter parmi ses amis, non seulement Aragon et Drieu, mais aussi André Breton et Paul Morand, Colette et Daniel Halévy, André Malraux et Marcel Aymé, Abel Bonnard et Saint-John Perse, Gide et Malaparte, Jean Guéhenno, Gabriel Marcel, Julien Benda, François Mauriac et bien d'autres.

En 1932, dans *La politique et les partis*, il écrit : « La relève de générations n'est pas opérée. Au retour d'une guerre où nous n'avions pas de chefs, nous retrouvons l'absence complète de maîtres. » La même année, Gaston Gallimard lui confie la direction de *Marianne*, hebdomadaire de gauche créé pour faire pièce aux deux grands hebdomadaires de droite du moment, *Candide* et *Gringoire*. Le journal, dont le premier numéro paraît le 26 octobre 1932, atteindra dès l'année suivante un tirage de 120 000 exemplaires – mais *Gringoire* sera alors en passe d'atteindre les 800 000 exemplaires ! Berl y fait écrire Robert Desnos, Joseph Kessel, Jean Cocteau, Jules Romains, Sacha Guitry, Ramon Fernandez, Henry de Montherlant, André Malraux, Madeleine Renaud, Georges Simenon, André Beucler, Colette, Georges Bernanos, sans oublier Mistinguett et Walt Disney ! Pierre Brossolette s'occupe du secrétariat de la rédaction.

Emmanuel Berl défendra dans *Marianne* une ligne favorable au Front populaire, mais exprimera aussi sa sympathie pour les « néo-socialistes », tout en défendant un pacifisme intransigeant qui se heurtera fréquemment à l'incompréhension de ses proches. C'est ainsi qu'en 1936, quoique hostile à l'action de Franco, il condamne toute intervention de la France dans la guerre civile espagnole, ce dont se désole son ami Malraux.

Trop ardent patriote pour plaire à la gauche, trop convaincu des méfaits du nationalisme pour plaire à la droite, cet homme de gauche cultive l'amitié à la façon des hommes de droite. Vif, subtil, spirituel, il se flatte de n'admirer qu'à bon escient et d'ignorer la haine. C'est vrai qu'il paraît souvent en recul par rapport à des écrivains plus engagés que lui, mais il n'a rien de ces « modérés » que dénonce alors Abel Bonnard. Il a seulement le goût de la probité et récuse tout esprit de système. Désireux de voir au-delà des conjonctures, il croit que l'intelligence peut aider, non seulement à lutter contre la bêtise et le mensonge, mais aussi à dépasser certains clivages. « C'est parfaitement inutile de réfléchir, écrit-il, si je ne peux pas demain remettre en question ce que je pense aujourd'hui, alors que les événements, eux, ont changé. »

Ce brillant causeur se retrouve par ailleurs fréquemment « empêtré dans les imbroglis féminins ». Son premier mariage, en 1920, n'a duré que six ans. En 1928, il se remarie avec une jeune ex-prostituée, Suzanne Musard, dont il est tombé amoureux. S'ensuivra un nouveau divorce en 1937. Mais à cette époque, il a rencontré Mireille.

Mireille Hartuch, à la fois compositrice et chanteuse sous son nom de scène de Mireille, fut à partir de 1928 la collaboratrice de Jean Nohain. Elle passa ensuite deux ans aux États-Unis et se produisit notamment à Hollywood. Elle créera par la suite, à la suggestion de Sacha Guitry, son célèbre « Petit conservatoire de la chanson » et composera plus de 600 chansons (« Couchés dans le foin, avec le soleil pour témoin », « Un petit chemin qui sent la noisette »).

S'il faut en croire Mireille, c'est en 1937, assistant à une représentation d'opéra dans la loge de Colette, qu'elle fit la connaissance d'un grand jeune homme brun, Emmanuel Berl, sur qui elle faisait visiblement forte impression, mais dont le regard insistant finit par l'agacer. Peu de temps après, lors d'une tournée sur les routes de France, deux paquets enrubannés sont apportés dans sa loge. Le premier contient une bague ornée d'un diamant, le second un numéro de *Marianne* annonçant à la une son mariage avec Berl ! Furieuse, elle froisse le journal et fait renvoyer le cadeau accompagné d'une lettre : « Monsieur, sous peine de poursuites graves, je vous somme de faire publier, et ce dans les plus brefs délais, un démenti formel de cette information honteusement mensongère et je ne vous salue pas. Mireille. » Le démenti paraît quelques jours plus tard. Mireille adresse alors à Berl une nouvelle missive : « Cher monsieur, à présent je vous épouse ! » Le mariage a lieu au mois d'octobre. Sacha Guitry est le témoin de Berl. Mireille, de quatorze ans sa cadette, a pour témoin Jean Nohain.

En 1937, les éditions Gallimard ayant décidé de vendre *Marianne*, Berl quitte le journal. Il écrit d'abord dans *La République*, journal dirigé par le radical de droite Émile Roche, puis lance en 1938 l'hebdomadaire pacifiste et pamphlétaire *Pavés de Paris*, qu'il dirigera jusqu'à l'exode de 1940 et dont il assure seul la rédaction.

La même année, il publie *Frères bourgeois mourez-vous ?*, ouvrage dédié à Paul Morand. Drieu la Rochelle, qui n'a pas apprécié les pages consacrées à sa *Rêveuse bourgeoisie*, parue un an plus tôt, se brouille avec Berl, dont il s'inspirera dans *Gilles* (1939) pour créer le personnage de Preuss, journaliste juif surgi de nulle part (« Quant à Preuss, clair, voire élégant dans chacune de ses phrases, il était inapte à mettre de la cohérence dans les moments de sa

pensée... »), celui de Rébecca lui étant inspiré par Elsa Triolet.

Berl prend position en faveur des accords de Munich, votés à la Chambre des députés le 5 octobre 1938 par 535 voix contre 74. Cette position lui sera longtemps reprochée, mais jamais il n'acceptera les accusations de « défaitisme » portées contre lui. Trente ans plus tard, dans son essai sur *La fin de la III<sup>e</sup> République*, superbes mélanges de réflexions, de portraits et de souvenirs, il écrira : « Je persiste à penser que j'avais raison. Il m'a bien fallu constater que tout le monde me donnait tort ; les uns parce que haïssant les fascismes, je m'obstinais à détester la guerre, les autres parce que haïssant la guerre, je m'obstinais non seulement à détester les fascismes mais à prédire leur ruine. »

Lors de l'exode, le couple Berl se replie dans le Sud-Ouest. À la mi-juin 1940, alors qu'on lui a déjà demandé de rédiger un projet de discours pour Paul Reynaud (son texte fut refusé), Yves Bouthillier, ministre des Finances et du Commerce, lui propose de réécrire aussi des discours de Pétain, alors président du Conseil (il ne se verra donner les pleins pouvoirs par la Chambre du Front populaire que le 10 juillet). Dans la nuit du 24, il réécrit donc le discours de Pétain prévu pour le lendemain, inventant des phrases qui vont rester célèbres : « Je hais les mensonges qui vous ont fait tant de mal » et « La terre, elle, ne ment pas. Elle demeure votre recours. Elle est la patrie elle-même. Un champ qui tombe en friche, c'est une portion de France qui meurt. Une jachère à nouveau emblavée, c'est une portion de France qui renaît. »

En juillet, Berl fait un bref séjour à Vichy (une « opérette lugubre »), où il rencontre Drieu pour la dernière fois, puis part rejoindre Mireille à Cannes. En juillet 1941, il ira se réfugier en Corrèze, à Argentat, où le rejoignent Bertrand de Jouvenel, André Malraux et le dessinateur communiste Jean Effel, et où il continue à travailler à une grande *Histoire de l'Europe* entamée deux ans plus tôt. C'est là, le 16 mars 1945, qu'il apprendra la mort de Drieu. « Son suicide, dira-t-il, est un garant de plus de sa noblesse, nullement de sa foi » (*Prises de sang*, 1946).

À la Libération, on ne peut bien entendu rien lui reprocher, mais son pacifisme « munichois », son amitié pour Drieu, qu'il n'a jamais renié, son hostilité à toute intervention en Espagne, ses discours rédigés pour Pétain, sans le rendre véritablement sulfureux, le font plus ou moins tenir à l'écart. En outre, les excès de l'épuration l'indignent. Berl, écrit encore Bernard de Fallois, « a toujours pensé qu'à la guerre, il n'y avait pas des vainqueurs et des vaincus, mais des vaincus et des perdants. Il n'est pas du côté des vaincus, certes, mais il est du

côté des perdants ». « Si l'Occupation fut une maladie, dira Berl, la Libération, avant de devenir un retour à la santé, fut, dans toute l'Europe, une fièvre et une furie. »

Après 1945, il se tient donc éloigné de la vie politique et se consacre à la littérature et à la rédaction d'ouvrages autobiographiques, dont *Sylvia* (1952), l'un de ses chefs-d'œuvre, qui lui donne l'occasion de revenir sur son premier amour. Il voyage aussi en Argentine, donne des cours au Collège d'Europe de Bruges, se rend à Delphes et à Moscou, écrit dans *La Table ronde*, tient une chronique dans la revue *Preuves*, préface Tocqueville, puis *La guerre à neuf ans* de Pascal Jardin. En 1958, on retrouve sa signature dans les *Écrits pour une renaissance* publiés chez Plon par le groupe de *La Nation française*, aux côtés de Pierre Andreu, Jean Brune, Pierre Boutang, Jules Monnerot, Gustave Thibon et quelques autres. L'Académie française lui décernera en 1967 son Grand Prix de littérature.

Son visage évoque alors à la fois Voltaire et Bertrand Russell. Le même sourire ironique, malicieux, pétillant d'intelligence. La même élégance, la même acuité psychologique. Il écrit dans un style fluide, éloigné de toute emphase, faisant preuve dans tous ses livres d'une formidable érudition tempérée par le sens des nuances. Moraliste sans être pesant, il se passionne pour les idées sans être un intellectuel et parle de lui sans jamais tomber dans l'égoïsme, conscient que ses souvenirs éclairent les sujets qu'il traite. Préférant la vérité à la notoriété, il réussit enfin l'exploit de cultiver l'esprit critique sans jamais tomber dans le sectarisme.

Insensible à toute distinction entre histoire sacrée et histoire profane, il exècre le manichéisme et l'anachronisme, qui peignent tous deux l'histoire en noir et blanc : rien n'est plus stupide et plus malhonnête, dit-il souvent, reprenant une idée déjà avancée par Aragon dans *La semaine sainte*, que de juger une époque avec les critères de l'histoire ultérieure, de condamner « les morts au nom d'idées et de valeurs qui se sont élaborées bien après eux ». En 1961, il écrit dans la revue *Preuves* : « Il me semble que plus on va, plus facilement on se contente de mettre, en toute simplicité, d'un côté les bons, de l'autre les mauvais : pour ceux-ci, pas la moindre circonstance atténuante ; envers ceux-là, pas la moindre réserve, la moindre réticence. »

Très lié avec Roger Nimier, mais aussi avec Albert Camus, il affirme en 1957 que la crise des temps modernes est d'abord une crise intellectuelle et morale : « Elle tient à ce que les hommes font trop de choses, qu'ils les font trop vite et sans bien savoir pourquoi. » Toujours aussi hostile au nationalisme, il

s'emploie à démystifier les « histoires nationales élaborées par le XIX<sup>e</sup> siècle », dans lesquelles il ne voit que des « collections de mythes » instrumentalisées pour défendre des causes ou justifier des haines. C'est d'ailleurs en réaction contre les nationalismes – et aussi parce qu'il s'est convaincu que « les guerres européennes sont dans une large mesure des guerres civiles » – qu'il poursuit la rédaction de son *Histoire de l'Europe*, dont les deux premiers volumes ont paru entre 1945 et 1947, mais dont le troisième ne sera publié qu'après sa mort, en 1983.

L'Europe, selon lui, ne peut se définir ni par la géographie, ni par la religion, ni par le sang. « L'Église s'est dite catholique pour se proclamer universelle, rappelle-t-il. Le nom même qu'elle a choisi s'oppose à ce qu'on la regarde comme l'expression d'un territoire quel qu'il soit, d'un peuple quel qu'il soit. » L'Europe est en fait à ses yeux une civilisation, c'est-à-dire un « ensemble de structures engendrées par un certain système de valeurs » forgées par des expériences communes.

À partir de 1968, Berl se lie avec le romancier Patrick Modiano, avec qui il publiera une série d'entretiens en partie rédigés à partir de propos enregistrés par Pascal Sevrin (*Interrogatoire*, 1976). « Mon passé m'échappe, y dit-il. Tout devient ou fantôme ou mensonge. » Modiano, à qui Berl a dédié son dernier ouvrage, *À venir* (1974), fera par la suite beaucoup pour servir sa mémoire. Il sera aussi son exécuteur testamentaire.

Emmanuel Berl meurt le 21 septembre 1976, la même année que Malraux, peu de temps après avoir enregistré pour France-Culture un dialogue avec François Mitterrand. Sur sa tombe du cimetière Montparnasse, en dessous de son nom, on lit : « Théodore ». C'est le surnom que lui avait donné Mireille.

# HENRY DE MONTHERLANT

## (1895-1972)

### L'alternance et la hauteur

Montherlant a touché à peu près à tous les genres littéraires : le roman, la nouvelle, l'essai, le récit, la poésie, les carnets, le théâtre. Mais à chaque fois, c'est dans sa propre vie qu'il a trouvé le ressort principal de son œuvre, non d'une façon platement narcissique comme tant de romanciers d'aujourd'hui, mais en s'appuyant sur des épisodes de son existence vécue pour leur donner une dimension supérieure.

Henry (Millon) de Montherlant est né à Paris le 20 avril 1895 – il dira parfois le 21 avril, désireux de faire coïncider sa naissance avec la date anniversaire traditionnelle de la fondation de Rome –, dans une famille en partie noble d'origine picarde (par son père) et catalane (par sa mère). Son père étant décédé assez tôt, son éducation est laissée à la charge de sa mère, qui lui donnera très tôt le goût de la littérature. Le livre de Henry Sienkiewicz, *Quo Vadis ?*, dont sa mère lui fit la lecture, lui laissera un souvenir impérissable, en même temps qu'il lui inspirera le culte de cette Antiquité romaine où païens et chrétiens s'affrontèrent durablement. Dans ce livre, on trouve déjà des thèmes qu'il abordera tout au long de son œuvre : la Rome antique, les taureaux, l'amitié et le suicide. Évoquant sa jeunesse, il dira : « J'étais fou de mes Romains comme Don Quichotte de ses héros de chevalerie. »

Son renvoi, en mars 1912, du collège Sainte-Croix de Neuilly lui fournira, de même, la matière de deux de ses œuvres, *La ville dont le prince est un enfant* (théâtre, 1951) et *Les garçons* (roman, 1969), où s'entremêlent les thèmes de l'éducation religieuse et des « amitiés particulières » entre garçons de 14 à 16 ans. « Toutes les amitiés qui ont été retenues par l'histoire, écrira-t-il, ont pris naissance au collège ou sur les champs de bataille. »

Nourri dans sa jeunesse par la lecture de Friedrich Nietzsche et de Barrès, il y trouve un idéal de courage et une initiation à l'éthique de l'honneur. Durant la Première Guerre mondiale, il est affecté en 1916 au service auxiliaire, puis versé dans le service actif, ce qui lui vaut une blessure par éclat d'obus, qu'il exploitera dans sa première pièce, *L'exil*, écrite en 1914, et dans son premier

roman, *Le songe*, publié en 1922. Après la guerre, il devient secrétaire de l'Œuvre de l'ossuaire de Douaumont (association destinée à recueillir des fonds pour la construction d'un ossuaire) et publie un admirable *Chant funèbre pour les morts de Verdun* (repris en 1932 dans *Mors et vita*).

Le texte est une longue méditation sur la mort où, au passage, il cite Fritz von Unruh et Goethe. Montherlant s'y remémore les combats auxquels il a participé : « Ces dunes, cet air, et, ma foi, cette étoile vacillante, c'est mon pays. Un instant j'en ai été le défenseur ; j'ai été le bouche-trou. Nous avons des choses à nous dire. Je regarde ce grand corps pas heureux avec une effusion qui ne finira jamais. » « Il y a plus d'emploi de tout ce qui fait l'homme, dans trois mois de guerre, que dans toute une vie de paix », affirme-t-il aussi. Mais il se garde bien de prononcer une apologie de la guerre : « Si on veut supprimer la guerre, il faut donner aux hommes de cœur, et notamment aux jeunes gens, quelque chose de même valeur qu'elle [...] Il faut ramener dans la paix les vertus de la guerre [...] J'appelle une paix où nous provoquerons, systématiquement, toutes les occasions du courage et de l'oubli de soi. » On pense ici à Ernst Jünger.

Dans les années 1920, il se tourne vers le sport, notamment l'athlétisme et le football, qu'il place sous le signe du « dieu de l'amitié ». Dans les stades, il croit retrouver la fraternité des tranchées et célèbre, dans *Les Olympiques*, les vertus du corps dénudé, athlétique et viril, et la beauté des visages féminins « étales comme la mer ». Il s'essaie aussi à la corrida, qui l'a toujours fasciné et qu'il identifie à un rite religieux. On le voit toréer lui-même quelques *toros*. Admirateur des civilisations méditerranéennes – Rome bien sûr, mais aussi l'Espagne et le monde arabe –, il y fait de nombreux voyages. C'est à Séville qu'il écrit *Les Bestiaires*, son premier vrai succès. Après le Maroc et la Tunisie, il vit quelques années durant dans l'Algérie coloniale et, dans les années 1930, rencontre André Gide à Alger. Son amour des garçons, dont la révélation fera scandale après sa mort, se donne alors libre cours. Mais il écrit aussi un gros roman « anticolonialiste », *La rose de sable*, dont le héros est un jeune officier de l'armée française et dans lequel il dénonce les excès de la colonisation. Il en publiera par la suite des fragments, mais l'œuvre complète ne sortira qu'en 1968. Montherlant dira avoir longtemps hésité à le faire paraître au motif que sa publication intégrale aurait « nui aux intérêts d'une France affaiblie ». La réalité de son anticolonialisme est établie par la correspondance qu'il entretenait alors avec le commandant Paul Oudinot, lui-même ouvertement hostile au colonialisme.

Alors que ses toutes premières œuvres, refusées par les éditeurs, avaient été publiées à compte d'auteur, il se rend rapidement célèbre, d'abord avec *Les célibataires*, qui reçoit en 1933 le Grand Prix de l'Académie française, puis avec la publication (entre 1936 et 1939) des quatre volumes formant le cycle romanesque des *Jeunes filles*, qui se vendront à plus d'un million et demi d'exemplaires et le feront connaître dans le monde entier.

Ces ouvrages lui vaudront aussi une durable réputation de misogyne, qu'on est en droit de trouver injustifiée. Montherlant, en fait, s'y livre surtout, avec virtuosité, à une fine analyse psychologique du tempérament féminin et de ce qui l'oppose au tempérament masculin. Il ne s'y pose pas en adversaire des femmes (il aura d'ailleurs, durant toute sa vie, d'innombrables admiratrices, et ce sont surtout ses lectrices qui assurèrent le succès des *Jeunes filles*), mais laisse entendre que les hommes et les femmes appartiennent en quelque sorte à des espèces distinctes – et que le mariage (l'« hypogriffe ») est une prison dans laquelle le héros des *Jeunes filles*, Pierre Costals, refusera d'ailleurs de s'engager (tout comme Montherlant lui-même qui, en 1934, finit par rompre ses fiançailles avec celle qu'il devait épouser).

Patriote sans jamais avoir été nationaliste – il aime la France à la façon dont le vieux Caton aimait sa patrie –, il ne s'est jamais engagé politiquement. Dans les années 1930, il publie néanmoins de nombreux articles hostiles à l'Allemagne nationale-socialiste et dénonce avec vigueur les accords de Munich. Son livre *L'équinoxe de septembre*, paru en 1936, sera d'ailleurs interdit par les autorités allemandes sous l'Occupation. Mais un autre de ses livres, dont le titre répond au précédent, *Le solstice de juin*, consacré à la bataille de France en mai-juin 1940, lui vaudra au contraire une réputation de « collaborateur ». Il y décrit la croix gammée comme un nouvel avatar de la « Roue solaire » et exalte l'héroïsme individuel qui seul permet d'« échapper aux choses qui ne dépendent pas de nous ».

Sous l'Occupation, il se tient à l'écart de la vie politique, refuse en 1941-1942 de participer à Weimar au « Congrès des écrivains européens », mais participe de près à la vie littéraire et noue des relations étroites avec certains membres de l'Institut allemand, tel Heinz-Dieter Bremer, qui traduisit plusieurs de ses œuvres et trouva la mort sur le front de l'Est en 1943. Cela lui vaudra quelques ennuis à la Libération.

À partir de la Deuxième Guerre mondiale, sa production théâtrale s'intensifie. Après l'immense succès de sa *Reine morte* (1942), *Malatesta* (1946), *Le maître de Santiago* (1947), *Port-Royal* (1954), *Brocéliande* (1956),

*Don Juan* (1956), *Le cardinal d'Espagne* (1960), *La guerre civile* (1965), lui donnent l'occasion d'exposer une morale altière, dont les représentants, hantés par leurs passions, finissent souvent trahis ou perdus. Il y traite avec insolence des choses graves. Il évoque le conflit de la mystique et de la politique, la tragédie de la grâce et celle du pouvoir, la persécution des valeurs nobles dans une société qui ne laisse se développer que ce qui plaît au plus grand nombre. Ainsi qu'il le dit lui-même, il décrit d'autant mieux les défauts des hommes qu'il les a d'abord étudiés en lui.

En mars 1960, il est élu membre de l'Académie française, sans avoir observé la règle qui veut que l'on en fasse d'abord la demande. À cette date, on lui a consacré d'innombrables ouvrages, et nombre de ses livres ont fait l'objet d'éditions de luxe illustrées par de grands artistes (Cocteau, Mariette Lydis, Pierre-Yves Trémois, etc.). Il a aussi été largement traduit à l'étranger.

Ayant à demi perdu la vue, et craignant de devenir totalement aveugle, Henry de Montherlant, qui a toujours honoré le suicide, décide de se donner la mort. Ne laissant rien au hasard, il a choisi son jour : le 21 septembre 1972, jour de l'équinoxe, à ce moment de l'année où toutes choses – ombre et lumière – sont égales, il se tire une balle dans la tête à son domicile parisien, au milieu de ses bustes antiques, conformément aux principes romains qu'il avait exaltés durant toute sa vie. Ceux qui l'accusaient depuis longtemps de s'être affublé d'un masque, ne peuvent cette fois que constater sa fidélité à lui-même. Julien Green dira : « Ayant inventé un personnage tout de bravoure et d'éclat, [Montherlant] s'y est conformé jusqu'à la fin. » Agissant selon ses instructions, son exécuteur testamentaire, Jean-Claude Barat, et son ami Gabriel Matzneff disperseront ses cendres sur le Forum de Rome, à mi-distance du temple de Vesta et de celui de la Fortune virile.

Montherlant est assurément l'un des plus grands écrivains français du xx<sup>e</sup> siècle. Il suffit d'ouvrir au hasard n'importe lequel de ses livres pour se laisser immédiatement emporter par la richesse et la beauté d'une langue classique qu'il a maniée mieux que personne.

Le grand principe de sa vie, souvent mal compris, a été celui du syncrétisme et de la dissociation, de l'alternance et de la complémentarité des contraires. Vision héraclitéenne, qui emprunte au spectacle de la nature : « La nature alterne en elle-même le jour et la nuit, le chaud et le froid, la pluie et la sécheresse, la sérénité et la tempête. » Certains lui ont reproché d'avoir mené une « double vie » ou d'avoir cheminé « masqué » durant la plus grande partie de son existence. Il en tenait en réalité pour l'idée que les contraires se rejoignent et

s'équivalent : la mort et la vie, la guerre et la paix, l'héroïsme et l'hédonisme, la morale chrétienne et la morale antique, le bonheur charnel et l'élévation spirituelle, la ferveur et la sensualité, la violence et la charité, le goût de construire et celui de détruire (*aedificabo ad destruam*), le oui et le non, le catholicisme et le paganisme, le Tibre et l'Oronte, le courage et le *carpe diem*. Déjà, dans *Mors et vita*, on lisait : « Il n'y aurait pas d'ombres s'il n'y avait pas de lumière, et la lumière travaille sur de l'ombre. » « Deux doctrines opposées, explique-t-il dans *L'équinoxe de septembre*, ne sont que des déviations de la même vérité. » C'est pour cela qu'il dit à la fois approuver et réprouver le christianisme, après avoir été séduit tour à tour par le stoïcisme et le jansénisme. Il y avait quelque chose de prussien chez cet amoureux de la Méditerranée, et beaucoup de goût pour le plaisir chez cet homme qui révérait la rigueur et la « pureté ». Les gens, dit-on, ne croient qu'aux sentiments qu'ils peuvent éprouver eux-mêmes. Montherlant les a tous éprouvés.

Montherlant est avant tout un moraliste, mais d'une espèce particulière. Dans ses œuvres, qu'il s'agisse de ses romans – depuis *Les Bestiaires* (1926) et *Les célibataires* (1934) jusqu'à *La rose de sable* (1968), *Le chaos et la nuit* (1963) ou *Un assassin est mon maître* (1971) –, de ses carnets (*Va jouer avec cette poussière* en 1966, *La marée du soir* en 1972), de ses essais ou de ses pièces de théâtre, il ne prône certes pas ce que Nietzsche appelait la « moraline ». Mais il convie à l'altitude. Ce qu'il invite le plus à mépriser, c'est la vulgarité, le mensonge, le sentimentalisme, le goût de l'utilité, la mesquinerie et surtout la bassesse. Ne pas être bas, viser à la hauteur !

Dans la « Lettre d'un père à son fils », on lit : « L'essentiel est la hauteur. Elle vous tiendra lieu de tout. En elle je comprends le détachement, car comment prendre de la hauteur sans se détacher ? Elle vous serait une patrie suffisante, si vous n'aviez pas l'autre. Elle vous tiendra lieu de patrie, le jour où l'autre vous manquera. » Dans *La reine morte*, l'une des répliques les plus célèbres est celle-ci : « En prison ! En prison pour médiocrité ! » *La vie en forme de proue* est le titre de l'un de ses livres ; *La possession de soi-même* le titre d'un autre. Être en possession de soi-même, c'est être à la hauteur de l'idée que l'on se fait de soi. C'est respirer à la bonne hauteur. C'est posséder et dominer sa propre existence au milieu des sollicitations de toutes sortes, pour la plupart futiles, que nous impose le monde extérieur.

Avec *La relève du matin* (1920) et *Les Olympiques* (1924), ses deux plus grands essais sont à coup sûr *Mors et vita* (1932) et *Service inutile* (1935).

*Mors et vita*<sup>1</sup> contient un court texte intitulé « Allocution à des étudiants

allemands », qui date de 1929. Cette allocution n'a jamais été faite de vive voix, mais contient des propos dont Montherlant dit qu'il les aurait prononcés s'il s'était rendu en Allemagne (où il avait été plusieurs fois invité). « Le patriotisme, écrit-il, c'est le respect de l'ennemi, parce que le patriotisme sait ce que c'est que la patrie, et qu'elle est bonne la même des deux côtés. » On y lit aussi : « Il nous faut admettre, messieurs, qu'un jour notre devoir soit de nouveau de nous tuer les uns les autres. Cette éventualité doit être envisagée avec calme : il y a pis que mourir. » Chez Homère, lorsque Achille tue Lycaon, il lui dit : « *Alla philos*, Meurs, ami ! »

Le titre de *Service inutile* est à lui seul révélateur. Le goût du service relève de l'idéalisme, la conviction qu'il est inutile du réalisme. Mais l'idée la plus forte est que le service n'est pas nécessaire bien qu'il soit inutile, mais plus encore pour cette raison même qu'il est inutile. Critique de l'utilitarisme, apologie de la gratuité.

L'ouvrage contient, entre autres, l'admirable « Lettre d'un père à son fils », dont on a déjà parlé : « Les vertus que vous cultiverez par-dessus tout sont le courage, le civisme, la fierté, la droiture, le mépris, le désintéressement, la politesse, la reconnaissance, et, d'une façon générale, tout ce qu'on entend par le mot de générosité. » Montherlant précise que la fierté est le contraire de la vanité, et que le mépris « fait partie de l'estime » : « On peut le mépris dans la mesure où on peut l'estime. » Il ajoute : « Il n'y a pas de haine sérieuse qui ne contienne du mépris. Par exemple, je ne hais pas les Allemands, parce que je ne les méprise pas. Un des signes du déclin de la France est qu'elle ne soit plus capable de mépris. »

Plus loin, on lit encore : « Il importe peu que vous aimiez ou non votre prochain. Mais ne recherchez pas son amour. D'abord, parce que celui qui vous donne son amour vous prend votre liberté. Ensuite, parce que chercher à plaire est la pente la plus glissante pour piquer droit vers le plus bas niveau. » Montherlant prône la discipline et l'ascèse, mais jamais le goût de la mortification ou de la souffrance inutile. Tout au contraire : « Vous entendrez dire que la volupté exclut la spiritualité, exclut la charité, etc. C'est une imposture [...] Le bonheur est un état bien plus noble que la souffrance : quand l'humanité avait une cervelle saine, les dieux qu'elle créa, elle les fit heureux. »

Et il conclut : « Un jour, vous me direz peut-être que les conseils que je vous ai donnés ne sont pas adaptés à un homme moderne. À coup sûr : les vertus que je demande de vous sont les plus nuisibles à qui veut "réussir" dans le monde moderne. Mais je ne vous ai pas fait pour que vous fussiez un homme de tel ou

tel monde, mais un homme tout court. »

Montherlant fut une sorte de mélange de Goethe, d'Alfred de Vigny, d'Ernst Jünger, de Gabriele D'Annunzio, de Hans Blüher et de Pasolini. Comme beaucoup d'auteurs « de droite », il professait une conception de la vie où l'éthique fusionne avec l'esthétique, la première se ramenant souvent à la seconde. Il citait volontiers cette maxime : « Nous servons pour l'honneur et pour le plaisir, non pour le profit. » C'est que l'honneur et le plaisir peuvent aller de pair avec la hauteur, tandis que la recherche du profit s'apparente inévitablement à la bassesse.

Nietzsche disait que les âmes fortes « cachent pudiquement leur vie intérieure » parce qu'elles en connaissent le prix. L'idée sur laquelle Montherlant revient sans cesse est que la qualité condamne à la solitude : « Des divers moyens que vous avez aujourd'hui de vous faire haïr de vos compatriotes, le plus sûr est d'avoir des sentiments élevés. » Le meilleur moyen de plaire – les hommes politiques ne s'en privent pas –, c'est de viser bas.

« On reconnaît un homme libre à ce qu'il est attaqué simultanément ou successivement par les partis opposés », disait-il aussi. Dans *La guerre civile*, le chœur affirme : « L'honnêteté est la patrie de ceux qui ne veulent plus en avoir d'autre. Et cette patrie est un exil. » Montherlant s'est toujours senti en exil, et c'est pour cela qu'il a cherché à se protéger. Ce n'est pas pour rien que Philippe de Saint-Robert l'a décrit comme un homme « séparé ». Dans *Service inutile*, il écrit : « Je n'ai que l'idée que je me fais de moi pour me soutenir sur les mers du néant. » Et, un quart de siècle plus tard : « Chaque vertu cardinale de l'homme est pour lui une cause de solitude. » Ou bien encore, dans *La possession de soi-même* : « Tout ce qui est bien, tout ce qui fait quelque chose de bien, ou s'y efforce, est toujours une minorité. Et les gens d'une minorité se sentent toujours en exil. »

Il disait : « Dix ans après ma mort, tout le monde m'aura oublié. » Il n'avait pas totalement tort. On joue encore, de temps à autre, les pièces de Montherlant, mais les nouvelles générations le connaissent peu. Il est à certains égards tombé dans l'oubli. Les sentiments qu'il prêtait à ses personnages semblent être tout simplement devenus incompréhensibles à nos contemporains. Le relire aujourd'hui donne le sentiment de se retrouver dans un autre monde. « Tout ce qui n'est pas littérature ou plaisir est temps perdu », disait Montherlant. Il n'a certes pas perdu le sien. Il a aussi marqué le nôtre.

# ERNST JÜNGER

## (1895-1998)

### L'Anarque face au règne des Titans

Pendant des décennies, Jünger a sans doute été l'écrivain allemand le plus célèbre et le plus lu de ce côté-ci du Rhin. Cette situation, qui n'a pas manqué d'étonner les Allemands, s'explique de multiples façons. Jünger, tout d'abord, a été traduit relativement tôt : ses ouvrages sur la Première Guerre mondiale lui ont valu d'emblée la célébrité. La France a en outre joué dans sa vie, aussi bien que dans sa formation spirituelle et littéraire, un rôle de premier plan, ce dont témoignent aussi bien les nombreuses relations qu'il a entretenues avec des Français, ainsi que ses lectures de Barrès ou de Léon Bloy, que les traductions qu'il a faites lui-même des *Maximes* de Rivarol ou de textes de Guy de Maupassant. Enfin, Jünger a toujours eu la chance de trouver en France des traducteurs de grand talent, de Henri Thomas et Henri Plard jusqu'à Julien Hervier et François Poncet, assez sensibles à son style et à sa pensée pour en rendre avec justesse toutes les nuances.

François Mitterrand ne fut pas le dernier à célébrer en lui, lors du centenaire de sa naissance, l'un des plus éminents écrivains de son siècle. « Je pense, disait Jünger en 1973, que les Français savent apprécier lorsqu'un Allemand se présente comme tel au lieu de chercher à tout prix à se donner un visage qui n'est pas le sien. »

Ernst Jünger est né le 29 mars 1895 à Heidelberg, mais a passé son enfance à Hanovre. À dix-huit ans, en novembre 1913, attiré par l'Afrique, dans laquelle il voit le « summum de l'état sauvage et de la primitivité », il fugue du domicile paternel et file à Verdun s'engager dans la Légion étrangère. Son père le tirera quelques semaines plus tard de la prison militaire de Sidi-bel-Abbès, où on l'a déjà enfermé pour désertion !

Un an plus tard, avec son frère Friedrich Georg, « saisi par l'ivresse » du moment, il se précipite pour s'engager dès le premier jour de la Grande Guerre. Il sera vite édifié. Sur les petits carnets qui ne le quittent jamais, il décrit la vie dans les tranchées, les bombardements, les attaques, le fracas des armes, l'épouvante et le courage des combattants. Il apprend aussi que lorsqu'« on

honore l'héroïsme, on l'honore partout et d'abord chez l'ennemi ». Lui-même multiplie les coups d'audace. Le 22 septembre 1918, le lieutenant Jünger, âgé de vingt-trois ans, quatorze fois blessé sur le front, reçoit la plus haute distinction de l'armée allemande, l'Ordre Pour le mérite. Dans l'essai qu'il lui a consacré, *Ernst Jünger. Un autre destin européen* (Le Rocher, 2009), Dominique Venner évoque avec bonheur « l'héroïsme insolent du jeune officier des troupes d'assaut, couturé de cicatrices, marqué à jamais par l'ivresse des assauts et l'implacable dureté des tranchées ». Pour Jünger, la guerre est d'abord ce qui révèle l'homme à sa vérité. On lui demandera plus tard quel aura été pour lui le plus affreux souvenir de cette terrible guerre mondiale. Sobrement, mais non sans humour, il répondra : « Notre capitulation ! »

Rentré dans ses foyers, mais non démobilisé (il ne quittera la Reichswehr qu'en 1923), Jünger met en forme les carnets qu'il a tenus pendant les combats. Ils donneront naissance à des livres dont il fournira successivement plusieurs versions, et dont le succès ne s'est jamais démenti : *Orages d'acier* (1920), salué par André Gide comme le plus beau livre de guerre qu'on ait jamais écrit, *La guerre, notre mère* (1922, retraduit en 1997 par François Poncet sous le titre *La guerre comme expérience intérieure*), *Feu et sang* (1925), *Le boqueteau 125* (1925).

L'œuvre d'Ernst Jünger a successivement fait apparaître plusieurs grandes figures, correspondant chacune à une période distincte de sa vie. La première est bien entendu celle du Soldat du front.

Le Soldat du front (*Frontsoldat*) est d'abord le témoin de la fin des guerres classiques, de ces guerres qui donnaient la priorité au geste chevaleresque, épargnaient le plus souvent les civils et distinguaient nettement entre le front et l'arrière. « Autrefois, dit Jünger, alors que nous rampions dans les cratères de bombes, nous croyions encore que l'homme était plus fort que le matériel. Cela devait s'avérer une erreur. » Désormais, en effet, le « matériel » compte plus que le facteur humain. Il signe l'irruption et la domination de la technique. La technique impose sa loi, qui est celle de l'impersonnalité et de la guerre totale – une guerre à la fois massive et d'une abstraite cruauté. Du même coup, le Soldat devient lui aussi un acteur impersonnel. Son héroïsme lui-même est impersonnel, car ce qui compte le plus pour lui n'est plus le but ni l'issue du combat. Ce qui compte, c'est la disposition d'esprit qui le conduit à accepter son sacrifice anonyme.

Mais Jünger ne se borne pas à faire l'éloge d'une conception guerrière de la vie. Ses récits de guerre comportent toujours une dimension métaphysique et

morale, abondant en aperçus concernant la nature et en appels à la réflexion méditative, que les descriptions de combats ne parviennent pas à masquer. De cette aspiration témoigne tout particulièrement la première version du *Cœur aventureux* (1929), où se donne à lire, non pas seulement le souci d'une certaine poésie littéraire, mais aussi une réflexion, que l'on pourrait qualifier tout à la fois de minérale et de cristalline, sur l'immutabilité des choses, nourrissant ainsi cette « vision stéréoscopique » où deux images planes se fondent en une image unique pour en révéler la dimension de profondeur. Dans *Blätter und Steine* (1934), qui n'a été traduit en français que par fragments, il écrira : « Voici longtemps que nous marchons vers un point zéro magique, que celui-là seul dépassera qui dispose d'invisibles sources d'énergie. » L'activiste chez lui n'a jamais cessé d'être un « contemplateur solitaire ».

Au début des années 1920, il s'adresse à ceux qui veulent suivre ce mot d'ordre : « Soyons durs comme du granit. » Voyant se lever en Europe une génération nouvelle, il croit que la mission de l'ancien Soldat du front est de transformer la défaite militaire en une victoire civile. C'est ce qui explique son engagement politique.

Il publie alors de nombreux articles dans des journaux appartenant surtout à la mouvance *bündisch*, c'est-à-dire « ligueuse » – noyau dur d'un vaste mouvement de jeunesse dont l'origine remonte au Wandervogel de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle –, et aux milieux « nationaux-révolutionnaires ». Proche du national-bolchevik Ernst Niekisch, il apparaît comme le représentant d'un « nationalisme soldatique » empreint de « réalisme héroïque ». Ces écrits de jeunesse lui vaudront une hostilité persistante de la part d'adversaires qui ne désarmeront jamais contre lui. En juin 2008, Georges-Arthur Goldschmidt dénoncera encore (dans la *Frankfurter Rundschau*) la parution des *Journaux de guerre* dans la Pléiade comme un « scandale »...

L'avènement de la « guerre technique » a fait naître chez Jünger l'intuition de l'avènement d'un nouveau type humain, totalement opposé à celui du bourgeois : le Travailleur, seul capable d'assurer la mise en mouvement (*Mobilmachung*) du monde. Le terme, qui donne son titre à un célèbre ouvrage paru en 1932, ne doit pas prêter à confusion. Le Travailleur n'est pas seulement l'homme qui travaille, pas plus qu'il n'est l'homme d'une classe sociale, c'est-à-dire d'une catégorie économique déterminée. Il est Travailleur dans une acception métaphysique : en tant qu'il révèle le Travail comme la loi générale d'un monde qui s'assigne lui-même tout entier dans l'effectivité et le rendement, y compris au sein du loisir ou du repos.

Le point commun du Soldat et du Travailleur, c'est l'impersonnalité active. La même technique qui a transformé la guerre en « travail » monotone, faisant disparaître dans la boue des tranchées toutes les valeurs du passé, a aussi transformé le monde en un vaste chantier que l'homme arraisonne désormais pour le soumettre de part en part aux impératifs du rendement. Cependant, tandis que le Soldat n'était que l'objet passif du règne de la technique, le Travailleur entend s'identifier activement à lui. Pour le Travailleur, qui rêve tout à la fois d'une vie spartiate, prussienne ou bolchevique, la Grande Guerre n'a été que la forge où s'est trempée une autre façon d'être au monde. Le Soldat, sur le front, se bornait à intégrer de nouvelles normes d'existence collective. Le Travailleur, lui, entend les transplanter dans la vie civile, en faire la loi de la société tout entière. Les « armées de machines » annoncent les « bataillons d'ouvriers »...

Soldat et Travailleur ont par ailleurs le même ennemi : le « méprisable bourgeois libéral », ce « dernier homme » annoncé par Nietzsche, qui vénère l'ordre moral, l'utilité et le profit. Heidegger dira que la Figure du Travailleur correspond très précisément à celle de Zarathoustra à l'intérieur de la métaphysique de la Volonté de puissance. Son avènement manifeste la puissance en tant que volonté d'arraisonner le monde, en tant que « mobilisation totale ». Le Travail se déploie à l'échelle planétaire au sens de la Volonté de puissance.

Dominique Venner a bien montré en quoi le nationalisme « prussien » dont se réclame alors Jünger s'oppose fondamentalement au national-socialisme hitlérien, fondé sur le scientisme raciste et le social-darwinisme : « Ernst Jünger avait pressenti que, à la façon du marxisme, l'hitlérisme était une perversion du rationalisme des Lumières, une sorte de folie de la raison. » Quand il publie *Le Travailleur*, l'organe du parti nazi, le *Völkischer Beobachter*, déclare d'ailleurs qu'avec ce livre Jünger s'est approché « de la zone des balles dans la nuque » !

Opposant au nazisme sans jamais renier sa patrie (Hanna Arendt le qualifiera d'« antinazi actif »), Jünger, mobilisé en 1939, se retrouve à Paris sous l'Occupation. Le jeudi, il fréquente souvent le salon littéraire de Florence Gould, où l'a introduit Gerhard Heller, et fait la connaissance de Paul Léautaud, Henry de Montherlant, Marcel Jouhandeau, Alfred Fabre-Luce, Jean Schlumberger, Jean Cocteau, Paul Morand, Jean Giraudoux, Sacha Guitry et bien d'autres. Plus tard, Jouhandeau se rappellera de lui comme d'« un homme très simple, très jeune d'allure, au visage délicat, et qui portait des vêtements civils, un nœud papillon ». Dans son journal de guerre, Jünger évoque aussi ses rencontres avec Drieu la Rochelle, alors rédacteur en chef de *La Nouvelle Revue française*. Bien des années plus tard, dans ses entretiens avec Antonio Gnoli et Franco Volpi, il

évoquera ce souvenir : « Quand nous nous rencontrions, nous parlions souvent de nos expériences de la Première Guerre mondiale : nous avons combattu dans la même zone du front, lui du côté français, moi du côté allemand, et nous entendions, sur des versants opposés, le son des cloches de la même église. »

Après l'attentat du 20 juillet 1944 contre Hitler, Jünger échappe de justesse à la répression qui s'abat sur plusieurs de ses proches. Rentré dans son pays, il y fait l'objet d'une interdiction de publier édictée par les autorités d'occupation, qui ne sera levée qu'en 1949.

Mais à cette date, sous l'influence des événements, sa réflexion a subi une inflexion décisive. Le tournant correspond au roman allégorique *Sur les falaises de marbre*, paru en 1939 et salué par Julien Gracq comme un chef-d'œuvre. Jünger y décrit la destruction d'une vieille civilisation par un dictateur sanguinaire, le « Grand Forestier », exprimant en termes à peine voilés la répulsion que lui inspirent les « Maurétaniens » (les partisans de Hitler), ces « polytechniciens subalternes de la puissance ». Les héros du récit, les deux frères herboristes de la Grande Marina, confrontés à l'horreur où conduit inexorablement l'entreprise du Grand Forestier, découvrent qu'il est des armes plus fortes que celles qui transpercent et qui tuent.

Jünger, à cette époque, n'a pas seulement été instruit par la montée du nazisme. Il a aussi subi l'influence de son frère, Friedrich Georg Jünger, qui fut l'un des premiers, dans un ouvrage célèbre (*La perfection de la technique*), à opérer une critique radicale de l'arraisonnement technique. En tant qu'enfants de la technique, le Soldat et surtout le Travailleur étaient du côté des Titans. Mais Jünger estime désormais que le règne titanesque de l'élémentaire conduit tout droit au nihilisme. La technique n'obéit qu'à ses propres règles, son principe étant que tout ce qui est techniquement possible sera effectivement réalisé. Jünger comprend que la technique n'est pas nécessairement l'adversaire des valeurs bourgeoises et que, suivant sa propre course sans que rien ne puisse l'arrêter, elle ne transforme le monde qu'en généralisant le désert.

Jünger soulignera plus tard à quel point le communisme et le national-socialisme ont pareillement introduit la technique dans la vie politique, manifestant ainsi une même adhésion à la modernité, sous l'horizon d'une Volonté de puissance que Heidegger a su démasquer comme simple « volonté de volonté ». Revenu de ses illusions sur la technique, il devient solidaire de la « victoire des Olympiens sur le vieux monde des Titans » et congédie Prométhée. Mais en bon disciple de Héraclite, il croit aussi au renouvellement du monde par des embrasements périodiques.

Face au despotisme totalitaire, les héros des *Falaises de marbre* choisissaient le retrait, la prise de distance. Par là, ils annonçaient déjà l'attitude du Rebelle, dont Jünger écrira : « Est Rebelle [...] quiconque est mis par la loi de sa nature en rapport avec la liberté, relation qui l'entraîne dans le temps à une révolte contre l'automatisme et à un refus d'en admettre la conséquence éthique, le fatalisme. » Dans le *Traité du Rebelle*, paru en 1951, il remarque aussi : « Nous sommes entraînés dans une catastrophe universelle, où l'on ne peut guère dire quels seront les vrais vainqueurs et quels seront les vaincus. »

La Figure du Rebelle – en fait un *Waldgänger*, un « coureur des bois » qui prône le « recours aux forêts » – est donc en rapport direct avec une méditation sur la liberté – et aussi sur l'exclusion, car le Rebelle est également un banni. Il est encore un combattant, comme pouvait l'être le Soldat du front, mais c'est un combattant qui a répudié l'impersonnalité active, parce qu'il entend conserver sa liberté vis-à-vis de la cause qu'il défend. Il ne saurait s'identifier à un système ou à un autre, car il n'est à l'aise dans aucun d'eux. « Le chemin mystérieux va vers l'intérieur », disait Novalis. Le Rebelle est un émigré de l'intérieur, qui cherche à préserver sa liberté au cœur de ces forêts où s'entrecroisent des « chemins qui ne mènent nulle part ». Mais ce refuge est ambigu, car le sanctuaire peut être aussi le « siège du danger destructeur ». Aussi la position du Rebelle ne peut-elle être que provisoire.

On aurait tort d'en conclure que le « second Jünger », celui d'après la Deuxième Guerre mondiale, est l'antithèse du premier. Ce « second Jünger » à la personnalité goethéenne, habitué des « chasses subtiles », car passionné d'entomologie depuis sa petite enfance, représente bien plutôt le développement d'un penchant présent dès le début, mais que l'œuvre de l'écrivain-soldat ou du polémiste nationaliste avait fait oublier. Il l'approfondit en allant plus loin et plus haut.

C'est dans *Eumeswil*, en 1977, qu'apparaît la dernière Figure de l'œuvre de Jünger (alors âgé de quatre-vingt-deux ans), celle de l'Anarque. Venator, le héros de ce livre « postmoderne » dont l'action se déroule au III<sup>e</sup> millénaire, n'a plus besoin de recourir à la forêt pour n'être pas touché par le nihilisme ambiant. Il lui suffit d'avoir atteint une hauteur qui lui permet de tout observer à distance sans même avoir besoin de s'éloigner. Typique à cet égard est son attitude vis-à-vis du pouvoir. Le Rebelle devait se réfugier dans la forêt, parce qu'il était un homme sans pouvoir et que c'est seulement ainsi qu'il pouvait rester libre. L'Anarque lui aussi est sans pouvoir, mais c'est précisément pour cette raison qu'il peut s'affirmer souverain. Alors que l'anarchiste veut faire disparaître le

pouvoir, l'Anarque se contente de rompre tout lien avec lui. Il ne cherche pas à s'en emparer, car il n'en a pas besoin pour devenir ce qu'il est. L'Anarque est souverain par lui-même. Il s'adapte à toutes choses, parce que rien ne l'atteint. Ayant franchi le mur du temps, il est dans la position de l'étoile polaire, celle qui reste fixe tandis que la voûte étoilée tourne toute entière autour d'elle.

Dans *Le Travailleur*, on lisait déjà : « Plus nous nous vouons au changement, plus nous devons être intimement persuadés que se cache derrière lui un être calme. » Jünger, au cours de sa vie, n'a cessé de se rapprocher de cet « être calme ». En passant de l'action manifeste à la non-action apparente, en allant pourrait-on dire de l'étant vers l'Être, il a accompli une progression existentielle qui l'a finalement amené à occuper lui-même la place de l'Anarque, ce centre immobile, ce « point central de la roue tournoyante » d'où procède tout mouvement.

Né sous Guillaume II, l'écrivain est mort sous Helmut Kohl le 17 février 1998, à l'approche de ses cent trois ans, après avoir eu le privilège de voir passer deux fois dans sa vie la comète de Halley. Dominique Venner voyait en lui l'exemple même de la « tenue » : au moral comme au physique, écrit-il, « avoir de la tenue était pour lui une seconde nature ». Un mot dont nombre de nos contemporains ne connaissent probablement plus le sens. Avoir de la tenue, ce n'est pas prôner l'ascèse (Jünger n'a jamais dédaigné les plaisirs de la vie), mais mépriser ce qui est bas et « viser plus haut que le but » (*Héliopolis*). « En ce personnage singulier, ajoutait Venner, s'incarne une figure ultime, celle d'un archétype européen provisoirement disparu. »

Tel un sismographe, image qu'on lui a fréquemment appliquée, Jünger aura annoncé, puis enregistré toutes les évolutions de son temps. « Les révolutions silencieuses sont les plus efficaces », disait-il. Il faut le lire en silence.

# LEO STRAUSS (1899-1973)

## Athènes et Jérusalem

Il y a encore relativement peu de temps, le nom de Leo Strauss n'était guère connu que des universitaires, des philosophes ou des chercheurs en science politique. Depuis une quinzaine d'années, il connaît une célébrité posthume qui l'aurait sans doute beaucoup surpris. Toute une série d'articles et de livres l'ont en effet présenté comme l'« inspirateur secret » des néoconservateurs arrivés au pouvoir aux États-Unis avec George W. Bush. Exposée en 2003 par William Pfaff dans un article du *Herald Tribune*, cette thèse a notamment été développée dans les ouvrages d'Anne Norton (*Leo Strauss et la politique de l'empire américain*, Denoël, 2006) et, surtout, de Shadia B. Drury (*Leo Strauss and the American Right*, Palgrave Macmillan). « Strauss, écrit Drury, est le penseur-clé pour comprendre la vision politique qui a inspiré les hommes les plus puissants, en Amérique, sous George W. Bush. »

La thèse s'appuie sur le fait qu'un grand nombre de néoconservateurs ont été, soit des élèves de Strauss, soit des élèves de ses disciples. Ce fut le cas en effet d'hommes comme Paul Wolfowitz, William et Irving Kristol, Richard Perle, Elliot Abrams, Robert Kagan, Abram Shulsky, Norman Podhoretz, Werner Dannhauser, David Brook, Leon Kass et de nombre de leurs amis, qui s'expriment aujourd'hui dans des publications comme *The Weekly Standard*, *Commentary*, *Public Interest*, *The National Review*, etc.

De là à considérer que « la route de Bagdad passe par Leo Strauss », comme on n'a pas hésité à l'écrire, il y a une marge qu'on ne saurait franchir sans tomber dans la mésinterprétation ou le conspirationnisme. D'autant que bien des straussiens (Stanley Rosen, Charles Butterworth, Joseph Cropsey) n'ont jamais soutenu la politique étrangère de George W. Bush, et que parmi les critiques de Strauss figurent aussi des auteurs de droite comme Claes Ryn, Barry Alan Shain ou Paul Gottfried. Des essayistes comme Steven B. Smith (*Reading Leo Strauss*) ou Catherine et Michael Zuckert (*The Truth About Leo Strauss*) ont également réfuté les assertions de Drury.

Mais qui était donc Leo Strauss ?

Né en 1899 à Kirchhain, en Allemagne, dans une famille de commerçants de la Hesse dont il dira lui-même qu'on y pratiquait un judaïsme pieux mais sans grande culture, il se passionne au lycée pour l'œuvre de Nietzsche (« entre 22 et 30 ans, j'ai cru littéralement tout ce que je pouvais comprendre de lui »). Il suit ensuite à Marbourg les cours du philosophe Ernst Cassirer, qui est alors le chef de file de l'école néo-kantienne fondée par Hermann Cohen, puis à Fribourg-en-Brigau ceux d'Edmund Husserl et de Martin Heidegger – à côté de qui, dira-t-il, « Cassirer semblait être un nain ».

Interprète sur le front belge en 1917-1918, il travaille d'abord sur la pensée de Spinoza (son premier livre, paru en 1930, porte sur *Spinoza et sa critique de la science de la Bible*). Il fréquente alors les milieux sionistes et les grands représentants de la culture judéo-allemande (Jacob Klein, Franz Rosenzweig, Gershom Sholem) tout en s'intéressant de plus en plus à Thomas Hobbes et à Maïmonide. En 1932, ayant obtenu une bourse d'études de la fondation Rockefeller pour travailler sur les philosophies arabes et juives médiévales, il vient s'installer à Paris, où il se marie, et se lie avec Louis Massignou, Alexandre Kojève, André Siegfried et Alexandre Koyré.

Deux ans plus tard, il quitte la France pour l'Angleterre, où il travaille principalement sur Thomas Hobbes (son grand essai sur la philosophie politique de Hobbes paraît à Oxford en 1936). En 1937, il part s'établir aux États-Unis, où il fera tout le reste de sa carrière, successivement à la New School of Social Research de New York (où enseignent également Hans Jonas et Hannah Arendt), puis à partir de 1949, et jusqu'en 1968, à la faculté des sciences sociales de l'université de Chicago. Il prend la nationalité américaine en 1944.

Pour Leo Strauss, la compréhension philosophique passe avant tout par l'étude de l'histoire de la philosophie. Il prône donc un retour réflexif aux problématiques élaborées par les Anciens, notamment Aristote et Platon. C'est dans la tradition des philosophes médiévaux juifs et arabes, Averroès, Avicenne et al-Farabi, qu'il découvre l'idéal du philosophe, tout comme c'est en étudiant Spinoza et Hobbes, puis Machiavel, qu'il entreprend d'explorer la modernité. Sa démarche consiste à relire et à interpréter la tradition philosophique européenne, ce qui l'amène à jeter les fondements d'une philosophie politique, à réactualiser la querelle des Anciens et des Modernes, et à reprendre à nouveaux frais la question centrale de la « théologie politique ».

Peu de philosophes ont avant lui attaché autant d'importance à la notion de philosophie politique. S'appuyant principalement sur la thèse développée par Platon dans sa *République*, Strauss affirme que la philosophie est d'abord l'étude

des opinions (*doxa*) dans la Cité, et en déduit que la philosophie première n'est pas la métaphysique, mais la philosophie politique. La question fondamentale de la philosophie : « Qu'est-ce que la vie bonne ? » est d'ailleurs elle-même éminemment politique. Strauss ne convoque donc pas la philosophie à des fins politiques, comme le firent les hommes des Lumières, mais se tourne au contraire vers la politique afin de permettre à la philosophie de mieux se comprendre elle-même. La philosophie politique, dit-il, représente une tentative de passer de l'opinion à la connaissance en posant des questions fondamentales sur l'action publique et la société.

Le philosophe a le devoir de se soucier de politique, mais la Cité n'aime pas le philosophe, car elle recherche avant tout le bonheur, et non pas la sagesse. Le philosophe, en outre, met en question les conventions qui gouvernent la vie des hommes. En cherchant à transformer par la connaissance les opinions généralement admises, il menace l'ordre de la Cité. C'est la raison pour laquelle il doit adopter une démarche pragmatique et prudente, et surtout se garder de vouloir tout dire à tout le monde.

L'« élitisme » mal compris qu'on a souvent prêté à Strauss n'a pas d'autre origine. Strauss estime que la vulgarisation de la science ou de la philosophie présente un certain danger pour la stabilité du lien social (thème déjà abordé par Rousseau dans son *Discours sur les sciences et les arts*). D'où sa théorie de l'« écriture ésotérique », exposée en 1952 dans *La persécution et l'art d'écrire*. Commentant cet « art d'écrire oublié » pour mieux préciser comment il conçoit les rapports entre la pensée et la société, et désireux de comprendre les philosophes de la façon dont ceux-ci se comprenaient eux-mêmes, Strauss souligne que ce qui était enseigné aux élèves dans les anciennes écoles philosophiques se distinguait de ce qui était divulgué au plus grand nombre, non pas seulement par souci d'échapper à la censure, mais parce que la révélation inconsidérée d'un certain nombre de vérités pouvait constituer un danger social.

Les Modernes, on le sait, ont adopté la position inverse. Pour les théoriciens des Lumières, c'est l'éducation de tous qui est la condition même du progrès : l'« obscurantisme » doit céder la place à la raison, car chacun est égal devant la science et la vérité. Le penseur doit donc éclairer le plus possible les masses. Ce qui veut dire aussi que c'est désormais le présent qui doit donner des leçons au passé.

Sur le fronton de la faculté où Leo Strauss enseignait à Chicago, on pouvait lire cette maxime de Lord Kelvin : « Tout ce qui ne se mesure pas ne peut être objet de science. » C'est très précisément cette affirmation que Strauss refuse,

car elle repose sur la distinction wébérienne des faits et des valeurs, qu'il considère comme catastrophique.

S'en tenir à la « neutralité axiologique », c'est-à-dire vouloir distinguer radicalement les faits et les valeurs (l'être et le devoir-être) pour faire de l'étude des faits le seul objet des sciences sociales, explique Strauss, c'est ignorer que l'action humaine n'est jamais dépourvue d'orientation politique, et que cette composante politique des phénomènes humains repose avant toutes choses sur un système de valeurs. On ne peut donc étudier les sciences humaines en faisant abstraction des valeurs qui donnent leur impulsion aux conduites humaines. La preuve en est déjà donnée par la question : quel est le meilleur régime politique ? – où la notion même de « meilleur » renvoie directement aux valeurs.

Une véritable « science de l'homme » ne peut séparer l'analyse des faits d'une réflexion sur les valeurs, car c'est ainsi seulement que l'on peut concevoir la notion de bien commun. Comme l'avaient déjà vu les Anciens, la vie politique, qui est une caractéristique propre à la nature humaine, repose sur des actes et des choix qui ont pour raison d'être le bien commun. Celui-ci implique à son tour la notion de finalité, qui domine toute la pensée antique. Platon dit que chaque chose a par nature une fonction déterminée qui rend compte de sa nature. Pour Aristote, la nature des êtres est ordonnée aux fins qui leur sont propres. La nature ne peut donc être conçue indépendamment d'une fin : l'épanouissement d'une chose est son accomplissement. Chez l'homme, la vertu est l'accomplissement de cette nature propre, sans avoir à découler d'un devoir-être.

Le bien commun n'est par définition la propriété de personne, puisqu'il ne procède pas du droit positif, mais du droit naturel. Il implique un questionnement permettant de fonder la légitimité des décisions politiques. « Reconnaître l'existence du bien commun n'est pas une volonté de soumettre la liberté individuelle à un ordre moral, écrit Strauss, mais créer l'espace pour une délibération sur le sens que nous voulons donner à notre condition de citoyen. » Ce qui signifie que le bien commun est la source fondatrice de la légitimité des décisions politiques, la légalité n'étant elle-même légitime que si elle est ordonnée à ce but.

Leo Strauss, à partir de là, s'attaque frontalement au positivisme et à l'historicisme, c'est-à-dire à la lignée d'Auguste Comte et de Hegel, qui constitue à ses yeux la troisième vague – la première correspondant à l'œuvre de Machiavel, la seconde aux philosophes des Lumières – d'une modernité où il n'hésite pas à voir la source du nihilisme européen.

Au positivisme, qui veut s'en tenir aux « seuls faits », il reproche de

discréditer toute pensée procédant par évaluation et de ne reconnaître la qualité de sciences qu'aux formes de connaissance qui se veulent éthiquement neutres. Dès lors, il ne peut plus y avoir de connaissance authentique du bien commun. L'historicisme, quant à lui, pose que toute pensée humaine n'est que le fruit des circonstances historiques, en même temps qu'il propose un schéma englobant du devenir humain qui trouve son apogée dans l'idéologie du progrès.

Réfléchissant sur la « crise de notre temps », Strauss met aussi en accusation le relativisme des valeurs, thème qui sera longuement développé après lui par Allan Bloom dans *L'âme désarmée* (1987), mais aussi en France par Alain Finkielkraut dans *La défaite de la pensée* (1987). Le relativisme pose que toutes les valeurs se valent, car les points de vue ne sont pas des vérités arbitrables. Il en fait même une règle morale : « On ne doit pas contester les valeurs d'autrui. » Dans cette « tolérance obligatoire », Strauss ne voit qu'un « séminaire d'ignorance ». Le relativisme, pour lui, a aussi pour conséquence une incapacité à réagir contre la tyrannie : le nazisme n'est pas autre chose que l'expression propre à l'Allemagne de la crise de la modernité.

Il ne fait pas de doute qu'aux yeux de Strauss, la victoire des Modernes se confond avec le triomphe du relativisme et du nihilisme moral. La distinction radicale entre les faits et les valeurs a en effet pour conséquence de déconnecter la pensée politique de toute interrogation philosophique. La crise de notre temps, dit Leo Strauss, vient de ce que la question de la finalité de l'existence a été exclue de la politique et de la raison. La modernité repose sur une dialectique destructrice, dans la mesure où elle fait d'une raison détachée de toute réflexion sur les valeurs le moteur de l'activité humaine. Le bien se confond alors avec le plaisir, la critique de la tradition devenant elle-même une tradition, la tradition de ceux qui prétendent qu'il ne faut plus croire en rien et que le nihilisme est l'indépassable horizon de notre temps.

Dans *Droit naturel et histoire* (1953), Leo Strauss souligne aussi la différence entre la tradition du droit naturel classique, qui est un droit objectif, et celle du droit naturel moderne, qui aboutit à l'historicisation du droit et à l'idéologie des droits de l'homme. La crise du droit naturel moderne vient de ce que ce droit distingue l'homme et le citoyen. Il est en cela l'héritier du christianisme qui fait de l'homme le détenteur de sa liberté ultime, indépendamment de son insertion dans un corps social.

Heinrich Meier souligne très justement que Leo Strauss considère la philosophie, non comme une discipline académique, mais comme un mode de vie : « La philosophie est un mode de vie qui se fonde dans la radicalité du

questionnement, et qui acquiert son unité interne par le fait que son questionnement et ses recherches ne se satisfont d'aucune réponse qui tire sa légitimité d'une autorité supérieure. »

En 1964, Leo Strauss déclarait que le « problème théologico-politique » avait constitué le thème central de toutes ses recherches. La querelle des Anciens et des Modernes, qu'il a rallumée dès les années 1930, trouve précisément sa source dans les attitudes différentes adoptées par les deux écoles face au problème théologico-politique : « Une philosophie qui croit pouvoir réfuter la possibilité de la Révélation – et une philosophie qui ne croit pas pouvoir le faire : telle est la véritable signification de la querelle des Anciens et des Modernes. » Le « problème théologico-politique » tient chez Strauss à la tension qui existe entre ces deux pôles irréductibles : la raison et la Révélation, la philosophie et la théologie, la société régie par la loi ordonnée au bien commun et la société régie par une morale parfaite – bref, pour reprendre une formule célèbre : Athènes et Jérusalem.

« On ne peut, écrit Heinrich Meier, concevoir aucune objection plus puissante contre la vie philosophique que celle qui repose sur la croyance en un Dieu tout-puissant. » Qu'est-ce à dire ? Que la philosophie est d'abord un questionnement sur les choses ultimes, et qu'il ne peut y avoir de liberté de questionner si la réponse est donnée d'avance par la foi. C'est la raison pour laquelle Strauss n'hésite pas à dire que « la Bible présente la seule contestation qui peut raisonnablement être faite à la prétention de la philosophie », et aussi qu'« être fondé sur un acte de foi est fatal pour n'importe quelle philosophie ». En tant que mode de vie, la philosophie représente une protestation radicale contre le mode de vie fondé sur l'obéissance de la foi. Pour le dire autrement, ajoute Strauss, « la possibilité de la Révélation implique la possible insignifiance de la philosophie ». Face à la question fondamentale : « Quelle est la vie bonne ? », philosophie et Révélation ne peuvent donc qu'adopter des démarches opposées. « La refondation de la philosophie politique et la confrontation avec la religion révélée, commente Heinrich Meier, sont deux aspects de la même entreprise. »

Leo Strauss ne se prononce pourtant pas pour Athènes contre Jérusalem, ni pour Jérusalem contre Athènes. Il affirme que c'est bien plutôt la tension entre ces deux pôles – les exigences contradictoires de la religion et de la philosophie – qui a fait jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle la vigueur de la civilisation occidentale. Il faut que la Révélation demeure un défi pour la philosophie, comme il faut que la philosophie demeure un défi pour la Révélation.

Face aux Modernes qui considèrent que le passé ne peut éduquer, Leo Strauss ne prône pas un retour à la pensée antique. Il veut seulement que la modernité, tout en conservant ses principes, s'ouvre à nouveau à l'attitude philosophique des Anciens, qu'elle privilégie l'interrogation sur le sens et sur les finalités plutôt que de s'ordonner au positivisme et au scientisme. C'est en ce sens qu'il soutient que l'étude du passé est un chemin vers la liberté : il n'y a pas de vie sensée sans la conscience d'un héritage.

C'est pourquoi il conteste radicalement la thèse du progrès moral de l'humanité : « L'homme moderne, écrit-il, est un géant dont nous ne savons pas s'il est meilleur ou pire que l'homme d'autrefois. »

L'idéologie moderne du progrès est elle-même liée à la volonté cartésienne de conquête de la nature, « l'homme se transformant en maître et possesseur de la nature afin d'améliorer sa propre condition ». Dans le rationalisme moderne, qui a proclamé l'autonomie de l'homme en oubliant que celui-ci est fondamentalement un « être ambigu », la raison n'est plus que le garant métaphysique d'une conception technicienne de l'existence individuelle et collective. L'idéologie du progrès débouche sur l'« État universel et homogène » où Strauss voit « un État dans lequel la base de l'activité humaine s'effondre ou dans lequel l'homme perd son humanité – l'État du “dernier homme” dont parlait Nietzsche ». Résolument « antiglobaliste », Strauss affirme que l'amitié, comme la citoyenneté, implique une certaine exclusivité.

Très apprécié en France par Raymond Aron, mais aussi par Claude Lefort, qui a beaucoup contribué à faire connaître son œuvre, Leo Strauss a incontestablement revivifié la philosophie politique dans un pays où elle avait tendance à se diluer dans des sciences sociales dominées par un positivisme étroit. Il n'en reste pas moins un auteur assez difficile, dont la lecture se prête à de multiples contresens. Sa façon d'argumenter, non à partir d'un exposé systématique de sa pensée, mais de l'histoire de la philosophie, peut surprendre. Elle transforme la lecture en un travail d'exploration qui invite à triompher de certaines obscurités.

Mort d'une pneumonie le 18 octobre 1973 à Annapolis (Maryland), où il est enterré au cimetière juif de la ville, Leo Strauss aimait à citer cette formule prêtée à Socrate par Xénophon à propos d'Héraclite : « Ce que j'ai compris est grand et noble ; je pense qu'il en est de même pour ce que je n'ai pas compris. »

# BERTRAND DE JOUVENEL (1903-1987)

## Un « passeur » transversal

Il était d'une grande famille, d'origine champenoise, puisqu'on trouve déjà des Jouvenel des Ursins au xv<sup>e</sup> siècle dans l'entourage de Charles VII et de Louis XI, qu'il comptait parmi ses ancêtres, outre deux archevêques de Reims, un prévôt des marchands de Paris, Jean Jouvenel des Ursins, né vers 1360, et un chancelier de France, Michel Jouvenel des Ursins, né en 1408, et que son arrière-grand-père, Léon de Jouvenel, né en 1811, épousa la fille d'un des généraux de Napoléon.

Dès son plus jeune âge, Bertrand de Jouvenel, né à Paris le 31 octobre 1903 – « de l'affaire Dreyfus », devait-il dire plus tard –, baigna surtout, quant à lui, dans un milieu cosmopolite et mondain. Son père, Henry de Jouvenel, tête pensante du parti radical, fut successivement sénateur de la Corrèze, ministre, ambassadeur et rédacteur en chef du journal de Maurice Bunau-Varilla, *Le Matin*. Son oncle, Robert de Jouvenel, fut directeur de *L'Œuvre* et publia en 1914 un essai qui fit grand bruit, *La République des camarades*. Sa mère, née Sarah Claire Boas, était une femme de lettres, fille d'un riche industriel juif, Alfred Boas, qui fut très actif dans les milieux dreyfusards. Elle tenait à Paris un salon fréquenté par les artistes, les écrivains, les politiciens et les diplomates. Mariage de courte durée : le divorce intervint dès 1912.

En 1919, à seize ans, le jeune Bertrand vit une intense aventure amoureuse avec la seconde femme de son père, qui n'est autre que la grande romancière Colette. Âgée alors d'une quarantaine d'années, celle-ci s'en inspirera pour écrire *Le blé en herbe*. Colette n'apprend pas seulement au jeune homme les choses de l'amour. Elle lui fait découvrir la vie, les voyages, aimer les arbres et les fleurs, les parfums et les couleurs. On admettra qu'il aurait pu avoir pire initiatrice !

Très vite attiré par le journalisme, les relations de son père lui ouvrent des portes. Bertrand de Jouvenel se fait grand reporter, spécialisé dans les affaires internationales, et parcourt le monde pour les journaux les plus importants, *Paris-Soir*, *Vu*, *Le Petit Journal*, *La République*, mais aussi *Marianne*, que dirige

Emmanuel Berl, puis *Notre Temps*, fondé en 1927 par Jean Luchaire. En 1925, il s'inscrit au parti radical, où il milite aux côtés des « Jeunes Turcs ». Trois ans plus tard, il succède à Jean Luchaire à la rédaction en chef de *La Voix*, quotidien de gauche lancé par Émile Roche, qui publiera Georges Valois, Daniel-Rops, Marcel Déat, Jacques Chabannes, Drieu la Rochelle, Emmanuel Berl et Georges Potut.

Son premier livre, *L'économie dirigée*, paru en 1928 à la Librairie Valois, défend les vertus du dirigisme contre le capitalisme libéral, proclame la nécessité de la protection syndicale et lance une formule aussi lapidaire qu'optimiste : « Au XIX<sup>e</sup> siècle, le travail a été la vache à lait du capital, au XX<sup>e</sup>, le capital sera la vache à lait du travail. » Il est suivi, deux ans plus tard, d'un essai intitulé *Vers les États-Unis d'Europe*, plaidoyer pour une Europe politique fédérale : « On ne peut restaurer l'État qu'en faisant l'Europe ! » En 1930, Jouvenel publie aussi un roman, *L'homme rêvé*, puis une vie de Zola en 1931 et un livre sur *La crise du capitalisme américain* en 1933.

Le jeune homme, à cette époque, se cherche encore. Ayant étudié le calcul des probabilités, il est très tôt fasciné par la logique et par les statistiques. Dès la fin des années 1920, il demande au gouvernement de se doter d'un outil statistique sérieux pour appréhender la question du chômage. En décembre 1929, dans une réflexion sur l'armée française, il critique la ligne Maginot et se prononce pour une armée mobile, ce qui est assez bien vu.

En 1930, il devient délégué aux relations politiques de la Ligue France-Europe fondée par Gaston Riou, qui soutient la Société des Nations et milite pour un « nationalisme européen » en même temps que pour un rapprochement des jeunesses française et allemande.

Au lendemain des émeutes de février 1934, déçu, comme beaucoup d'autres membres de sa génération, par l'immobilisme des partis politiques traditionnels, il démissionne du parti radical et lance avec Pierre Andreu et Sammy Béracha l'hebdomadaire *La Lutte des jeunes*, qui fustige la « corruption du régime » et appelle à l'avènement d'un « État nouveau dégagé du parlementarisme et du capitalisme ». Vaste programme auquel souscriront notamment Gaston Bergery, Jean Prévost et Pierre Drieu la Rochelle. Mais le journal disparaît dès juillet 1934. Pour mieux contribuer au rapprochement franco-allemand, Jouvenel fonde le « Cercle du grand pavois » et se lie d'amitié avec Otto Abetz, alors animateur du Comité France-Allemagne, dont il devient le principal correspondant français. Tous deux participeront, avec Jean Luchaire, à la mise sur pied du Comité d'entente de la jeunesse pour le rapprochement franco-allemand et aux

réunions du célèbre Cercle du Sohlberg.

Jouvenel se situe alors dans le milieu des « non-conformistes des années 1930 », qui sont un peu l'épine dorsale de ces « jeunes relèves » (ou « jeunes équipes ») de l'entre-deux-guerres qui, fascinées par le pouvoir des « experts » et les vertus du « planisme », cherchent à renouveler le discours politique en appelant à dépasser les clivages du moment. Un milieu que connaît bien l'historien Olivier Dard, qui a fait paraître il y a quelques années une grande biographie de Jouvenel, qu'on peut considérer comme définitive (*Bertrand de Jouvenel*, Perrin, 2008).

Jouvenel, qui a déjà interviewé Churchill et Mussolini, est reçu par Hitler à Berlin le 21 février 1936, en présence d'Otto Abetz. L'entretien, publié le 29 février dans *Paris-Midi*, lui sera beaucoup reproché par la suite.

Déçu par le Front populaire, Jouvenel rejoint la même année le Parti populaire français (PPF) que vient de fonder le fougueux Jacques Doriot, et devient même en juillet 1937 rédacteur en chef du journal du mouvement, *L'Émancipation nationale*. Il appelle alors à l'avènement d'une « révolution fasciste ». Le fascisme, qu'il assimile à la jeunesse, lui apparaît comme une sorte de nouvelle religion politique. La lecture de son *Réveil de l'Europe* montre qu'il se sent surtout proche des positions de la gauche fasciste (« *sinistra fascista* ») italienne. Mais lorsqu'en 1938 Doriot approuve les accords de Munich, il quitte le bureau politique du PPF, en même temps qu'Alfred Fabre-Luce, Paul Marion, Victor Arrighi et Pierre Pucheu. Lui qui, dès 1933, avait dénoncé le « traitement médiéval » infligé aux Juifs en Allemagne, puis émis le vœu que « les différents socialismes nationaux ne tournent point en socialismes nationalistes », démissionne aussi du Comité France-Allemagne.

En juin 1940, il observe : « Ce que Hitler a déchaîné contre nous, c'est une guerre civile européenne, une guerre de classe et une guerre de religion. »

Sous l'Occupation, plus « électron libre » que jamais, il adopte des positions difficiles à situer. Retiré dans une maison familiale proche d'Argentat, en Corrèze, où il retrouve Emmanuel Berl et André Malraux, il défend Pétain après le renvoi de Pierre Laval, mais s'affirme anticollaborationniste, ce qui explique que ses relations avec Drieu se distendent. Dans son *Journal*, dès mai 1940, ce dernier stigmatise le caractère « brouillon et bavard » de ce « médiocre », « bâtard de journaliste et de mondain », « enfant gâté du régime, fils d'une Juive et d'un ministre radical » !

Il continue aussi à publier : *Après la défaite* en 1941, *Napoléon et l'économie dirigée* en 1942, ouvrages qui jouissent d'une certaine faveur dans les services

de propagande allemands. Mais en même temps, en liaison avec le général Navarre, il travaille pour le Deuxième Bureau, dont il est depuis octobre 1938 l'un des « honorables correspondants ». Les services de renseignement le chargent notamment de surveiller les milieux de la Collaboration et les activités de l'ambassade allemande, ce qui lui est d'autant plus facile que c'est son ami Otto Abetz qui occupe le poste. Plusieurs de ses chefs, comme le général Revers et le colonel Paillole, témoigneront en sa faveur à la Libération. À partir de novembre 1942, il entretient aussi des contacts avec la Résistance et les maquis de Corrèze.

S'estimant menacé d'arrestation par la Gestapo, il gagne la Suisse muni de faux papiers en septembre 1943, accompagné d'Hélène Duseigneur, fille d'un général suspecté d'avoir été cagoulard, qui deviendra sa deuxième épouse (au début des années 1930, il s'était brièvement marié avec Martha Gellhorn). Elle mourra en 1974, après lui avoir donné trois enfants.

Jouvenel restera trois ans en Suisse, dans le canton de Neuchâtel, où il se consacrera pour l'essentiel à l'écriture. En France, où il a été inscrit quelque temps sur la liste noire du Comité national des écrivains (CNE) en raison des livres qu'il a fait paraître sous l'Occupation, il fait alors figure de « pestiféré ». À cette date, l'ex-« Jeune Turc » a pourtant bien changé. Il s'est mué en libéral conservateur. Et c'est par l'intermédiaire des pays anglo-saxons qu'il va parvenir à contourner l'ostracisme dont il fait l'objet. Passés inaperçus en France, ses deux principaux livres de théorie politique, *Du pouvoir* (1945) et surtout *De la souveraineté* (1947), retiennent en effet l'attention des Américains. Il restera d'ailleurs longtemps plus apprécié outre-Atlantique que dans son propre pays.

En 1947, aux côtés de Friedrich Hayek et Jacques Rueff, il figure parmi les fondateurs de la Société du Mont-Pèlerin, qui jette alors les bases d'un renouveau de la pensée libérale. Il s'en éloignera à la fin des années 1950, en même temps que Raymond Aron, lors d'une querelle interne opposant les libertariens, dont il ne fait pas partie, aux tenants du libéralisme social.

Parallèlement, dès son retour en France, il fréquente aussi les milieux fédéralistes, notamment la Fédération d'André Voisin, où il voisine avec Robert Aron, Daniel-Rops, Thierry Maulnier, Gustave Thibon, Louis Salleron et autres disciples du « fédéralisme intégral », c'est-à-dire d'une construction de l'Europe à partir de la base, conformément au principe de subsidiarité.

Son livre sur le pouvoir est une étude de la croissance du pouvoir, assortie d'un plaidoyer, assez classique depuis Montesquieu, en faveur d'une limitation de la puissance étatique – le « Minotaure » – par des contre-pouvoirs appuyés

sur le droit. L'ouvrage se présente comme un vaste panorama historique, dans lequel Jouvenel observe la façon dont le pouvoir centralisé n'a cessé, singulièrement depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, de s'étendre aux dépens de la « société civile ». Un thème familier à la pensée libérale, que Jouvenel aborde cependant d'une façon originale, en récusant la philosophie des Lumières et en réhabilitant le Moyen Âge, qui lui apparaît comme l'époque où le pouvoir était encore capable de se limiter lui-même. L'ordre hiérarchique féodal, fondé sur la coutume populaire, explique-t-il, ne faisait pas du roi un souverain absolu, mais le consacrait plutôt comme le premier parmi ses pairs. C'est bien plutôt l'ère moderne qui a ouvert la voie de l'absolutisme et de l'arbitraire grâce à un constant développement des moyens de coercition.

« L'État moderne, écrit-il, n'est autre chose que le roi des derniers siècles, qui continue triomphalement son labeur acharné, étouffant toutes les libertés locales, nivelant sans relâche, et uniformisant. » Idée empruntée à Tocqueville, pour qui la Révolution française, loin de mettre un terme à l'absolutisme, l'a seulement transféré du roi à la nation. D'où le pessimisme affiché par Jouvenel, d'autant que son livre contient aussi une critique hautement affirmée de la notion de souveraineté populaire. Comme Tocqueville, Jouvenel assure que la souveraineté monarchique et la souveraineté populaire, loin de s'opposer, « confèrent le même droit despotique aux détenteurs effectifs du pouvoir ».

*De la souveraineté*, considéré par les Américains comme son plus grand livre, s'interroge surtout sur la notion politique de bien commun. Jouvenel, qui s'affiche ici disciple d'Aristote (l'homme n'est pas un être égoïste mais un animal social et politique, le bien commun ne saurait se réduire à la simple addition des intérêts individuels), cherche en fait à répondre à cette question : à quel type d'excellence les démocraties libérales peuvent-elles prétendre ? Sa réponse est que les démocraties libérales doivent s'attacher à établir l'« amitié sociale », soit un bien commun qui reste compatible avec l'esprit de la modernité.

Les deux livres, rédigés de manière un peu pointilliste, ne sont guère ceux d'un historien. Dans le *New York Times*, l'historien Trevor-Roper y verra même un « fatras », allant jusqu'à décrire leur auteur comme un autodidacte laborieux « qui n'a pas appris à penser ».

À partir des années 1950, Bertrand de Jouvenel est constamment invité dans le monde anglo-saxon, où il ne tarde pas à bénéficier de nombreux appuis politiques, universitaires et financiers. Il enseignera notamment aux universités de Yale et de Berkeley. Il se présente alors comme un libéral modéré, très

anticommuniste et d'un atlantisme appuyé. Pierre Manent le décrira, non sans raison, comme un représentant du « libéralisme triste », c'est-à-dire comme un homme qui, à l'instar de Tocqueville, en tient pour la démocratie libérale, tout en étant conscient des faiblesses intrinsèques des sociétés exclusivement commerciales, qui suscitent chez lui une inquiétude mélancolique.

Très vite, il se passionne aussi pour la prospective. Dans *L'art de la conjecture*, il s'interroge sur le changement et la durée, montrant l'erreur qu'il y a à imaginer l'avenir comme un simple prolongement des tendances du moment. En réalité, il y a toutes les chances pour que demain diffère d'aujourd'hui d'une manière très différente de celle dont aujourd'hui diffère d'hier. Toute la question est de savoir si l'on s'oriente vers un « futur dominable », qui resterait au service de l'homme, ou un « futur dominant », qui ne serait que l'autre nom de la fatalité. À cette question, on ne peut répondre qu'en envisageant les futurs possibles, la difficulté consistant ensuite à leur attribuer un coefficient de probabilité.

C'est à cette fin qu'en 1964, Bertrand de Jouvenel crée le groupe Futuribles. De ce terme, emprunté à un jésuite du XVII<sup>e</sup> siècle, le théologien espagnol Molina, il faut retenir l'importance du pluriel : il y a toujours une pluralité de futurs possibles. Futuribles et sa revue du même nom obtiennent des subventions de la fondation Ford et s'installent dans un hôtel particulier de la rue des Saints-Pères, qu'occupera plus tard Bernard Tapie. Le groupe, qui forme aujourd'hui un réseau de 350 correspondants implantés dans 70 pays, sous la direction de Hugues de Jouvenel, retient très vite l'attention de nombre de hauts fonctionnaires, d'industriels et de dirigeants patronaux.

Durant les Trente Glorieuses, on retrouve Jouvenel à la Commission des comptes de la nation, où il attire l'attention sur l'importance des coûts non marchands, dits aussi « déséconomies externes » ou « externalités négatives ». Il n'est pas normal, dit-il par exemple, qu'on ne comptabilise pas l'oxygène dans le produit intérieur brut ! En outre, ajoute-t-il, le PIB n'est pas le bonheur national brut. La preuve en est qu'il comptabilise positivement toutes sortes de catastrophes et de pollutions au seul motif que les activités économiques qu'elles engendrent contribuent à l'amélioration des indices. Jouvenel conteste par là la surestimation de la « vision monétaire », qui « ne permet de voir les choses qu'à partir du moment où elles entrent dans le système des relations humaines comme marchandises ». Couper un arbre, est-ce enrichir la nation ou l'appauvrir ? Autre manière de dire que l'économie ne sera jamais une fin en soi.

Les ressources naturelles ont longtemps été considérées comme inépuisables

et gratuites. Bertrand de Jouvenel est l'un des premiers à réaliser qu'elles ne sont ni l'un ni l'autre. Constatant que « les dégradations du capital naturel n'apparaissent nulle part dans la comptabilité nationale », et que « cette omission conduit à une falsification inconsciente de la réalité », il propose que l'on distingue entre la « valeur positive » et la « valeur négative » de la production.

Il s'impose ainsi comme l'un des précurseurs de l'« écologie politique », expression qu'il est d'ailleurs l'un des premiers à employer. Dès 1957, dans une conférence prononcée à Tokyo, il prône en effet le « passage nécessaire de l'économie politique à l'écologie politique », celle-ci se définissant comme le discours politique qui s'appuie sur les données de la science écologique pour évaluer, réduire ou supprimer les effets négatifs de la production industrielle sur les écosystèmes naturels. Jouvenel appelle à un changement de comportement envers la nature afin d'éviter la « destruction des conditions de la vie humaine », changement dont il dira en 1965 que « nos manières de penser les plus modernes ne nous y portent pas ». « Je me suis parfois demandé, ajoutera-t-il en 1967, si, pour redresser les erreurs dans lesquelles nous jette notre manière de penser, nous ne devrions pas rendre aux rivières le statut de personnes qui était le leur aux époques païennes. » Et de prédire qu'« en toute hypothèse, les services publics futurs auront de plus en plus pour but l'élimination des inconvénients causés par l'économie moderne ».

De telles vues, résumées dans un recueil publié en 1968, *Arcadie. Essais sur le mieux-vivre*, sont alors assez prophétiques. Jouvenel ne suit cependant pas les conclusions de l'équipe Meadows du Club de Rome, publiées en France en 1972 sous le titre *Halte à la croissance !* L'optique dans laquelle il se situe est plutôt celle du « développement durable », fondée sur l'idée qu'il est possible de concilier « croissance disciplinée » et respect de l'environnement. Une idée qui sera plus tard violemment critiquée par Serge Latouche.

Avec sa barbe blanche, ses yeux rêveurs, le pionnier de la prospective a désormais ses entrées partout. Cécile Romane évoque « le séducteur, le professeur à Sciences-Po, l'amoureux des arbres, le visionnaire intuitif, le lettré qui parle latin, le boxeur amateur au nez droit, le mondain invité à un bal à la cour d'Angleterre, le causeur spirituel et gai, qui peigne parfois sa barbe en public et porte des chandails troués aux coudes ». « Ondoyant Narcisse », dit de lui Jean-François Revel.

Certains rappellent quand même ce qu'il appelle lui-même ses « faux pas ». Accusé par l'historien israélien Zeev Sternhell, qui le compare à Oswald Mosley, d'avoir été l'un des inspirateurs du fascisme français, Jouvenel porte

plainte. Le procès s'ouvre le 17 octobre 1983 devant la 17<sup>e</sup> Chambre du Tribunal correctionnel de Paris. L'épisode est resté dans les mémoires, car c'est au sortir du Palais de Justice, après être venu témoigner en sa faveur, que son ami Raymond Aron décède d'une crise cardiaque en pleine rue. Sternhell sera condamné pour diffamation au paiement du franc symbolique.

Bertrand de Jouvenel meurt le 1<sup>er</sup> mars 1987, après avoir publié un recueil de souvenirs intitulé *Un voyageur dans le siècle*. Et avoir étonné certains de ses amis en votant pour François Mitterrand en 1974 comme en 1981.

Olivier Dard, qui a pu consulter ses carnets inédits (plus de 250 cahiers d'écolier rédigés à partir de 1943), écrit que l'image de Jouvenel est aujourd'hui « brouillée à force de représentations », et que « ce qui compte avant tout chez lui, c'est le penseur ». Mais cet homme qui se reconnaissait lui-même une « certaine indiscipline » (« la force de caractère n'a jamais été mon don »), et dont le manque de charisme et l'instabilité psychologique ont été maintes fois soulignés, eut-il vraiment une pensée personnelle ?

Le fait qu'il ait, au cours de sa vie, comme le dit aussi Olivier Dard, « frayé, à l'exception du parti communiste et du gaullisme, avec toutes les familles politiques françaises » ne relève nullement chez lui de l'opportunisme. Mais Jouvenel a surtout fréquenté ces familles en touriste, mû avant tout par la curiosité intellectuelle, tout engagement de sa part étant suivi d'un retrait. C'est en modéré qu'il a fréquenté les extrêmes, pourrait-on dire ! Hostile à toute forme d'originalité, il est aussi souvent resté flou. Il a été attiré par le fascisme, mais s'en est écarté rapidement. Il s'est prononcé pour une économie administrée, mais tempérée par le marché. Il a contribué à fonder l'écologie, mais sans remettre en cause le principe de la croissance.

Plus qu'un penseur, Bertrand de Jouvenel a été un « passeur », dont l'itinéraire transversal jette la lumière sur tout un panneau méconnu de l'histoire intellectuelle française. Emmanuel Berl, Jean Luchaire, Gaston Bergery, Paul Marion, Alfred Fabre-Luce, Achille Dauphin-Meunier, Pierre Dominique furent quelques-unes des figures marquantes de cet univers méconnu dont il fut le baromètre ou le révélateur.

# KONRAD LORENZ

## (1903-1989)

### L'homme est par nature un être de culture

Il a sans doute été l'un des savants les plus populaires de son temps – ce qui ne l'a d'ailleurs jamais mis à l'abri des critiques ! L'un de ses premiers livres ayant été traduit sous le titre *Il parlait avec les mammifères, les oiseaux et les poissons*, Konrad Lorenz avait tout pour plaire aux enfants, mais aussi aux adultes, qui se le représentaient toujours suivi par une nichée d'oies sauvages ou plongé dans une conversation avec des choucas. Mais ce sont ses pairs de la communauté scientifique qui ont fait attribuer le Prix Nobel à ce grand biologiste et zoologiste autrichien mort il y a déjà plus de vingt-cinq ans.

Konrad Lorenz est né le 7 novembre 1903 à Altenberg, en Autriche. Son père, Adolf Lorenz, chirurgien et orthopédiste, fut l'ami personnel de l'empereur François-Joseph. Dès la petite enfance, le jeune Konrad se passionne pour le monde animal. La lecture des romans de Selma Lagerlöf (*Le merveilleux voyage de Nils Holgersson à travers la Suède*) l'enthousiasme. Il rêve de posséder une oie sauvage... à défaut de pouvoir en être une ! Il se passionne aussi pour la théorie de l'évolution. La fille de ses voisins, son amie Margarethe (Gretl) Gebhardt, partage ses goûts. Devenue gynécologue, elle finira par l'épouser en 1927, l'année même où il publiera, dans le journal d'ornithologie de Leipzig, sa première étude scientifique.

En 1922, son père l'envoie étudier la médecine à l'université Columbia de New York. Il y fait la connaissance de Thomas Hunt Morgan, l'un des pères de la génétique moderne. À son retour en Allemagne, il suit à l'université de Königsberg les cours de Ferdinand Hochstetter, célèbre anatomiste qui lui apprend à reconstruire l'arbre généalogique des espèces à partir de leurs similarités et de leurs différences anatomiques. En 1927, il crée sa première colonie d'animaux. Ayant horreur de la domestication, il étudie les animaux dans leur milieu naturel, en vivant au milieu d'eux. En 1929, il est docteur en médecine. Six ans plus tard, après avoir soutenu à Munich une thèse de doctorat sur le vol des oiseaux, il se tourne définitivement vers l'étude comparée des comportements animaux.

Il commence, âgé de trente-quatre ans, par enseigner la psychologie animale et l'anatomie comparée à l'Institut d'anatomie de Vienne. En 1936, à l'occasion d'un colloque à La Haye, il fait la connaissance du Hollandais Nikolaas Tinbergen, qui travaille sur les mêmes sujets que lui. En 1939, il devient professeur de psychologie à l'université de Königsberg, où il se voit confier la chaire d'Emmanuel Kant. C'est alors qu'il développe les théories qui le feront connaître après la guerre dans le monde entier.

Ses premières recherches consistent à appliquer les méthodes de l'anatomie comparative à l'étude des comportements animaux. Chaque espèce, constate-t-il, développe une gamme de comportements stables, quasiment invariables, qui lui est propre. Ces formes de comportement, acquises au cours de l'évolution, peuvent se classer en quatre catégories : la dimension de causalité immédiate (réaction à un stimulus), la dimension ontogénétique (le comportement inné, préprogrammé), la dimension phylogénétique (les différences et les similarités entre les espèces), la dimension adaptative (les facteurs extérieurs ayant généré un comportement). Ainsi naît une nouvelle discipline, l'éthologie, qui se définit comme l'étude expérimentale des bases biologiques du comportement animal et humain. En montrant le caractère inné d'un grand nombre de comportements, l'éthologie permet à la psychologie scientifique de faire sa jonction avec la théorie de l'évolution.

Lorenz réhabilite avec force la notion d'instinct, terme qu'on jugeait avant lui souvent trop flou ou caractéristique d'une philosophie « vitaliste » (Hans Driesch) scientifiquement discréditée. Il s'inspire pour ce faire de la théorie des instincts développée en 1935 par Erich von Holst à partir d'une série de travaux sur le système nerveux central.

La plupart des comportements innés sont des comportements instinctifs, c'est-à-dire des suites d'attitudes ou de mouvements stéréotypés caractéristiques qui, une fois déclenchés par un stimulus quelconque (visuel, tactile, sonore, odorifère, etc.), s'exécutent jusqu'à la fin, même si en cours de route ils ont perdu toute utilité. Leur caractère inné est établi par le fait que ces séquences de mouvements coordonnés sont identiques chez tous les représentants de l'espèce, qu'elles ne sont modifiées par aucune forme d'apprentissage et, surtout, qu'elles varient en forme et en diversité en fonction de la distance génétique séparant les groupes ou les espèces chez lesquels on peut les observer (c'est ce qu'on appelle la phylogenèse des comportements).

Une autre preuve du caractère inné des mouvements instinctifs est qu'ils se produisent parfois en l'absence de tout stimulus. C'est ce que Lorenz appelle les

« réactions à vide ». Un oiseau, par exemple, peut très bien accomplir tous les gestes de la chasse aux insectes alors qu'il n'y a aucun insecte près de lui et qu'il n'a jamais été témoin d'un comportement semblable chez un autre oiseau. Autre exemple : les mouches mutantes nées sans ailes exécutent les mêmes mouvements de nettoyage des ailes que leurs congénères normalement constitués. De même, un chat tente d'enterrer ses excréments en grattant par terre même s'il a toujours vécu dans un appartement, où il ne peut gratter que le parquet ou le carreau.

Il en va de même de nombre de mimiques faciales ou gestuelles. Les enfants aveugles de naissance expriment leurs émotions par les mêmes expressions du visage que les autres membres de l'espèce humaine, qu'ils n'ont jamais eu l'occasion de voir.

Lorenz ne rejette évidemment pas l'idée d'apprentissage. Mais il souligne qu'aucun apprentissage n'est possible s'il n'existe pas des mécanismes génétiquement déterminés qui permettent d'apprendre. Un animal, en d'autres termes, ne peut apprendre que ce pour quoi son système nerveux est conçu, ce que les béhaviouristes (qui n'y voient qu'une machine à réflexes) se sont toujours refusés à admettre. Chez l'homme, par exemple, la langue n'a rien de génétique, mais la faculté d'apprendre une langue dépend de ses capacités innées. L'acquis opère donc toujours à partir d'un donné. C'est également la conclusion à laquelle aboutira le linguiste Noam Chomsky.

C'est une grande erreur, écrit Lorenz, d'opposer l'inné et l'acquis comme des réalités contradictoires, à la façon d'un jeu à somme nulle où tout ce qui est gagné par l'un est automatiquement perdu par l'autre. L'inné et l'acquis se combinent en permanence, si bien qu'aucune de ces deux notions ne peut être conçue indépendamment de l'autre.

Le phénomène de l'« empreinte » (*imprinting*), que Lorenz a été le premier à décrire en 1935, à partir des travaux sur les oiseaux du zoologiste Oskar Heinroth (*Die Vögel Mitteleuropas*), et en observant surtout les oies cendrées et les canards, montre bien la façon dont se combinent l'inné et l'acquis. Dès les premières semaines de son existence, un instinct pousse le petit animal à s'identifier au premier être vivant qu'il rencontre, à rechercher sa présence et à le suivre constamment. Le plus souvent, il s'agit de sa mère, mais il peut aussi bien s'agir d'un être humain. Konrad Lorenz a pu ainsi se faire suivre pendant des mois par une nichée d'oies sauvages qu'il avait élevées dès la naissance. C'est la nature (l'inné), explique-t-il, qui dit au petit animal qu'il doit s'attacher à quelqu'un, mais c'est la culture (l'acquis) qui lui dit qui il doit suivre.

Ces travaux sur l'empreinte ont par la suite donné naissance à d'innombrables études consacrées à la notion d'attachement (maternel, entre conjoints, entre membres d'un groupe, etc.), notion complètement distincte de celle d'amour ou de lien sexuel, qui, depuis le début des années 1970, s'est pleinement intégrée dans le champ de la psychologie humaine, d'autant qu'on a pu en identifier récemment les bases neurobiologiques.

Tous ces acquis n'ont pas été admis sans peine. En mettant l'accent sur la part innée des comportements animaux et humains, Lorenz ne réfute pas seulement l'opinion exprimée au XVII<sup>e</sup> siècle par Descartes, qui faisait de l'animal une machine dépourvue d'émotions, ou la conception métaphysique idéaliste qui isole l'homme du reste du vivant. Il heurte aussi de plein fouet la croyance de la philosophie des Lumières en une toute-puissance du milieu qui s'exercerait, à partir de la naissance, sur un organisme considéré comme une cire vierge ou une table rase. Il contredit enfin les élèves de Pavlov et les tenants du béhaviourisme américain (J.B. Watson, Burrhus F. Skinner), selon qui tous les comportements peuvent être obtenus par une combinaison de récompenses et de punitions, l'être humain pouvant être ainsi construit intégralement de l'extérieur comme un assemblage de réflexes conditionnés.

Mobilisé à l'automne 1941 comme médecin psychiatre auprès des soldats allemands souffrant de traumatisme, Konrad Lorenz est fait prisonnier dès l'année suivante par l'Armée rouge aux environs de Witebsk. Il sera déporté en Arménie soviétique jusqu'en 1948. « C'est à cette occasion, dira-t-il plus tard, que j'ai pu observer le parallélisme frappant entre les effets psychologiques de l'éducation marxiste et de l'éducation nazie. J'ai alors commencé à comprendre la nature de l'endoctrinement. »

À son retour en Autriche, en février 1948, il devient le successeur de Karl von Frisch à l'université de Graz. À partir de 1949, il dirige l'Institut d'éthologie comparée d'Altenberg, puis à partir de 1961, à Seewiesen, l'Institut Max Planck de physiologie du comportement. C'est également à cette époque que ses thèses, exposées dans de nombreux livres, commencent à toucher un vaste public. Sa barbiche et ses cheveux blancs contribuent bien sûr à populariser le personnage !

En 1963, Konrad Lorenz publie un livre qui lui vaut une renommée mondiale. Traduit en France sous le titre fautif de *L'agression* (car il porte en réalité sur l'agressivité, ce qui n'est pas la même chose), il y montre le caractère inné des pulsions agressives, tout en soulignant l'importance des rituels, qu'il interprète comme la forme adaptative qu'une culture impose à ses membres pour leur permettre de canaliser ou de sublimer certaines de ces pulsions et d'en

limiter les effets.

Chez l'animal, le comportement agressif répond à trois nécessités : assurer la répartition des individus d'une même espèce sur tout l'espace disponible (il existe un lien très fort entre l'agressivité et l'attachement au territoire : la combativité d'un animal atteint son maximum à l'endroit qui lui est le plus familier), opérer la sélection entre rivaux, notamment dans le domaine sexuel (l'affrontement entre les mâles permet aux plus vigoureux de se reproduire plus que les autres, et donc aux caractères portés par leurs gènes d'être mieux représentés à la génération suivante), faire face à un danger et assurer la défense de la progéniture (l'agressivité est ici directement associée à son contraire : Lorenz montre que les espèces où les parents portent à leurs petits une attention privilégiée sont aussi celles dont l'agressivité est la plus développée).

L'agressivité intraspécifique existe chez de nombreuses espèces animales. Mais elle a ceci de remarquable qu'elle ne vise jamais à l'extermination des congénères. C'est ce qui distingue la guerre, telle qu'elle est pratiquée par les humains, des comportements prédateurs qui sont, chez les autres animaux, non seulement destinés à se nourrir, mais (à quelques exceptions près) essentiellement dirigés vers les autres espèces. La nature est violente, mais elle ignore la guerre de tous contre tous : on ne verra jamais un tigre se battre contre un python ou un crocodile, tout simplement parce qu'ils ne sont pas en concurrence pour leurs intérêts vitaux respectifs. La prédation, en outre, n'est pas à proprement parler un combat. C'est seulement chez l'homme que l'agression intraspécifique s'est généralisée.

Au cours de l'évolution, différents rituels d'inhibition de l'agressivité ont été acquis. Ils sont fondamentaux dans la vie des espèces, qu'elles soient animales ou humaines. Lorenz montre ainsi que l'oie sauvage, son animal préféré, peut tomber en dépression si l'on modifie une seule de ses habitudes instinctives, si insignifiante qu'elle soit en apparence. Chez l'homme, les rites (de table, de vie amoureuse, d'appartenance, de conversation, de politesse, etc.) aident également à vivre. Sans les repères qu'ils confèrent aux individus et aux groupes, ceux-ci sont spirituellement et socialement déracinés. Le drame de l'espèce humaine, ajoute Lorenz, est que sa technologie meurtrière est toujours en avance sur ses habitudes morales, ce qui rend inopérants nombre de ces rituels : « L'homme qui appuie sur un bouton est complètement protégé des conséquences perceptives de son acte. » En cela réside le risque de son autodestruction.

Lorenz montre ainsi le caractère ambigu de l'agressivité : destructrice dans bien des cas, elle est aussi indispensable à la survie et à bon nombre d'activités

créatrices : « Avec l'élimination de l'agressivité se perdrait beaucoup de l'élan avec lequel on s'attaque à une tâche ou un problème. » Chez de nombreuses espèces animales, les parades nuptiales et les rites d'accouplement sont d'ailleurs des variations du comportement agressif. L'agressivité a en fait besoin d'un exutoire. Autant il serait utopique de vouloir la faire disparaître, autant il est nécessaire de la canaliser ou de la réorienter vers des substituts positifs ou des causes non meurtrières (c'est le phénomène de la *catharsis*). On aurait tort, en tout cas, d'en faire le synonyme du « mal » : « Stigmatiser un mal, c'est s'autoriser d'emblée à prendre des mesures pour l'anéantir ; là est la racine de toutes les formes de guerres religieuses. » Nier la réalité de la pulsion agressive, c'est se condamner à la voir se déchaîner de la façon la plus atroce.

Le 11 octobre 1973, c'est la consécration : conjointement avec l'Allemand Karl von Frisch et le Néerlandais Nikolaas Tinbergen, Konrad Lorenz reçoit le Prix Nobel de physiologie et de médecine pour ses travaux sur les comportements. Aucun chercheur spécialiste du comportement ne recevra cette distinction après lui.

Mais l'attribution du Prix Nobel donne aussi à ses adversaires l'occasion de se déchaîner contre lui. Leon Rosenberg et Ashley Montagu, notamment, exhument un article de lui, paru en 1940 dans la *Zeitschrift für angewandte Psychologie und Charakterkunde*, pour démontrer son « adhésion au nazisme ». L'article en question, sur « Les désordres causés par la domestication du comportement spécifique à l'espèce », porte en réalité sur le fait que l'affaiblissement de la pression sélective dans les sociétés humaines, occidentales en particulier, aboutit à une forme d'« autodomestication » de l'homme qui peut lui être fatale. Loin de souscrire à l'idéologie nazie, Lorenz y souligne que cette menace est beaucoup plus dangereuse que n'importe quel prétendu mélange de races.

Se faisant moraliste à la fin de sa vie, Konrad Lorenz, dans *Les huit péchés capitaux de notre civilisation* (1971), revient d'ailleurs sur cette idée d'une « autodomestication » de l'homme, qui est à la base de sa théorie de la « dégénérescence ». Comparant les animaux sauvages et les animaux domestiqués, Lorenz remarque chez les seconds des caractéristiques que l'on retrouve dans les sociétés humaines modernes : une tendance à l'obésité, des problèmes de régulation de la sexualité aboutissant souvent à une hypersexualisation, une régression infantile des individus, les adultes se comportant de plus en plus comme des individus immatures et narcissiques. N'étant plus contrainte par l'environnement sauvage, conclut-il, l'espèce

humaine s'est progressivement autodomestiquée par des procédés de sélection (ou de contre-sélection) artificiels. Les pulsions élémentaires ne sont plus canalisées, et l'idéal d'« émancipation » se traduit trop souvent par une régression pure et simple aux instincts primaires.

Lorenz met aussi en garde contre d'autres dangers : les armes atomiques, la dévastation de l'environnement, le surpeuplement démographique, la dégradation génétique, la « contagion de l'endoctrinement » et ce qu'il appelle la « tiédeur mortelle », expression qui désigne chez lui l'hypersensibilité croissante au déplaisir, le refus de toute contrariété, dont l'effet paradoxal est que la capacité de plaisir va s'émoissant. « Dans un lointain passé, remarque-t-il, les sages de l'humanité avaient déjà reconnu fort justement qu'il n'était pas bon pour l'homme de parvenir trop bien à satisfaire son aspiration instinctive à atteindre au plaisir et à se soustraire à la peine. » Trop facilement atteint, le plaisir se banalise, exigeant une surenchère permanente. Convaincu qu'il a le droit de voir satisfaits tous ses désirs, l'individu n'est lui-même jamais pleinement heureux puisqu'un désir satisfait en fait aussitôt naître un autre.

Ayant mis en lumière l'importance des bases innées du comportement, Konrad Lorenz, contrairement à nombre de ses collègues anglo-saxons, se garde toutefois de tomber dans le réductionnisme. Trop averti des problématiques philosophiques pour céder à la tentation du positivisme scientifique (il a été très marqué par l'école de l'anthropologie philosophique, de Max Scheler à Helmuth Plessner), il souligne avec force que certaines propriétés émergentes distinguent l'homme des autres vivants, à commencer par sa faculté d'agir sur les conditions sociales-historiques de son existence. « Si vous dites que l'homme est un animal, vous avez raison, mais si vous dites que l'homme n'est qu'un animal, vous avez tort », me dit-il un jour, avec un sourire malicieux, dans sa maison d'Altenberg, près de Vienne, où j'étais allé le visiter.

Chez l'homme, les instincts aussi sont présents, mais ils ne sont pas déterminés dans leur objet comme chez les animaux. Un animal sait d'instinct ce qu'il doit manger et ce qu'il doit éviter, ce qui n'est pas le cas de l'homme, alors qu'il éprouve le même besoin instinctif de se nourrir. Lorenz en conclut que l'homme peut s'adapter à beaucoup plus de situations différentes que la plupart des animaux, non parce qu'il n'a pas d'instincts, mais parce qu'il est un animal « inachevé », un être « de manque », « ouvert au monde » (*Weltoffen*). Alors que l'animal se voit entièrement dicter sa conduite par la sûreté de ses instincts, l'homme, spécialiste de la non-spécialisation, doit recourir à son libre-arbitre. Doté d'une « juvénilité persistante » (c'est ce qu'on appelle le phénomène de la

néoténie), il doit toujours faire des choix, et cette nécessité est le fondement même de sa liberté. Il doit ensuite transmettre ce qu'il a appris. « L'homme est par nature un être de culture », disait le philosophe Arnold Gehlen, l'un des auteurs que Lorenz cite le plus souvent.

Konrad Lorenz est mort dans sa ville natale le 27 février 1989. Un autre Autrichien, Irenäus Eibl-Eibesfeldt, s'est après lui consacré uniquement à l'éthologie humaine, après avoir été l'un de ses principaux collaborateurs. Les acquis de l'éthologie ont parallèlement été développés par ce qu'on appelle aujourd'hui la psychologie évolutionnaire. Le mouvement des sciences ne s'arrête jamais.

# ARTHUR KOESTLER

## (1905-1983)

### Contre le réductionnisme

Maurice Cranston, professeur de sciences politiques à la London School of Economics, écrivait en mars 1983 dans l'*American Spectator* : « S'il y a un auteur aujourd'hui vivant dont on peut être sûr qu'il sera encore lu d'ici un siècle, c'est bien Arthur Koestler. » Au moment même où paraissaient ces lignes, Arthur Koestler se donnait la mort dans son appartement de Montpelier Square, à Londres. Sa femme, Cynthia, avait volontairement choisi de partager son sort. C'était dans la nuit du 2 au 3 mars 1983.

En 1979, on avait posé à Koestler cette question : « Si l'on vous demandait de rédiger votre épitaphe, qu'écririez-vous ? » Il avait répondu : « Il a essayé de faire mieux. Il l'a trouvé insuffisant. »

Pierre Debray-Ritzen, qui fut l'un de ses proches amis, l'a décrit en ces termes : « Il était à la fois souriant et vigoureux, séduisant et dur. Il avait l'œil bleu saphir, tiré vers la tempe, légèrement asiatique et léonin. Ses pommettes étaient hautes, son nez aquilin sans être sémitique ; son ovale était doux, mais buriné. Toutefois, ses rides nombreuses ne donnaient pas l'impression de l'âge, car ses cheveux poivre et sel étaient abondants et bien lissés des deux côtés d'une raie latérale [...] Dans son sourire, qu'il exagérait parfois jusqu'à la grimace riieuse, il y avait de la malice, beaucoup de gentillesse, mais aussi une mystérieuse réserve. Il parlait d'abondance en cherchant le mot juste, s'arrêtait pour le trouver en baissant la tête, en mordillant ses lunettes ou en regardant haut et loin, la main levée près de son oreille, la cigarette suspendue » (*Arthur Koestler*, L'Herne, 1975).

Il était né dans une famille juive de Budapest, le 5 septembre 1905. Son grand-père venait de Russie, la lignée maternelle de Prague. Le nom d'origine était Köstler, qu'il devait transformer en Koestler parce que le tréma n'existait pas sur sa machine à écrire !

Au lendemain de la guerre de 1914-1918, la famille Köstler quitte la Hongrie, où le père, Henrik Köstler, représentait plusieurs sociétés de textile britanniques et allemandes, pour s'installer en Hongrie. Le jeune Arthur est fils

unique. C'est un garçon impulsif, enthousiaste, exalté – et aussi surdoué. En 1922, il entre à l'école Polytechnique de Vienne à l'âge de dix-sept ans. Mais il n'ira pas au bout de ses études. En octobre 1925, au cours d'une « nuit dostoïevskienne », il brûle son livret universitaire afin de convaincre un condisciple russe que l'homme est maître de son sort !

Fréquentant assidûment les milieux sionistes, où il est entré « un peu par hasard », il adhère très vite aux thèses de l'un des principaux représentants de la droite (sinon de l'extrême droite) du mouvement, Zeev Jabotinsky. En 1926, il part pour la Palestine. Expérience passionnante, qui lui inspirera deux romans parus beaucoup plus tard, *Croisade sans croix* (1943) et *La tour d'Ezra* (1947), mais aussi expérience décevante. Parti travailler dans un kibboutz, Koestler s'aperçoit que pour devenir paysan, il faudrait une vocation qui lui manque (« Il faut du talent pour faire pousser des tomates et je n'en avais pas »). Son enthousiasme retombe brutalement : « J'avais essayé d'embrasser l'absolu et c'était une faillite. » Il vend des limonades dans les rues d'Haïfa, dort la nuit sur les plages, vagabonde dans des oasis « ternes et misérables ». « Être juif, dira-t-il, c'est se trouver comme tout le monde, mais un peu plus... »

Dès 1927, Koestler est de retour en Europe. Que faire quand on est doué pour tout, mais qualifié pour rien ? Du journalisme, bien sûr. Dans l'Allemagne de Weimar, Koestler entre dans le groupe de presse Ullstein, qui l'envoie d'abord en Palestine, puis à Paris. Un brillant article sur les travaux de Louis de Broglie lui vaut la réputation d'un vulgarisateur de haut niveau, en même temps qu'un poste de directeur scientifique chez Ullstein. On est alors en 1930. L'année suivante, Koestler participe à une expédition polaire en zeppelin qui fait grand bruit. Sa renommée est faite. On le compare tantôt à Albert Londres, tantôt à H.G. Wells. Il n'a que vingt-six ans.

Dans une Europe secouée par les crises et les tensions, il est aussi saisi par la « névrose politique ». Sensible à l'« aspect actif, brave et chevaleresque du communisme », il se convainc que le bonheur « est affaire d'organisation sociale ». Le 31 décembre 1931, il adhère en secret au parti communiste allemand. Et comme d'habitude, il ne fait pas les choses à demi. Il s'affirme dogmatique, arrogant, stalinien au dernier degré. Au moins a-t-il l'impression d'apaiser son mal de vivre. « Je me jetais, dira-t-il, dans les activités de la cellule avec ardeur. Je vivais dans la cellule, avec la cellule, pour la cellule. Je n'étais plus seul ; j'avais trouvé la chaude camaraderie dont j'avais soif ; mon désir de m'intégrer à un corps élémentaire actif était satisfait. »

Après le kibboutz, le kolkhoze. Koestler, qui ambitionne de devenir

« tractoriste au pays des Soviets », émigre en Union soviétique en juillet 1932. Mais là encore, son enthousiasme est mis à l'épreuve, d'autant que les autorités locales le regardent rapidement comme un « franc-tireur ». Il conserve néanmoins la foi. « Je suis resté jusqu'à près de trente ans un adolescent, écrivait-il. Mais ce retard est dû, en partie, à son tour, à mes sept ans de parti communiste. »

En 1933, il quitte précipitamment la Russie et s'installe à Paris, où il fonde un comité de soutien aux victimes du nazisme – en fait une « antenne » de renseignement du Komintern, placée sous les ordres de Willi Münzenberg, alors chargé de la propagande communiste internationale pour l'Europe de l'Ouest. L'année suivante, il entame la rédaction d'un roman historique, *Spartacus*, qu'il n'achèvera que quatre ans plus tard. Sous sa plume, la révolte des esclaves contre Rome devient une anticipation de la « lutte finale », Spartacus un « Staline endormi » !

Septembre 1936. L'Espagne est en flammes. Chargé d'une mission de renseignements par Münzenberg, Koestler se fait nommer correspondant de guerre par le *News Chronicle* de Londres et le *Pester Lloyd* de Budapest, et part en reportage chez Franco. Manque de chance : reconnu par des journalistes allemands, il est obligé de prendre la fuite. Quelques mois plus tard, en février 1937, il est de retour en Espagne, côté républicain cette fois. Mais alors qu'il se trouve à Malaga, une imprudence provoque son arrestation au moment de la chute de la ville. Incarcéré à la prison de Séville, dans le quartier des condamnés à mort, il y restera trois mois avant d'être libéré, grâce aux efforts de sa première femme, Dorothy (dont il est alors déjà séparé), et à la suite d'une campagne de presse internationale (Anthony Eden, notamment, intervient en sa faveur). Au cours de sa détention, il écrit *Un testament espagnol*, sans doute le plus poignant de ses récits politiques. Lorsque l'ouvrage paraîtra, c'est George Orwell qui en fera la recension, dans *Time and Tide* de février 1938. Une longue amitié devait par la suite lier les deux hommes, qui se rencontrèrent pour la première fois au printemps 1941.

Mais l'aventure espagnole marque aussi, pour Koestler, un tournant d'une autre nature. Les sanglantes querelles entre le POUM et les communistes ont brisé l'image qu'il se faisait de l'Union soviétique. Les procès de Moscou vont achever de dissiper ses illusions. À son retour d'Espagne, Koestler apprend que Münzenberg est tombé en disgrâce, que son beau-frère et ses deux meilleurs amis soviétiques, Eva et Alex Weissberg, ont été « purgés ». Il quitte alors le parti communiste, et écrit un livre dont le retentissement va être phénoménal : *Le*

*zéro et l'infini*.

À travers le personnage de Roubatchov, Koestler, dans *Le zéro et l'infini*, démonte tout le système stalinien de la « théorie des aveux ». Il montre comment ce système, par une logique psychologique de l'enfermement (le *double bind*), permet d'extorquer aux « traîtres » des aveux volontaires concernant des crimes qu'ils n'ont pas commis, en les persuadant que, par ces aveux mêmes, ils serviront encore la cause du parti.

Arrêté en octobre 1939 par la police française comme « étranger suspect », l'écrivain est interné jusqu'en janvier 1940 au camp de concentration de Vernet, expérience qu'il évoquera dans *La lie de la terre* (1941). Libéré, puis à nouveau arrêté, évadé, il finit, après des aventures rocambolesques, par gagner l'Angleterre.

À la fin de la guerre, en 1945, le *Times* l'envoie en Palestine. Cette fois encore, le journalisme n'est qu'une couverture. Koestler vient en réalité participer aux activités de l'Irgoun qui, sous la direction de Menahem Begin, multiplie les attentats terroristes anti-anglais. On en retrouvera l'écho dans *La tour d'Ezra*, dont Arnold Mandel dira qu'il reste le « meilleur produit littéraire inspiré par la lutte sioniste ». Koestler n'est pourtant pas un sioniste très orthodoxe. Il milite pour la création de l'État d'Israël (dont il « couvre » les cérémonies de l'indépendance pour le compte du *Figaro*, du *Manchester Guardian* et du *New York Herald Tribune*), mais estime en même temps que celle-ci doit signifier la fin du peuple juif en Diaspora. Telle est la thèse qu'il expose dans son *Analyse d'un miracle* : soit la judéité s'identifie avec le fait national israélien, soit elle perd toute signification. Les Juifs qui veulent continuer à vivre en tant que Juifs doivent faire leur *alyah* vers Israël ; les autres doivent renoncer à être juifs. Dans la préface d'*Analyse d'un miracle*, Koestler écrit : « Aujourd'hui que l'État d'Israël est fermement établi, on est enfin libre de faire ce qu'on ne pouvait pas faire avant : lui souhaiter bonne chance et suivre sa propre route – sans restrictions mentales et sans être déchiré entre deux fidélités. » Pour sa part, Koestler a choisi : il n'ira pas vivre en Israël. En 1948, il devient citoyen britannique et déclare ne plus se reconnaître comme Juif.

Cette position, qu'il n'a jamais abandonnée, devait évidemment susciter des controverses passionnées. Celles-ci ont encore rebondi en 1976 après la publication de *La treizième tribu*, ouvrage dans lequel Koestler étudie l'histoire du royaume khazar, installé entre la Caspienne et la mer Noire, qui se serait en 740 converti massivement au judaïsme, et développe la thèse selon laquelle « la contribution khazare à la composition génétique des Juifs est substantielle et

peut-être bien dominante ». *Information juive* parlera, à son propos, de « conscience juive au degré zéro ».

Entre 1946 et 1952, Arthur Koestler séjourne entre les États-Unis et Fontainebleau. Il est alors au centre des polémiques sur le stalinisme. *Le zéro et l'infini* a connu un succès étonnant : plus de 400 000 exemplaires vendus en France en 1946. *Le yogi et le commissaire*, ouvrage qui lui fait suite, fait aussi grande impression. Mais les milieux staliniens se déchaînent. Comme Kravtchenko, qu'un procès retentissant oppose aux *Lettres françaises*, Koestler est traité de « vipère lubrique » et d'« hitléro-trotskyte » ! Dans un essai intitulé *Le traître et le prolétaire*, Jean Kanapa affirme que Koestler a été recruté par l'Intelligence Service dans les prisons franquistes. *L'Humanité* l'accuse de prodiguer des cours de formation paramilitaire à des commandos fascistes dans sa maison de Fontainebleau. Dans *Humanisme et terreur*, le philosophe Merleau-Ponty écrit que Koestler est un « mauvais marxiste » et que, dans *Le zéro et l'infini*, c'est le procureur qui a raison. Rupture également avec Jean-Paul Sartre, qui déclare qu'une dictature stalinienne en France menacerait moins les libertés qu'une « dictature gaulliste ». « On ne va tout de même pas se brouiller pour des raisons politiques ! », ironise Koestler, plutôt abasourdi. Réponse de Sartre : « Quand on a des opinions si différentes, on ne peut même pas voir un film ensemble » (rapporté par Simone de Beauvoir dans *La force des choses*).

Face au déferlement du fanatisme et de la haine, Koestler tient bon. Mais il réalise aussi qu'il est temps pour lui de prendre un nouveau départ. Établi à Londres à partir de 1950, il rédige son autobiographie, qui paraîtra en deux volumes (*La corde raide* en 1953, *Hiéroglyphes* en 1955). Après quoi, il décide de tirer un trait sur la politique : « Il y a des raisons pour chaque chose [...] Un écrivain ne doit pas se répéter. »

C'est alors un nouvel Arthur Koestler qui apparaît. Au cours de la première partie de sa vie, Koestler a fini par réaliser que « l'homme est une réalité », alors que « l'humanité n'est qu'une abstraction ». Mais qu'est-ce que l'homme ? Pour répondre à cette question, Koestler se tourne vers la psychologie, qui, à son tour, l'entraîne vers la neurobiologie, la génétique, l'histoire des idées, la théorie de l'évolution. « Cette psychologie, écrit-il, n'est pas tombée du ciel, elle est le produit de l'évolution. Impossible, donc, de comprendre comment l'homme est devenu ce qu'il est sans étudier le processus de l'évolution et la neuropsychologie du cerveau. » Après avoir voulu changer le monde, il s'agit maintenant de le comprendre.

De proche en proche, Koestler ambitionne bientôt de jeter les bases d'un

nouveau *Discours de la Méthode*. Il étudie les sciences, la philosophie, l'épistémologie. Désireux de se recycler, il retourne même à l'Université, faisant notamment, en 1964-1965, un stage de six mois à l'université Stanford. Les premiers résultats de son enquête ont paru en 1959, dans *Les somnambules*. Puis, rapidement, les volumes se succèdent : *Le cri d'Archimède* en 1964, *Le cheval dans la locomotive* en 1967, *Les démons de Socrate* en 1968.

Estimant que Marx, Freud et Einstein « ont laissé un vide immense après leur crépuscule », il veut d'un même mouvement rejeter les doctrines utopiques et les « systèmes clos ». Pour atteindre cet objectif, il fait appel aux disciplines les plus variées, de la microphysique à la neurobiologie. Critiquant aussi bien le recours aux pseudo-mystiques orientales que le scientisme, les vieilles métaphysiques que le rationalisme sans âme, il s'interroge sur la création artistique, sur le ressort secret des idéologies et des passions, sur le « paradoxe humain » et la façon dont les hommes, au cours des âges, se sont représenté l'univers.

À l'adversaire multiforme auquel il s'attaque, il donne un nom : le réductionnisme. De quoi s'agit-il ? Au sens le plus général, de toutes les doctrines qui, non seulement réduisent l'existence humaine à l'une seulement de ses composantes, mais qui affirment aussi, en raisonnant de manière purement analytique, qu'un ensemble n'est rien d'autre que la simple somme de ses parties, gommant ainsi les propriétés émergentes qui naissent de l'assemblage des éléments constituant le tout.

Koestler jette également un regard critique sur la notion de hasard, que ce soit dans le domaine de la parapsychologie (*Les racines du hasard*, 1972) ou du point de vue de la théorie de l'évolution. Selon lui, les homologues dont la transformation des espèces donne le spectacle ne peuvent être uniquement le fait du hasard. « L'évolution, écrit-il, est comparable à une composition musicale de type classique, dont les possibilités sont limitées par les règles de l'harmonie et par la structure des choses » (*Janus*). Elle « dépend des expériences accumulées et non d'un jeu de colin-maillard ». Y aurait-il des archétypes dans la nature ?

En 1968, Koestler organise à Alpbach, en Autriche, un véritable « concile antiréductionniste ». Parmi les participants se trouvent Ludwig von Bertalanffy, le père de la théorie générale des systèmes, le neurophysiologiste Paul D. MacLean, le généticien C.H. Waddington, le zoologue William Homan Thorpe, le psychiatre Seymour S. Kety, etc. Les actes de ce colloque paraîtront l'année suivante en Angleterre – mais ne trouveront pas d'éditeur en France...

L'antiréductionnisme, aux yeux de Koestler, consiste à reconnaître que le tout est plus que la somme de ses parties : un corps est plus que la somme de ses

organes, un peuple plus qu'une simple addition d'individus. Dans cette démarche, il voit le « chemin le plus prometteur de la philosophie ». Il ajoute que « c'est revenir à l'esprit de la Renaissance et, bien entendu, revenir aux sources : la philosophie grecque ». Pour désigner sa doctrine, il emploie le mot « holisme » (du grec *holos*, « tout »). Ce terme fut forgé au début du xx<sup>e</sup> siècle par l'homme d'État sud-africain Jan Smuts (*Holism and Evolution*, 1926). Koestler l'utilise d'une manière qui n'est pas sans évoquer la philosophie de la nature de Nicolai Hartmann.

Le concept-clé qui, d'après Koestler, permet le mieux de comprendre la nature du vivant est celui de « hiérarchie » : de la cellule à la société, les systèmes vivants doivent être envisagés comme des ensembles à la fois ouverts et hiérarchisés. Le « holon » désigne alors un sous-ensemble au sein d'une hiérarchie. « Chacune des entités qui s'intègrent [dans un système vivant], déclare Koestler, est à la fois un tout et une partie d'un tout. C'est ce que j'appelle *holon*. Les holons sont comme la tête de Janus : ils ont deux faces. L'une tournée vers le niveau immédiatement supérieur de la hiérarchie, un holon plus vaste, auquel ils s'intègrent et auquel ils sont subordonnés. L'autre tournée vers le niveau inférieur, vers des holons subordonnés qu'ils intègrent pour former un tout. » Le nombre des niveaux que comporte une hiérarchie en mesure la profondeur ; le nombre des holons à un niveau donné de cette hiérarchie en exprime l'envergure. L'être humain, chez qui « la conscience est comme une pyramide hiérarchique au sommet de laquelle se trouve le moi, comme totalité intégrée », constitue à la fois le sommet de la hiérarchie organique et l'unité la plus basse de la hiérarchie sociale : « Un homme n'est pas une île, c'est un holon. »

Du fait même de sa nature, le holon manifeste une double tendance à affirmer et conserver une individualité spécifique en tant que totalité quasi autonome (c'est sa tendance « assertive » ou autonomisante) et à fonctionner comme partie intégrée d'une totalité plus vaste (c'est sa tendance « intégrative » ou participative). Chaque holon est une entité autorégulatrice ouverte qui manifeste « à la fois les propriétés indépendantes des totalités et les propriétés de dépendance des parties ». C'est ce que Koestler appelle le « principe de Janus ». La conscience peut ainsi se définir comme la plus haute manifestation de la tendance intégrative à extraire de l'ordre à partir du désordre, du sens à partir du non-sens, de l'information à partir du bruit. « Une société sans structuration hiérarchique, conclut Koestler, serait aussi chaotique que les mouvements fortuits des molécules d'un gaz » (*Janus*).

Ses travaux sur le réductionnisme et le holisme ont eux aussi valu à Koestler de solides inimitiés, notamment auprès de certains représentants de l'*establishment* scientifique, sur lesquels il n'a pas manqué d'ironiser dans *Les call-girls* (1972). Mais ils ont également attiré vers lui un nouveau public.

Arthur Koestler n'en était pas moins un pessimiste – et même un nihiliste, s'il faut en croire George Orwell, qui lui adressait déjà ce reproche à l'époque de *Spartacus*. Réfléchissant sur la coexistence dans notre cerveau, révélée par le neurophysiologiste Paul D. MacLean, d'un « néocortex », d'un étage « limbique » et d'un « cerveau reptilien », il affichait devant la « paranoïa » ou la « schizophysologie » humaine une attitude voisine du désespoir. Le même homme qui a marché sur la Lune, observait-il avec amertume, ne peut même pas passer librement de Berlin-Est à Berlin-Ouest. C'est la faute, ajoutait-il, « du cheval et du crocodile que nous hébergeons dans nos crânes » ! De façon quelque peu excessive, il y voyait une « erreur de construction du cerveau », ayant le plus grand mal à admettre que cette fragilité puisse être l'inéluctable prix à payer pour accéder à la grandeur – car il n'y a pas de possibilité, pour l'homme, de se surpasser s'il n'a pas en même temps la possibilité de déchoir.

Koestler gardait en fait une inguérissable nostalgie de l'« harmonie des sphères ». Alors même qu'il assurait n'y voir qu'un rêve inconsistant, il ne parvenait pas à se défaire de l'idée de finalité. « Croire que nous connaîtrons un jour toutes les réponses, qu'il ne s'agit que d'une question de temps, est une illusion rationaliste », déclarait-il volontiers, mais c'était pour ajouter aussitôt que « l'idée que l'infini demeurera une énigme sans réponse m'est intolérable ». De même qu'Einstein ne pouvait se résoudre à admettre que Dieu « joue aux dés », Koestler a toujours gardé l'espoir secret de mettre au jour la clé ultime qui permettrait – véritable « sortie d'Égypte » – d'en finir avec le temps de « hiéroglyphes ». Ainsi s'expliquent la séduction qu'exercèrent quelque temps sur lui le lamarckisme (*L'étreinte du crapaud*, 1971) ou la parapsychologie. L'un de ses derniers livres, paru en 1980, s'intitule *La quête de l'absolu*.

À cette date, Arthur Koestler se sait très malade (il est atteint d'une leucémie et de la maladie de Parkinson). À Pierre Debray- Ritzen, il confie : « J'ai pris toutes mes dispositions pour abréger mes souffrances. Avec Cynthia, nous avons fait un pacte pour ça. » Cynthia, c'est Cynthia Jeffries, qui fut d'abord sa collaboratrice avant de devenir, en 1965, sa troisième épouse (après Dorothy Ascher et Mamaine Paget). Le couple est acquis de longue date à l'idée d'un « droit à mourir dans la dignité ». Début 1983, Koestler, qui ne parvient plus à écrire, estime qu'il est temps d'en finir. Cynthia choisit de le suivre dans la mort.

*Le yogi et le commissaire, Le cheval dans la locomotive, Le zéro et l'infini* : la structure antithétique de ces titres montre à elle seule combien Koestler vécut en permanence sur la *corde raide*, comme sur un pont jeté entre lui-même et lui-même. Chacune des ruptures qu'il assumait lui permit de se renouveler, ajoutant une nouvelle facette à son œuvre et le rendant toujours plus riche de ses contradictions. À propos de son mari, Cynthia avait écrit : « Il aime avoir la tête dans les nuages, mais avec les pieds solidement placés sur terre. Le mysticisme en lui-même est insuffisant pour lui ; et même il lui répugne [...] L'idée de réincarnation ne le séduit pas. Il préfère imaginer qu'après la mort l'être devient une part infime de l'univers – un grain de sel dans l'océan sur lequel, de temps à autre, un rayon de soleil vient se poser. »

# HANNAH ARENDT

## (1906-1975)

### La dérégulation existentielle de l'homme moderne

Elle fut longtemps boudée ou ignorée. La droite la considérait comme un auteur de gauche, à cause de sa critique du capitalisme libéral, la gauche comme un auteur de droite, en raison de son hostilité au communisme et de son enthousiasme pour la *polis* grecque. « Je dois dire que ça m'est complètement égal, disait-elle en 1972 lors d'un colloque à Toronto. Je ne crois pas que ce genre de chose éclaire le moins du monde les véritables questions de ce siècle. » On redécouvre aujourd'hui Hannah Arendt, dont le centenaire de la naissance, en 2006, avait déjà donné lieu à toute une série de publications.

Laure Adler, ancienne directrice de France Culture, a ainsi publié une biographie prétendant expliquer tous les grands tournants de la vie intellectuelle de Hannah Arendt par des événements de sa vie affective. « Je me suis dit, écrit-elle, que Hannah Arendt n'était pas seulement une intellectuelle, une philosophe, un écrivain, mais aussi, sans doute, une femme qui savait ce qu'était la souffrance, l'écartèlement entre soi et le monde, la déchirure intime » (*Dans les pas de Hannah Arendt*, Gallimard, 2005). Le roman-photo n'est pas loin. Hannah Arendt, qui ne s'est jamais apitoyée sur elle-même, ne s'est jamais intéressée à la « question féminine », a toujours considéré la psychanalyse freudienne comme une imposture et n'a vécu que pour le travail de la pensée, aurait sans doute été la première à sourire du « psychologisme » sentimental de ce livre, qui présente une existence plutôt qu'une œuvre.

Hannah (Johanna) Arendt est née le 14 octobre 1906 à Linden, près de Hanovre, dans une famille juive non religieuse d'origine russe. Ses parents appartenaient au mouvement social-démocrate et sympathisaient avec le judaïsme réformateur.

Très tôt intéressée par la philosophie (elle lit la *Critique de la raison pure* de Kant à l'âge de quatorze ans), elle entame en 1924 ses études à Marburg. Elle y suit les cours de Martin Heidegger, qui est alors marié et âgé de trente-sept ans. Hannah Arendt n'en a que dix-huit. Hans Jonas la décrit à cette époque comme

« timide et introvertie, avec un beau visage et un regard solitaire ». Entre le professeur et son élève se noue une relation amoureuse d'une grande intensité, qui prendra fin dès l'année suivante, mais laissera chez l'un comme chez l'autre des traces profondes. Jusqu'à la fin de sa vie, Hannah Arendt continuera à voir en Heidegger le « roi secret » de toute la pensée contemporaine. Ce dernier dira plus tard, dans une lettre datée de 1950, qu'elle fut la plus immense « passion de sa vie ».

Heidegger n'a jamais parlé de l'amour dans son œuvre. C'est pourquoi la correspondance qu'il entretint pendant des décennies avec Hannah Arendt (*Lettres et autres documents, 1925-1975*, Gallimard, 2001) est aussi importante et aussi révélatrice. Il y a même peu de lectures plus émouvantes.

Le 21 février 1925, Heidegger écrit à Hannah Arendt que l'amour est « d'une richesse sans commune mesure avec d'autres possibilités accordées à l'être humain » en même temps qu'un « suave fardeau pour ceux qu'il atteint », car « nous nous métamorphosons en ce que nous aimons tout en demeurant nous-mêmes ». « Être en proie à l'amour, c'est être poussé dans l'existence la plus propre », dira-t-il par la suite. À la même époque, qui est aussi celle où il rédige *Être et temps*, il lui dit vouloir faire passer dans son travail « la bénédiction qu'est la pureté limpide de [son] être ». Le 24 avril, il ajoute simplement : « Désormais, ta vie fait partie de mon travail. » Et le 13 mai : « Je veux que tu sois ce que tu es. » En avril 1928, Hannah Arendt lui écrira encore : « C'est mon droit à vivre que j'aurais perdu si j'avais dû perdre mon amour pour toi. »

Mais l'influence de la pensée de Heidegger se traduira aussi chez elle par son intérêt pour la Grèce antique, par son accent mis sur la proximité de la pensée philosophique et de la langue poétique, par l'importance qu'elle donnera au langage (« Seule la langue, dira-t-elle, permet d'évaluer la réalité. Elle est l'ouverture au monde, elle exige que l'on séjourne auprès des hommes et des choses ») et surtout au « comprendre » comme définition fondamentale de l'être humain.

À partir de 1925, Hannah Arendt poursuit ses études à Fribourg, auprès de Husserl. Recommandée par Heidegger, elle part ensuite suivre les cours du philosophe Karl Jaspers à Heidelberg, où elle soutient en 1929 sa thèse de doctorat. Peu après, elle s'installe à Berlin, où elle épouse – sans l'aimer – l'écrivain et journaliste Günther Anders (Günther Stern) et entame un travail sur Rahel Varnhagen et le romantisme allemand.

Au début des années trente, elle rallie le mouvement sioniste. Après l'arrivée de Hitler au pouvoir, à l'automne 1933, elle émigre à Paris, où elle devient

pendant quelque temps la secrétaire de Germaine de Rothschild. En 1935, elle effectue son premier voyage en Palestine. On la retrouve la même année secrétaire de direction à la section française de la « Jugend-Alija », organisme dirigé plus tard à Jérusalem par Henrietta Szold, puis en 1939 à la section parisienne de l'Agence juive. Ayant divorcé de Günther Anders en 1937, elle se remarie en janvier 1940 avec l'autodidacte spartakiste Heinrich Blücher, dont la mort en 1970 la laissera inconsolée. De son second mari, elle disait qu'il était le seul être qu'elle connaisse qui soit totalement imperméable aux notions de succès ou de reconnaissance sociale. À Paris, elle fait aussi la connaissance d'Alexandre Kojève, Raymond Aron et Jean-Paul Sartre.

Internée en 1940, pendant cinq semaines, au camp de Gurs, dans les Pyrénées, elle parvient l'année suivante, en passant par Lisbonne, à rejoindre les États-Unis avec sa mère et son mari. À New York, elle ne fréquente guère les autres exilés allemands, pour lesquels elle n'éprouve qu'une sympathie mitigée. En novembre 1941, elle entame néanmoins une collaboration au journal de langue allemande *Aufbau*. Deux ans plus tard, elle est nommée directrice de recherches à la Conférence sur les études juives, mais rompt la même année avec le sionisme.

Hannah Arendt s'est en effet ralliée au groupe « Ihoud », fondé en 1942 par Judah Magres, recteur de l'université hébraïque de Jérusalem, qui milite alors, comme Martin Buber, pour la réconciliation judéo-arabe et la création d'un État fédératif ou confédéral associant Juifs et Palestiniens (au moment de sa mort, elle dira de Judah Magres qu'il fut la « conscience du peuple juif »). Par la suite, elle condamnera l'action terroriste des membres de l'Irgoun et du groupe Stern, qu'elle n'hésitera pas à qualifier de « fascistes d'un peuple opprimé », et mettra en garde contre la construction d'un État par la force. Au moment de la création de l'État d'Israël, en 1948, la rupture sera consommée. Hannah Arendt n'a en fait cessé de nourrir des sentiments ambivalents vis-à-vis du sionisme, y voyant à la fois un « retour à la réalité » et le véhicule de ce qu'il y eut de plus négatif dans les idéologies du XIX<sup>e</sup> siècle.

En 1949, elle publie aux éditions Schocken Books de New York, où elle a été embauchée, des œuvres de Bernard Lazare, Gershom Scholem et Franz Kafka. À la fin de l'année, elle revient en Allemagne, où le climat politique la déçoit. Mais le véritable but de son voyage est de retrouver Heidegger à Fribourg. La rencontre a lieu en février 1950. « J'espère, lui écrit-il le lendemain de leurs retrouvailles, que tu n'es repartie que pour mieux revenir. C'est là ce qu'il y aura de plus beau. » Et quelques semaines plus tard, le 19 mars : « Le

présent en retour, où ce sont les cinq lustres écoulés qui se retrouvent, ne cesse de bouleverser mes pensées. » Deux ans plus tard, en décembre 1951, Hannah Arendt obtient la nationalité américaine.

Achévé dès 1949, le grand livre de Hannah Arendt sur le totalitarisme paraît en langue anglaise en 1951. En France, le volume publié au Seuil en 1972 sous le titre *Le système totalitaire*, ne correspond qu'à la troisième partie de l'ouvrage. Les deux autres ont été publiées séparément : *Sur l'antisémitisme* (Calmann-Lévy, 1973) et *Les origines du capitalisme. L'impérialisme* (Fayard, 1973). Ces retards s'expliquent par l'hostilité dont Arendt faisait alors l'objet dans des milieux intellectuels encore dominés par le marxisme.

S'inscrivant en faux d'emblée contre les théories qui tendent à voir dans les systèmes totalitaires des résurgences « archaïques » et irrationnelles, ou encore des formes de despotisme classique seulement poussées à l'extrême, Hannah Arendt affirme au contraire que le totalitarisme est un phénomène radicalement nouveau, sans commune mesure avec les tyrannies ou les dictatures du passé, et qu'on ne peut en saisir l'essence qu'au travers d'une analyse critique de la modernité.

Plus précisément, elle appréhende le totalitarisme comme le point d'aboutissement d'une crise de société résultant du mode de formation spécifique de la modernité, comme une dérive pathologique, une cristallisation convulsive d'un certain nombre de tendances caractéristiques du monde moderne. « Au centre de ses réflexions [sur le totalitarisme], écrit Wolfgang Heuer, on trouve la déréliction existentielle de l'homme de masse moderne, qui a fait de lui un apatride, et la destruction de l'espace politique. » Être moderne, affirme Hannah Arendt, implique une nouvelle constitution de soi. Le totalitarisme surgit de l'atomisation de la société, qui accompagne historiquement la montée et l'émancipation politique de la classe bourgeoise. L'alliance de la bourgeoisie et des masses déracinées est un élément-clé de la montée du totalitarisme, dont l'avènement révèle en creux, du même coup, l'effondrement ou la désintégration du cadre social et politique européen. S'y ajoutent l'essor de la modernité industrielle et les progrès fulgurants de la technoscience, sans lesquels le totalitarisme n'aurait pas non plus été possible, idée reprise plus récemment par le sociologue Zygmunt Bauman.

Arendt voit dans l'impérialisme de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle une étape majeure vers le totalitarisme. L'impérialisme, dit-elle, représente l'action extérieure d'une société déjà détruite de l'intérieur, qui cherche à convertir des peuples étrangers à son modèle au moment où elle s'est elle-même déjà coupée de ses

fondations historiques et politiques traditionnelles.

L'impérialisme est allé de pair avec le racisme, que Hannah Arendt n'interprète nullement comme une pathologie du nationalisme, mais au contraire comme une idéologie ayant pour but de fournir un « ersatz de nation » à une époque où s'annonce déjà la crise ou le déclin de l'État national. Le racisme, explique-t-elle, fournit la base idéologique la plus adaptée pour faire tenir ensemble une masse déracinée d'individus atomisés, privés de liens sociaux par la désagrégation des structures organiques et des solidarités traditionnelles induite par la modernité. C'est cette masse déracinée qui va fournir le terreau des totalitarismes, avec leur volonté de « mobilisation totale », d'arrêt de l'histoire et de création d'un « homme nouveau ».

C'est également à la crise de l'État-nation que Hannah Arendt rattache l'antisémitisme moderne. Refusant la thèse de l'« antisémitisme éternel », elle estime que l'antisémitisme qui s'est déchaîné en Europe à la suite de l'émancipation des Juifs ne prolonge nullement l'antijudaïsme antique ou médiéval. Plus subtilement, elle s'interroge sur la façon dont l'égalité formelle octroyée par les États modernes peut aller de pair avec de formes nouvelles d'exclusion.

Arendt souligne plus généralement que ni le socialisme, ni le nationalisme, ni le racisme, ni l'antisémitisme, ne sont totalitaires en soi, mais qu'ils le deviennent dès lors que les totalitarismes ont « jeté leur dévolu » sur eux. « Inversement, toutes les idéologies contiennent des éléments totalitaires qui ne sont pleinement développés que par les mouvements totalitaires, et cela crée l'impression trompeuse que seuls le racisme et le communisme ont un caractère totalitaire. »

Ce n'est donc pas tant le contenu des idéologies totalitaires qu'il faut prendre en compte, mais bien l'idéologie totalitaire en tant que forme de pensée ou, si l'on préfère, la logique qui est à l'œuvre dans cette idéologie. L'idéologie totalitaire se caractérise par une cohérence « paranoïaque », c'est-à-dire une cohérence qui ne se retrouve pas dans la réalité, qu'elle cherche à ordonner en la simplifiant. C'est en ce sens qu'elle sert « à émanciper la pensée de l'expérience et de la réalité ». « Les masses, écrit Hannah Arendt, sont portées par le désir d'échapper à la réalité parce que, dans leur déracinement essentiel, elles ne peuvent plus en supporter les aspects accidentels et incompréhensibles. » D'où le succès des idéologies, où les idées s'enchaînent entre elles sans référence à la réalité, mais avec l'évidente intention de s'instituer elles-mêmes à la place de cette réalité. L'idéologie peut tout expliquer. Il lui manque seulement un

quelconque critère de vérité.

Le mode de fonctionnement des régimes totalitaires est donc plus éclairant que l'idéologie dont ils se réclament ou les objectifs qu'ils prétendent poursuivre. Leur moteur est la terreur, dont la pratique quotidienne peut frapper n'importe qui. Contrairement aux dictatures classiques, qui se bornent à vouloir faire disparaître toute opposition, les régimes totalitaires prétendent, à la façon de l'Inquisition, régner sur le for intérieur en contrôlant les pensées. Mieux encore, la terreur se poursuit alors même que l'opposition a été éliminée (le stalinisme envoie au goulag des hommes qui y meurent en criant : « Vive Staline ! »). Porté par l'idéologie du Même, le totalitarisme vise à l'éradication définitive de l'Autre. « Le totalitarisme, écrit Hannah Arendt, ne tend pas à soumettre les hommes à des règles despotiques, mais vers un système dans lequel les hommes sont de trop. »

Cette dynamique obsessionnelle révèle ce qu'Arendt appelle le *non-sens* du totalitarisme. Un non-sens qui s'exprime aussi dans l'absence de buts (le « mouvement pour le mouvement »), à laquelle correspond la profonde instabilité des régimes totalitaires. Le totalitarisme apparaît finalement comme une fuite en avant dans une sorte d'hyperréalité idéologique par rapport à laquelle le réel véritable ne compte plus. C'est cette fuite en avant, mise en œuvre par une bureaucratie anonyme (le « gouvernement de personne »), qui rend le pouvoir totalitaire étranger à toute leçon de l'expérience et à tout bon sens.

Cette analyse du totalitarisme a bien entendu été discutée, et parfois même mal reçue. Le fait d'étudier en même temps communisme et nazisme, notamment, fit scandale dans les milieux de gauche. « L'ignorance, la négligence, voire l'hostilité dont Arendt a été l'objet en France, écrira Claude Lefort en 1985, tient à l'emprise du marxisme qui constituait un obstacle évident à l'accueil de ses idées. »

D'autant que Hannah Arendt relie aussi son analyse du totalitarisme à une critique des insuffisances de l'idéologie des droits de l'homme. Pour elle, poser l'homme en soi, l'homme comme abstraction pure, ce n'est nullement garantir ses droits, mais au contraire augmenter sa vulnérabilité. L'idéologie des droits, qui ne défend que « l'homme en tant qu'homme », s'avère par là incapable de saisir que seul l'homme qui possède un statut politique de citoyen peut se voir garantir des droits. Les droits de l'homme ne peuvent être que des droits à la singularité, non pas au sens du relativisme, mais au sens où seuls peuvent être effectivement garantis des droits enracinés et vécus au sein d'une communauté

politique. Ce que méconnaît la théorie des droits, c'est qu'il ne peut y avoir de droits effectifs sans reconnaître ce qui distingue et différencie les hommes. La théorie des droits est même intrinsèquement antipolitique, ainsi que le dira plus tard également Marcel Gauchet : « C'est parce que la philosophie et la théologie s'occupent toujours de l'homme, écrit Arendt, parce que toutes leurs déclarations seraient exactes quand bien même n'y aurait-il qu'un seul homme ou seulement deux hommes, ou uniquement des hommes identiques, qu'elles n'ont jamais trouvé aucune réponse philosophiquement valable à la question : qu'est-ce que la politique ? »

Cependant, plus important encore que son étude du totalitarisme est le livre que publie Hannah Arendt en 1958, qui a été traduit en France sous le titre de *Condition de l'homme moderne*. De cet ouvrage, dont la substance avait déjà été annoncée par un article paru en janvier 1954, « La tradition et l'âge moderne » – et qui connut dès sa sortie un très grand succès –, Paul Ricœur a pu dire, dans sa préface à la nouvelle édition française de 1983, qu'il était « le livre de la résistance et de la reconstruction ». Il faut y voir en fait une sorte de préface à l'essai sur les totalitarismes.

Dans *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt en revient sans cesse aux Grecs – au point que certains l'accuseront de « grécomanie » –, d'abord pour définir la politique et critiquer les fausses représentations que l'on a pu en donner.

Le modèle grec, à ses yeux, c'est en effet d'abord la création d'un espace politique, seul lieu véritable d'expression de la qualité humaine de l'homme, en ce qu'il rend possible la fondation d'un monde commun régi par le *nomos*. L'espace ouvert par la politique est un espace de parole partagée : il n'existe que par la discussion publique entre les citoyens, qui transforme les opinions subjectives en éléments d'une réflexion objective sur le bien commun. Il n'y a de politique, dit Arendt, que là où les hommes se reconnaissent mutuellement comme des citoyens se situant ensemble sous l'horizon d'un monde commun. On pense ici à Heidegger, pour qui la notion d'« être-ensemble » (*mitsein*) « fait signe en direction d'une *Gemeinsamkeit* ». Arendt va jusqu'à affirmer que la fondation de l'humanité de l'homme et la fondation du champ politique sont un seul et même moment. L'homme est un être politique, mais il n'est pas politique naturellement, puisque c'est au contraire la politique, définie comme création d'un monde humain en dehors de la « nature naturelle », qui constitue la nature humaine. Sorti du politique, l'homme retourne en quelque sorte à l'animalité.

Hannah Arendt fait ainsi de la politique l'expression majeure de la liberté

humaine : la politique ne peut jamais prendre la forme de la nécessité sans trahir son essence. Dès l'instant qu'un homme politique prétend que l'action humaine est soumise globalement à la nécessité, ou bien qu'il n'y a qu'une seule réponse possible à un problème politique, le politique s'évanouit. Arendt vise ici bien entendu les technocrates et les tenants de l'« expertocratie ». Mais sa critique concerne également le totalitarisme, ainsi que toute forme d'historicisme. Comme l'écrit l'un de ses commentateurs, Dario De Facendis, « quand une quelconque nécessité, qu'elle soit historique, théologique, politique ou économique, devient le critère ultime pour juger du réel, le réel n'est plus considéré comme tel que dans la mesure où il se plie à cette nécessité ».

C'est parce qu'elle est étrangère au règne de la nécessité que la vie politique implique la pluralité. Mais pas seulement au sens que l'on donne à ce terme dans une optique libérale. Quand elle parle de pluralisme, Hannah Arendt pense plus loin que la pluralité des opinions et des partis. Par ce mot, elle désigne plutôt l'idée qu'en politique, il y a toujours plusieurs réponses possibles aux problèmes qui se posent, l'idée que la discussion publique doit expliciter, par la confrontation des différentes visions du monde, la dimension plurielle de l'entendement humain, et que rien n'est finalement plus étranger à l'action politique qu'une forme de gouvernement des hommes calquée sur l'administration des choses.

Hannah Arendt constate que cette conception de la politique s'est aujourd'hui en grande partie perdue. Elle cherche à savoir quand et comment s'est opérée la rupture, en même temps qu'elle s'interroge sur l'origine de ce déracinement généralisé qui a permis au totalitarisme de prospérer. Sa réponse est que l'époque moderne a rompu avec la tradition en élevant le travail au rang d'activité dominante.

Elle rappelle que les Anciens méprisaient le travail, à leurs yeux condition servile par excellence : il y avait déchéance pour le citoyen libre à travailler. Non que le travail ne fût pas nécessaire ; c'est au contraire sa nécessité qui le rendait indigne. « Dire que le travail et l'artisanat étaient méprisés dans l'Antiquité parce qu'ils étaient réservés aux esclaves, c'est un préjugé des historiens modernes, écrit Arendt. Les Anciens faisaient le raisonnement inverse : ils jugeaient qu'il fallait avoir des esclaves à cause de la nature servile de toutes les occupations qui pourvoyaient aux besoins de la vie. » Le travail portant la marque de la nécessité, il caractérisait du même coup la sphère privée, elle aussi régie par la nécessité, que les Grecs opposaient à la sphère publique, où s'affirme la liberté. L'homme en tant que citoyen, disaient-ils, affirme son

identité publique, et non son identité privée.

La dérive commence donc au moment où l'homme se présente sur la scène politique, non plus comme citoyen soucieux du bien commun, mais au nom de son intérêt privé. Pour Hannah Arendt, cette dérive commence avec la montée de la classe bourgeoise, qui réduit la politique à un champ d'affrontement des intérêts. Le politique étant le lieu du bien commun, la vie politique est menacée chaque fois que l'intérêt privé (ou la « société civile ») tend à l'envahir ou à la dominer.

Se référant encore aux Grecs, qui opposaient la *vita activa* à la *vita contemplativa*, la dimension « pratique » de l'existence humaine et sa dimension « contemplative » ou spéculative, la seconde étant hiérarchiquement supérieure à la première, Hannah Arendt propose de distinguer, au sein de la *vita activa*, trois activités humaines fondamentales : le travail, l'œuvre et l'action. Le travail, caractéristique de la sphère privée, au même titre que l'activité économique, renvoie au niveau de l'*homo laborans*, c'est-à-dire au niveau strictement vital et animal de l'utilité. L'œuvre, au contraire, correspond au monde transformé par l'*homo faber*, l'artisan, le constructeur ou l'artiste. Elle est par là constitutive d'un monde proprement humain. En haut de la hiérarchie, enfin, l'action se confond en grande partie avec le domaine public. Elle est « la seule activité qui mette les hommes en relation directe sans la médiation des choses matérielles, correspondant ainsi au pluralisme de la condition humaine, au fait que ce sont les hommes, et non l'Homme, qui vivent sur terre et habitent le monde ».

On constate aisément que la modernité a substitué la *vita activa* à l'ancien idéal de la *vita contemplativa*, mais surtout qu'elle a mis au poste de commande, à l'intérieur de la *vita activa*, la forme d'activité que les Anciens jugeaient porteuse de la plus basse dignité : le travail. La modernité, écrit Hannah Arendt, a progressivement consacré la prévalence du travail et favorisé l'extension de la sphère privée au détriment de la sphère publique, qui est par excellence le lieu où s'exerce la qualité de citoyen. Cette évolution, ajoute-t-elle, est allée de pair avec un double mouvement de la science et de la religion qui a progressivement rendu l'homme étranger au monde dans lequel il vit : la religion a fait naître le sentiment que la vraie vie n'appartient pas à ce monde, tandis que la science a fait de ce dernier un objet sans âme.

Hannah Arendt n'hésite pas à parler ici de l'hégémonie du travail comme « disparition du monde ». Elle veut dire par là que la conversion générale de toute activité humaine au seul travail salarié a rendu l'homme étranger aux autres manières (la contemplation, l'œuvre ou l'action) qu'il pourrait avoir

d'habiter le monde. Cette conversion va de pair avec une accélération de la production qui transforme toute chose en simple objet, en marchandise, c'est-à-dire en bien de consommation. Les « choses à consommer » n'ont pas, contrairement aux œuvres, de durabilité qui leur soit propre : elles sont jetables, substituables, remplaçables à volonté. La consommation se généralise dans une fuite en avant, comme manque perpétuel et désir toujours inassouvi, c'est-à-dire sur le mode de la dévoration.

Hannah Arendt dénonce violemment l'« humanité bourgeoise », en laquelle elle n'hésite pas à voir la négation de la fondation politique de l'humain, en même temps que l'agent fondateur de la modernité. La bourgeoisie moderne prône la supériorité de la sphère privée sur la sphère publique, car la sphère privée est à ses yeux le lieu même de l'action libre, de la liberté. Or, on l'a vu, pour les Grecs, seule au contraire la sphère publique est porteuse de liberté, tandis que la sphère privée, qui est lieu de la production et de la reproduction, est entièrement régie par la nécessité. La compulsion à la production et à la consommation est la forme moderne de la nécessité. La modernité opère ainsi un complet renversement des structures anthropologiques et normatives qui caractérisaient la pensée grecque. Le principe de l'individualisme libéral et bourgeois consiste dans l'expropriation de ce qui est commun.

La fin du livre présente l'analyse historique d'un vaste processus d'aliénation du monde moderne à travers l'avènement de la « société de travail », depuis Locke et Adam Smith jusqu'à Karl Marx. Hannah Arendt reproche à Marx d'avoir confondu l'œuvre et le travail, ou plus exactement d'avoir, tout comme les économistes libéraux, ramené la première au second en proclamant la positivité du travail et en lui attribuant des qualités qui n'appartiennent qu'à l'œuvre. Dans de telles conditions, le travailleur qui s'émancipe de la loi du capital mais continue à se fixer pour idéal la seule jouissance d'objets à consommer, ne se libère d'un esclavage que pour se placer sous la domination d'un autre maître : le travail lui-même. Le capitalisme opère ainsi, non pas tant une spoliation de plus-value qu'une spoliation ontologique : l'humanité, contrainte à un travail compulsif et autoreproducteur à travers le cycle production-consommation, se dépossède d'elle-même. « Tout le processus moderne de production, affirme Arendt, est en vérité un processus d'expropriation progressive. »

Hannah Arendt laisse clairement entendre que de nouvelles formes de totalitarisme sont possibles au sein même des « sociétés de travail », qui tendent à se transformer en une vaste fourmilière économique caractérisée par la

confusion du privé et du public, l'implosion du politique et l'obsession de la croissance économique indéfinie. L'atomisation sociale, dont l'hégémonie du travail est l'une des causes, fait que les hommes deviennent en quelque sorte substituables les uns aux autres. Elle se conjugue avec la perte des repères. Elle crée des masses réduites à n'être plus elles-mêmes que du superflu dans un monde transformé en une « immense accumulation de marchandises ». « Le monde devient inhumain, estime Arendt, lorsqu'il est emporté dans un mouvement où ne subsiste aucune espèce de permanence. »

« Dans cette société, qui est égalitaire, car c'est ainsi que le travail fait vivre ensemble les hommes, écrit-elle encore, il ne reste plus de classe, plus d'aristocratie politique ou spirituelle, qui puisse provoquer une restauration des autres facultés de l'homme. Même les présidents, les rois, les premiers ministres voient dans leur fonction des emplois nécessaires à la vie de la société, et parmi les intellectuels il ne reste que quelques solitaires pour considérer ce qu'ils font comme des œuvres et non comme des moyens de gagner leur vie. » Et elle ajoute cette remarque visionnaire : « Ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste. On ne peut rien imaginer de pire. »

Tout à l'opposé de ceux qui font de la civilisation occidentale l'héritière de la Grèce, Hannah Arendt affirme donc au contraire que l'Occident ne s'est constitué que par une rupture avec son héritage grec, ce qu'elle déplore. « Pour autant que le passé est transmis comme tradition, écrit-elle, il fait autorité ; pour autant que l'autorité se présente historiquement, elle devient tradition. » Sans autorité, il n'y a pas de liberté. Sans tradition, il n'y a pas de transmission de l'expérience d'où peuvent être tirés les critères du jugement.

Réaliste, elle ne croit cependant pas qu'il soit possible d'en revenir à la « tradition ». Sa position sur ce point est la même que celle de Walter Benjamin : « Le fil de la tradition est rompu et l'on ne pourra pas le renouer. » Aussi ne prône-t-elle pas un retour en arrière, mais un recours au travail de la pensée. Quand la tradition qui fournissait des critères de jugement s'est effondrée, seul le travail de la pensée peut en fournir de nouveaux. Même si la vie moderne est défavorable à la pensée, car elle se résume à un tourbillon dans lequel on ne pense pas, la pensée, et singulièrement la pensée critique, reste à la fois le contraire de la tradition et ce qui permet de suppléer à sa disparition.

En 1963, Hannah Arendt publie un livre sur le procès Eichmann (auquel elle est allée assister à Jérusalem pour le compte du *New Yorker*) qui fait scandale et déclenche une violente polémique. Une véritable campagne se déchaîne contre

elle, en raison à la fois de ses propos sur la « banalité du mal » et de sa critique des « traîtres juifs », en particulier des membres des « conseils juifs » (*Judenräte*) mis en place par les nazis. « Partout où les Juifs vivaient, écrit-elle, il y avait des dirigeants juifs, reconnus comme tels, et cette direction, presque sans exception, collabora, d'une façon ou d'une autre, pour une raison ou une autre, avec les nazis. » En France, *Le Nouvel Observateur* ira jusqu'à titrer : « Hannah Arendt est-elle nazie ? »

Accusée de faire le jeu des antisémites, elle écrira à Gershom Scholem, qui lui demandait de s'expliquer sur ses sentiments envers le peuple juif : « D'abord, je n'ai jamais aimé de ma vie un peuple ou une collectivité [...] Je n'aime en fait que mes amis et je suis absolument incapable de tout autre amour. Ensuite, étant donné que je suis juive, cet amour pour les Juifs serait suspect » (lettre d'octobre 1963).

Le mal, chez Hannah Arendt, n'a en fait rien de métaphysique ni de diabolique. Il ne concerne que l'humain, car c'est à travers lui que les hommes finissent par se déposséder de leur humanité. Le totalitarisme est la preuve concrète qu'un tel mal est possible. « Le mal peut être extrême, explique Hannah Arendt, mais jamais radical ; il n'a pas de profondeur, il n'est pas démoniaque. Il peut dévaster le monde parce que, comme un champignon, il prolifère à la surface. Mais il n'y a que le bien qui soit profond et radical. » C'est en cela qu'on peut parler de « banalité du mal ». Ce que Hannah Arendt constate chez Adolf Eichmann, c'est avant tout le manque de pensée, l'incapacité à juger. Son attitude, écrit-elle, s'explique par une non-pensée bureaucratique érigée en idéologie. Eichmann n'a pas obéi aux ordres par conviction, mais par absence de conviction. Le mal devient « banal » dès lors qu'on ne se pose plus de questions. Si Hannah Arendt prend ses distances vis-à-vis du culte des victimes, ce n'est donc évidemment pas par indifférence : « Comprendre ne signifie pas nier l'atrocité, mais examiner et porter consciemment le fardeau de notre siècle. »

Nommée en 1963 professeur à l'université de Chicago, Hannah Arendt se verra encore confier en 1969 une chaire de philosophie politique à la New School for Social Research de New York. Elle mourra d'une crise cardiaque le 4 décembre 1975, laissant inachevé son dernier ouvrage, *La vie de l'esprit*.

L'auteur de *Condition de l'homme moderne* n'a jamais été ni libérale ni socialiste, et encore moins communiste. Elle n'a jamais non plus été mue par la haine de soi, contrairement à ce qu'affirme Laure Adler, car elle a toujours critiqué la culture du ressentiment, dans laquelle elle voyait encore un trait de la modernité. Elle se définissait elle-même, non comme une philosophe, mais

comme une « théoricienne du politique ». Pure intellectuelle, elle n'a cessé de se passionner pour les idées sans jamais céder à la tentation des théories abstraites et des systèmes clos. Et surtout, elle a toujours pensé par elle-même.

« Jusqu'à la fin de mes jours, déclara le philosophe Hans Jonas dans son éloge funèbre à New York, il me sera difficile d'imaginer un monde sans Hannah Arendt. »

# DENIS DE ROUGEMONT 1906-1985)

## Le fédéralisme intégral

Saint-John Perse, qui le tenait pour l'« une des personnalités les plus marquantes et les plus accomplies de sa génération littéraire », disait de lui : « Dans son extrême complexité d'Européen, il apparaît sur notre front occidental comme le plus représentatif de ce qui pourrait être, au regard de l'histoire, une figuration scientifique de l'*Homo europeanus*. »

Colloques, expositions, évocation théâtrale dans sa maison natale, concerts, spectacles : rien n'a manqué pour célébrer le centenaire de Denis de Rougemont, né le 8 septembre 1906 à Couvet, près de Neuchâtel, dans une famille protestante originaire de Franche-Comté (son père, qui perdit presque toute sa fortune en investissant dans les allumettes suédoises, exerçait la fonction de pasteur), établie en Suisse au XIV<sup>e</sup> siècle et qui reçut en 1784 une « reconnaissance d'ancienne noblesse » du roi de Prusse Frédéric II.

Denis de Rougemont publie en 1923 son premier article, sur « Montherlant et la morale du football », dans la *Semaine littéraire de Genève*. Il envisage alors de faire des études de chimie. Il se tournera en fait vers l'histoire, la psychologie et la philosophie, fréquentant tour à tour les universités de Neuchâtel – où il fréquente le séminaire de psychologie de Jean Piaget et suit les cours de Max Niedermann sur la linguistique de Ferdinand de Saussure – de Vienne et de Genève.

En 1929, âgé de vingt-deux ans, dans un pamphlet sur *Les méfaits de l'instruction publique*, il exprime la colère que lui inspire son expérience d'une école publique à la fois « égalitariste, bourrative et sélectionneuse », d'instituteurs livrés « à une façon livresque d'expliquer les choses, à une façon théorique de juger les êtres », d'un enseignement aboutissant à former « des gobeurs et des inertes » ou à fournir « des moutons aux partis ». « L'école, écrit-il, me rendit au monde, vers dix-huit ans, crispé et méfiant, sans cesse en garde contre moi-même à cause des autres desquels il ne fallait pas différer, profondément hypocrite donc, et le cerveau saturé d'évidences du type 2 et 2 font 4. » En 1972, lorsque le livre sera réédité, il dira : « Mon texte n'a pas vieilli

parce que l'école n'a pas changé. »

En 1930, Denis de Rougemont vient s'installer à Paris, où il se lie rapidement avec certains des plus importants représentants des « non-conformistes des années 1930 » : Emmanuel Mounier, Alexandre Marc, Arnaud Dandieu, Robert Aron, Gabriel Marcel, Henri Daniel-Rops. Ces derniers ont pour particularité de n'appartenir ni au camp des démocrates libéraux ni à celui des communistes ou des fascistes. Leur projet est de reconstruire la société sur la base d'une valeur : la personne (par opposition à l'individu), reliée à une communauté, et donc aussi responsable d'autrui. Avec Mounier, Rougemont participe en 1932 à la fondation de la revue *Esprit*. Mais le groupe dont il est le plus proche est celui de *L'Ordre nouveau*, dirigé par Alexandre Marc.

Installé en France après avoir fui la révolution russe en 1918, Alexandre Marc (Lipiansky) a fondé en 1930, avec Jean Luchaire, le club du Moulin Vert, du nom d'un café situé près de la porte d'Orléans. En mai 1933, il crée la revue *L'Ordre nouveau*, qu'il anime avec Robert Aron, Daniel-Rops, René Dupuis, Jean Jardin, le mathématicien Claude Chevalley (fondateur en 1934 du célèbre Groupe Bourbaki) et Arnaud Dandieu, jeune bibliothécaire de haut vol, mort prématurément en 1933 après avoir cosigné avec Robert Aron deux livres retentissants, *Décadence de la nation française* et *Le cancer américain*.

*L'Ordre nouveau*, qui se réclame du personnalisme chrétien, fait une critique simultanée du matérialisme et de l'individualisme libéral, du nationalisme et de l'universalisme, du parlementarisme bourgeois et des grands mouvements totalitaires qui commencent alors à ébranler l'Europe. À l'État-nation, il oppose l'idée d'un fédéralisme fondé sur la reconstitution des corps intermédiaires et le recours systématique au principe de compétence suffisante, c'est-à-dire au principe de subsidiarité. Sur le plan politique, il estime que le respect de la personne exige la démocratie, la fédération étant seule capable de concilier la liberté de chacun, la diversité des cultures et l'unité du tout. L'historien canadien John Hellman parlera, pour le désigner, de « troisième voie communautarienne ».

Denis de Rougemont collabore aussi à la revue *Plans*, dirigée par Philippe Lamour, ainsi qu'à la *Nouvelle Revue française*, où il dirige en 1932, à la demande de Jean Paulhan, un « Cahier de revendications de la jeunesse française » comprenant notamment des articles de Thierry Maulnier, Philippe Lamour, Georges Izard, Henri Lefebvre et Paul Nizan. Il voyage aussi beaucoup, notamment en Europe centrale, curieux de découvrir la personnalité de chaque peuple. De ses voyages, dont il fait le récit en 1932 dans *Le paysan du Danube*,

il revient convaincu de la nocivité du modèle de l'État-nation centralisateur et de son corollaire idéologique, le jacobinisme, et persuadé que les peuples européens doivent s'unir, non pour supprimer ce qui les distingue, mais au contraire pour préserver leurs libertés et leur spécificité.

Son activité rédactionnelle se double d'un intense dynamisme éditorial. Il assure en effet la direction littéraire des éditions Je Sers (qui publieront Karl Barth, Søren Kierkegaard, Nicolas Berdiaev, Ortega y Gasset, Heidegger, etc.) et fonde une revue de « métaphysique protestante » d'inspiration barthienne, *Hic et nunc*.

Marié en 1933 à Simone Vion, dont il divorcera en 1951 et avec laquelle il aura deux enfants, il doit la même année faire face à la faillite des éditions Je Sers. Il se retire alors sur l'île de Ré, puis dans le Sud-Ouest de la France, et met à profit cet exil involontaire pour traduire en français la *Dogmatique* de Karl Barth et pour écrire son *Journal d'un intellectuel en chômage*, publié trois ans plus tard, et sa *Politique de la personne*, qui contient en germe toute la pensée politique qu'il développera par la suite.

En 1935, par l'intermédiaire d'Otto Abetz, dont il a fait la connaissance à l'association des Amis du Sohlberg, il obtient un poste de lecteur de français à l'université de Francfort. De son séjour outre-Rhin, il rapportera un précieux *Journal d'Allemagne*, recueil de notes prises au jour le jour, d'octobre 1935 à juin 1936, dans lequel il accumule les observations pénétrantes sur les premières années du pouvoir hitlérien. Voyant dans les totalitarismes modernes des catalyseurs de l'angoisse collective qui se développe au sein d'une civilisation fondamentalement matérialiste, il souligne la dimension « religieuse » du nazisme, mais surtout interprète la révolution hitlérienne comme l'équivalent pour l'Allemagne du « moment jacobin » de la Révolution française. Le national-socialisme, dit-il, est un « jacobinisme brun » et ses partisans, des « sans-culottes en chemise brune ». Dictature exercée au nom du peuple, mystique de l'unité nationale, centralisation extrême de l'appareil étatique, répression féroce de tous les courants de pensée dissidents, exaltation du culte de la nation « considérée comme missionnaire d'une idée » : par tous ces traits, le nazisme s'avère la contrepartie allemande du jacobinisme de 1793.

Après son retour en France, Denis de Rougemont devient en 1938 rédacteur en chef des *Nouveaux Cahiers*, fondés par le polytechnicien Auguste Detœuf, et publie un livre intitulé *Penser avec les mains*, dans lequel il souligne que théorie et pratique, pensée et action, ne sont pas dissociables. C'est aussi l'époque où il rédige l'ouvrage qui va le rendre célèbre : *L'amour et l'Occident*. Dans ce livre

assez atypique au sein de son œuvre, paru pour la première fois en 1939 (l'édition définitive est de 1972), il se livre avant tout à une méditation sur les méfaits de la passion. Il entend montrer que l'exaltation passionnelle est la finalité même de l'amour courtois, et que notre époque n'a toujours pas rompu avec elle : les grands mouvements totalitaires ont seulement transposé la passion sur le terrain politique.

Rougemont fait commencer au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles le règne de l'amour-passion avec la poésie des troubadours du sud de la Loire et, très audacieusement, il met ce thème en parallèle avec l'hérésie cathare. Les « parfaits » cathares tentaient de libérer leur âme, prisonnière de leur corps charnel, dans l'espoir de s'unir totalement à Dieu. Rougemont voit dans cet effort pour unir le relatif et l'absolu, dans ce désir de pureté sans failles, à la fois la négation du catholicisme classique (qui vise moins à réaliser une union totale avec Dieu qu'à administrer sa parole dans l'impureté du fini et du périssable) et la source d'une passion qui s'est ensuite exprimée dans tous les domaines. Après la croisade contre les Albigeois, l'hérésie aurait continué à circuler de façon souterraine, en empruntant des formes nouvelles que les troubadours auraient transmises sous des formes symboliques ou codées, avec le mythe de l'amour pour la Dame intouchable et souveraine, spiritualité pure prisonnière du corps impur.

Pour Rougemont, la passion amoureuse est une passion pour la mort, une maladie de l'esprit conduisant à l'autodestruction. L'adultère en étant la conséquence logique, il lui oppose l'éthique chrétienne du mariage, reprenant à son compte la célèbre opposition entre Eros et Agapè, l'attraction érotique et la conception chrétienne de l'amour des personnes, qui revient (comme chez Platon) à appeler amour ce qui est privé de passion. Après quoi il célèbre la fidélité dans le mariage monogamique, soumise à l'humilité et à la raison.

Cette lecture très personnelle de l'amour courtois ne fera pas l'unanimité chez les spécialistes. D'autres critiques ne manqueront pas de faire observer que Rougemont, grand apologiste de la fidélité conjugale, eut lui-même une vie sentimentale pour le moins agitée, la plus connue de ses aventures étant la tumultueuse liaison qu'il entretenait avec l'épouse de Saint-Exupéry, Consuelo Suncin de Sandoval (1901-1978) – au point que lorsqu'on publia les mémoires de cette dernière, les *Mémoires de la Rose*, certains crurent y retrouver le style de Rougemont ! « Les années du libertinage, note Christian Campiche, sont d'ailleurs parmi les plus fécondes pour Rougemont » (*Denis de Rougemont. Le séducteur de l'Occident*, Georg, 1999).

Fin 1938, Denis de Rougemont publie le livret d'une légende dramatique écrite pour *Nicolas de Flue*, un oratorio d'Arthur Honegger. Nicolas de Flue, avant de se faire ermite, s'instaura en médiateur entre le roi de France, le duc d'Autriche et les Confédérés helvétiques. Rougemont souligne le caractère fédérateur de cet homme « libre dans la mesure où il est responsable ». L'œuvre, qui résulte d'une commande de l'Institut neuchâtelais, devait être présentée à l'Exposition nationale de Zurich de 1939. Annulée en raison de la guerre, elle sera créée en mai 1941 au Carnegie Hall de New York.

Mobilisé en septembre 1939 dans l'armée suisse, puis transféré à l'état-major général à Berne, Rougemont écrit lors de l'entrée de la Wehrmacht à Paris, en première page de *La Gazette de Lausanne*, un article retentissant – « À cette heure où Paris exsangue voile sa face d'un nuage et se tait, que son deuil soit le deuil du monde ! » – qui lui vaut de se faire rappeler par son gouvernement aux devoirs de la neutralité suisse. Condamné à quinze jours de prison militaire – qu'il passe en fait dans son bureau et avec des cadeaux de sa hiérarchie –, il fonde alors, avec le professeur Theophil Spoerri, la Ligue du Gothard, qui entend regrouper les adversaires suisses de Hitler, et rédige lui-même le texte de son Manifeste. Mais un nouvel article polémique, paru le 17 juin 1940 dans la *Gazette de Lausanne*, effarouche à nouveau ses supérieurs, qui décident de lui faire prendre du champ. Fin août 1940, il est envoyé aux États-Unis, officiellement pour y donner des conférences sur la Suisse. En octobre, il s'installe à New York.

Durant son séjour aux États-Unis, il noue d'étroites relations avec nombre de Français réfugiés outre-Atlantique, parmi lesquels André Breton, Saint-Exupéry, Saint-John Perse, André Masson, Marcel Duchamp, Jacques Maritain, Claude Lévi-Strauss, Yves Tanguy et Jean Wahl. Il donne des conférences, publie un livre sur la Suisse, voyage en Argentine à l'invitation de Victoria Ocampo, animatrice de la revue *Sur* – qui fut l'égérie de Pierre Drieu la Rochelle et de Roger Caillois, et que Malraux avait surnommée « la superbe Argentine » –, enseigne à l'École libre des hautes études. Et, bien entendu, continue à écrire.

La guerre achevée, il publie *Vivre en Amérique*, où il fait l'éloge du fédéralisme et célèbre le dynamisme des États-Unis, mais – comme ses amis Arnaud Dandieu et Robert Aron l'avaient fait dès 1931 dans *Le cancer américain* – il affirme aussi que les métropoles américaines favorisent le déracinement, l'anonymat de masse, la perte des solidarités organiques, et stigmatise la montée en puissance de la bureaucratie engendrée par le *New Deal* rooseveltien.

Denis de Rougemont se réinstalle définitivement en Europe en juillet 1947, en s'établissant à Ferney-Voltaire dans l'ancienne demeure du garde-chasse de Voltaire. À partir de cette date, c'est la construction européenne qui va mobiliser toute son attention.

Il adhère d'abord à l'Union européenne des fédéralistes (UEF), créée en décembre 1946 et dont Alexandre Marc fut le premier secrétaire général. Lors du premier congrès de l'UEF, tenu fin août 1947 à Montreux, dont il prononce le discours inaugural, l'idée d'une grande manifestation internationale rassemblant tous les mouvements européens est avancée. Cette proposition débouchera sur le célèbre congrès de La Haye.

Ouvert à La Haye le 7 mai 1948, sous la présidence de Winston Churchill, le Congrès réunit près de 800 personnalités venues de dix-sept pays. Denis de Rougemont y est à la fois le rapporteur de la commission culturelle et le rédacteur de la Déclaration finale, le célèbre *Message aux Européens*, qui jette notamment les bases de ce qui deviendra le Conseil de l'Europe. Mais les travaux font vite apparaître deux grands courants opposés : d'un côté les fédéralistes, partisans d'une construction rapide de l'Europe politique à partir de la base et dans le respect de la diversité des peuples, et de l'autre les « fonctionnalistes » ou « unionistes », selon qui la priorité doit être donnée à une Europe économiquement intégrée et qui en tiennent pour un simple rapprochement des gouvernements et des parlements. Ce sont les seconds qui l'emporteront. Avec les résultats que l'on connaît.

Girondin dans l'âme, Denis de Rougemont s'inspire pour sa part, non de l'Europe des nationalismes étatiques, dans lesquels il voit autant de facteurs de division, mais de l'Europe des cités grecques autonomes, aux citoyens actifs, dont l'exemple a nourri les idées de liberté, de responsabilité et de participation de tous à la vie publique. Hostile à un supra-nationalisme européen bureaucratique et paralysant, il estime qu'il faut choisir entre la puissance et la liberté, cette dernière ne pouvant être garantie par la politique ou par l'économie, mais seulement par la recréation de communautés vivantes, capables de décider par elles-mêmes de leur sort. Épanouissement des personnes, participation des citoyens, autonomie des communautés vont à ses yeux de pair. C'est dire qu'il n'aurait certainement pas apprécié l'Europe actuelle, que certains dénoncent comme « fédérale », mais qu'il aurait certainement décrite, au contraire, comme typiquement jacobine.

Rougemont ne croit pas en effet à une Union européenne fondée sur les seuls intérêts politiques ou économiques. Il affirme qu'avant de faire l'Europe il faut

« faire des Européens », ce qui n'est possible qu'en donnant la priorité à la culture. Par opposition à la civilisation, surtout liée à la vie matérielle et sociale, la culture représente à ses yeux l'« activité humaine créatrice de valeurs, de sens, d'œuvres nouvelles et d'inventions ». La culture, dit-il, « n'est pas seulement un héritage à conserver, mais une manière commune de vivre et de créer ». Elle « exige ce pacte fondamental : faire de la diversité le principe de l'unité, approfondir les différences, non pour diviser, mais pour enrichir encore plus l'unité ».

Élu en novembre 1948 délégué général de l'Union européenne des fédéralistes, Denis de Rougemont ouvre l'année suivante à Genève un bureau d'études chargé de préparer une Conférence européenne de la culture. Celle-ci se déroulera en décembre 1949 à Lausanne, sous la présidence de Salvador de Madariaga.

En 1950, à Berlin, il participe aux manifestations qui donneront naissance au Congrès pour la liberté de la culture, qu'il présidera lui-même de 1952 à 1966. Il rédige ses célèbres « Lettres aux députés européens », inaugure à Genève le Centre européen de la culture, d'où sont issues des institutions comme l'Association européenne des festivals de musique, créée en 1951 avec Igor Markevitch, et le Conseil européen pour la recherche nucléaire (CERN). En 1954, il crée avec Robert Schuman la Fondation européenne de la culture, qui s'installera en 1957 à Amsterdam. En 1961, il lance une vaste « campagne d'éducation civique européenne ». En avril 1963, il fonde l'Institut universitaire d'études européennes (aujourd'hui Institut européen de l'université de Genève). Dans des livres comme *L'aventure occidentale de l'homme* (1957) et *Vingt-huit siècles d'Europe* (1961), il œuvre également au dialogue des cultures.

Parallèlement, il souligne l'importance des communautés intermédiaires restées proches des personnes. « Si l'on veut unir l'Europe, écrit-il, il faut partir d'autre chose que de ses facteurs de division. » Hostile à l'État-nation, il voit dans les régions, plus encore que dans les communes, des entités qui peuvent se mettre tout naturellement au service des autonomies locales. Les régions sont pour lui les communautés à taille humaine les mieux placées pour favoriser l'engagement des citoyens dans la vie publique, grâce à la démocratie participative, et résoudre concrètement les problèmes d'environnement.

Son régionalisme vise en fait à répondre à cette question : « Comment être assez grand pour être fort, tout en restant assez petit pour rester libre ? » Pour ce faire, il s'inspire à la fois du personnalisme de *L'Ordre nouveau* et des idées de Proudhon, du développement des réseaux régionaux et des régions

transfrontalières, et de l'essor des revendications régionalistes dont les principaux théoriciens sont alors Robert Lafont et Guy Héraud. Ce qui lui vaudra d'être reconnu comme le père spirituel de l'« Europe des régions ».

À partir des années soixante, sous l'influence de son ami Franz Weber, il intègre aussi de plus en plus les préoccupations écologistes à sa réflexion. En 1976, il fonde l'association Ecoropa, aux côtés de Jean-Marie Domenach, Jacques Ellul, Edward Goldsmith et René Dumont. L'année suivante, il participe à la fondation du Groupe de Bellerive, qui entend engager une réflexion critique sur les orientations de la société industrielle. La même année, dans *L'avenir est notre affaire*, il retrouve les accents de sa jeunesse pour dénoncer l'excès des triomphes matériels de l'homme, les agissements des sociétés multinationales, la centralisation technocratique, la commercialisation du monde, l'informatisation qui produit plus de chômage que de temps libre, la religion de l'automobile, la course à la croissance, le bétonnage universel et le pillage de la planète. « Il faut être aveugle, déclare-t-il, pour ne pas voir que nos sociétés sacrifient à la religion de la croissance pour la croissance tout ce qui a authentiquement de la valeur – avec des motivations et des critères économiques, sans aucune finalité humaine. » En 1978, il crée la revue *Cadmos*, dont il confie la direction à André Reszler.

Son mot d'ordre à la fin de sa vie devient : « Régions, écologie, Europe fédérée : même avenir ». Comme l'écrit Christian Campiche, il est alors « devenu l'Européen par excellence, celui que tout le monde consulte avant d'entreprendre une action, qu'elle soit politique, religieuse ou culturelle ». Des centaines de personnalités dans le monde sont en contact avec lui.

Denis de Rougemont est mort à Genève le 6 décembre 1985. Les Français, pour son centenaire, ont été plus discrets que les Suisses, peut-être parce que le mot de « fédéralisme » leur fait peur. À l'heure où la construction européenne paraît totalement bloquée, ils auraient pourtant tout avantage à lire l'œuvre de celui qui disait : « L'Europe est une culture – ou elle n'est pas ! »

# RAYMOND ABELLIO

## (1907-1986)

### Un « homme du souterrain »

De tous ceux que l'on range habituellement dans la catégorie des « écrivains de la Collaboration », Raymond Abellio – qui s'appelait alors encore Georges Soulès – est sans doute l'un de ceux dont l'itinéraire a été le plus surprenant.

Né le 11 novembre 1907 dans une famille très modeste du faubourg des Minimes de Toulouse, originaire du vieux pays cathare, il s'est affirmé dès l'école communale comme un surdoué. Boursier de la République, il entre à Polytechnique à l'âge de vingt ans. C'est là, au contact de ses condisciples issus de la haute bourgeoisie, qu'il découvre la lutte des classes. Il se tourne alors vers le marxisme, en même temps qu'il se réfugie dans un mysticisme chrétien hérité de sa mère. Trois ans plus tard, en 1930, il entre à l'École des Ponts et Chaussées et milite à la section parisienne des étudiants socialistes, alors dirigés par Marcel Déat, où il fait la connaissance de Claude Lévi-Strauss et de Georges Lefranc. En 1931, il intègre le Centre polytechnicien d'études économiques, cercle de réflexion, plus connu sous le nom d'X-Crise, créé par des polytechniciens antilibéraux et « planistes », parmi lesquels se trouvent Alfred Sauvy, Louis Vallon et Jean Coutrot.

À sa sortie des Ponts et Chaussées, le jeune Soulès choisit de se faire affecter dans la Drôme afin d'y retrouver Jules Moch, ancien polytechnicien comme lui, qui est également passé par X-Crise. Élu député socialiste SFIO en 1928, Moch lui apparaît alors comme l'« homme de l'espoir ». C'est aussi l'époque où il découvre avec fascination le surréalisme – c'est André Breton qui lui fait découvrir Hegel et Freud – et s'essaie à l'« écriture automatique ». En 1935, il rejoint la tendance Gauche révolutionnaire lancée à l'automne par Marceau Pivert, qui regroupe des syndicalistes révolutionnaires, des anarchistes et des trotskystes hostiles à Léon Blum, et qui va très vite devenir majoritaire au sein de la fédération de la Seine de la SFIO. Soulès devient secrétaire adjoint de la fédération de la Drôme et directeur de l'hebdomadaire local du parti. Engagement de type « sacerdotal » et militantisme intense.

L'année suivante, sous le gouvernement de Front populaire, il rentre à Paris.

Muté à Versailles, considéré par le ministre de l'Économie Charles Spinasse comme le protégé de Jules Moch, il se retrouve chargé de mission à l'Économie nationale, puis directeur du service des Grands Travaux et de l'urbanisme à la présidence du Conseil, où il a pour collègue le futur gaulliste de gauche René Capitant. Il entre alors au comité directeur de la SFIO parmi les représentants de la Gauche révolutionnaire.

En 1938, il s'affilie, toujours au sein du parti socialiste, à la tendance du Redressement socialiste de Ludovic Zoretti et Georges Lefranc. À la même époque, profitant d'un congé de maladie, il dévore l'œuvre de Nietzsche. Selon ses propres termes, il cherche alors à concilier « volonté de puissance » et « idéal de pureté », révolution et spiritualité.

En août 1939, il est mobilisé comme lieutenant au 6<sup>e</sup> Régiment du Génie à Angers. Le 26 mai 1940, après avoir participé à des combats en Belgique et aux Pays-Bas, il est fait prisonnier à Calais. Tournant essentiel pour cet homme qui se définit alors comme un révolutionnaire déçu par le marxisme et qui, depuis quelque temps, s'intéresse aux réalisations « socialistes » du III<sup>e</sup> Reich<sup>1</sup>. Déporté à l'Oflag IV D d'Elsterhorst, en Silésie, il juge avec sévérité le gouvernement de Vichy qui, dira-t-il dans ses Mémoires, lui apparaît « comme la conjonction presque irréaliste de quelques vieux débris maurrassiens qu'on croyait depuis longtemps au débarras et d'une équipe de technocrates inconnus<sup>2</sup> ». Il lit en revanche avec une attention toute particulière l'œuvre du national-socialiste Fritz Nonnenbruch, un théoricien de l'« économie dynamique<sup>3</sup> » qui défend l'idée d'un découpage du monde en grandes zones continentales autonomes. Soulès est séduit par cette idée « zoniste », qu'il pressent vouée à un grand avenir – beaucoup plus tard, dans *Assomption de l'Europe*, on lira encore que « la puissance se rassemble aujourd'hui à l'échelle des continents, non des nations » – et dont il discute avec ses camarades de captivité. De leurs débats naît un cercle d'études réunissant bientôt plusieurs dizaines d'officiers, où se côtoient des communistes (comme Marcel Prenant) et des trotskystes, mais aussi des royalistes et d'anciens membres de la Cagoule. Curieusement, c'est avec ces derniers qu'il se lie le plus (« la tentation était grande de les considérer comme une pâte vierge »).

Le romancier scout Jean-Louis Foncine (Pierre Lamoureux), futur directeur de la célèbre collection « Signe de piste », a fait partie de ce cercle. Évoquant Georges Soulès, il écrira qu'il « faisait preuve d'un ton de prophétie, car il dépassait largement dans ses conclusions les pâles élucubrations des brochures que nous commençons à recevoir de Vichy [...] D'emblée, et pour créer le

climat, Soulès renversait l'équation de Maurras. Il disait "mystique d'abord", politique ensuite, "économique enfin"<sup>4</sup>».

Rentré à Paris en mars 1941 – il a été libéré en raison de son statut d'ingénieur-fonctionnaire –, Soulès prend rapidement contact avec l'ex-cagoulard Eugène Deloncle, qui a dès septembre 1940 lancé le Mouvement social révolutionnaire. Le MSR (acronyme qui sert aussi de mot d'ordre : « Aime et sers ! ») vient alors de s'allier avec le Rassemblement national-populaire (RNP) fondé fin janvier 1941 par Marcel Déat avec l'appui de Laval. Mais l'alliance ne durera pas, d'autant que Pierre Laval en viendra à soupçonner Deloncle de n'être pas étranger à l'attentat qui sera commis contre lui (et contre Marcel Déat) à Versailles le 27 août 1941.

Soulès s'est d'abord senti plus proche de Déat que de Doriot, puis de Laval que de Déat. Quant à Deloncle, grand manipulateur mais orateur lamentable, il le méprise. « Il avait une volonté de fer, une ambition impatiente et sans limites visibles, de la force et aussi du charme, et une énorme capacité de dissimulation [...] À côté de cela, un grand infantilisme idéologique<sup>5</sup>. » Il sympathise en revanche avec l'économiste Eugène Schueller, mécène du MSR, qui a fait fortune en lançant la société L'Oréal, où il s'efforce d'appliquer un système de socialisme participatif et d'intéressement des travailleurs qu'il a baptisé « économie proportionnelle ». C'est d'ailleurs sur les conseils de Schueller qu'il rejoint le MSR. Plus tard, il dira s'être tourné vers Deloncle « parce qu'il était, au contraire de Déat, un homme sans idées, et qu'ainsi ma liberté devant lui restait entière ».

En octobre 1941, Soulès, qui a démissionné des Ponts et Chaussées, entre au comité directeur du MSR, où siègent d'autres anciens cagouards comme Jacques Corrèze, Jean Filliol et Henry Charbonneau. Le premier poste qui lui est confié est celui des « comités techniques ». Entre novembre 1941 et mars 1942, il publiera aussi douze articles dans l'hebdomadaire *Révolution nationale*, fondé par Deloncle, n'hésitant pas à y proclamer sa volonté de créer, « ainsi qu'Hitler a su le faire chez lui, un parti de purs ». Son adjoint est un jeune ingénieur chimiste, Paul Vayre, « de bonne culture marxiste et même bolchevik, mais dégoûté du stalinisme et tourné vers une sorte de national-communisme idéal tout à fait indifférent aux contingences du moment<sup>6</sup> ». Au sein du mouvement, il se lie également d'amitié avec André Mahé, dit Alain Sergent, un fils d'ouvriers bretons qui a appartenu au parti communiste avant de rallier le syndicalisme libertaire.

Très vite, il tisse sa toile et se fait remarquer. Marcel Déat parlera de son

« fanatisme têtue », Alphonse de Chateaubriant de ses « dons de tribun ». Deloncle, qui apprécie d'autant plus ses qualités qu'il ne les possède pas lui-même, le charge d'abord d'endoctriner les adhérents du MSR venus de la gauche et de l'extrême gauche, puis lui confie en mars 1942 l'encadrement doctrinal du mouvement. Les conférences tenues par Soulès et Mahé, dans la propriété de Deloncle à Villers-Cotterêts, seront réunies dans un livre intitulé *La fin du nihilisme*, rédigé durant l'été 1942 mais qui, ayant été retenu plusieurs mois par la censure allemande, ne sortira qu'à la mi-juillet 1943.

Curieux ouvrage, peu connu de surcroît. En dehors d'une critique conjointe du libéralisme et du marxisme, les deux auteurs reprennent des pans entiers de l'idéologie nationale-socialiste (antisémitisme, racisme, apologie du mythe du « Sang contre l'Or ») et annoncent la « révolution raciale européenne » tout en célébrant la « vocation spirituelle » de la France. Ils font l'éloge de Jaurès (« une richesse de pensée bien française ») et de Péguy, opposent les « zones continentales » aux « empires mondiaux » et appellent à créer une « nouvelle Chevalerie ». L'ouvrage s'achève sur ces mots : « Nous ne cherchons plus le Bonheur, nous cherchons le triomphe de la Volonté et de la Vie<sup>7</sup>. »

Mais entre-temps, une grave crise a éclaté au MSR. Au printemps 1942, le très activiste Jean Filliol, furieux de s'être vu déposséder de ses fonctions au bénéfice de Jacques Corrèze, se révolte contre Deloncle. Soulès fait partie de la conspiration. À l'aube du 14 mai, Deloncle est éjecté sans ménagement de son mouvement. Ce tournant marque l'avènement du « second MSR », dirigé d'abord par Soulès et Filliol, puis, après l'arrestation de ce dernier sur l'ordre de Pierre Laval, par Soulès pratiquement seul, avec André Mahé et l'ex-cagouillard Jehan de Castellane, un ancien militant d'Action française (il a appartenu à la 17<sup>e</sup> section des Camelots du roi de Paris) qui est aussi un ami de longue date de Pierre de Bénouville, ancien royaliste devenu l'un des principaux chefs des réseaux de Résistance gaullistes.

Raymond Abellio dira plus tard être entré en relations avec la Résistance dès la fin de 1941. Il semble bien en fait que ce soit à partir de 1942 que des contacts avec les résistants furent pris par le « second MSR », par l'intermédiaire de Jehan de Castellane et de l'écrivain Armand Petitjean. Soulès, à cette date, s'est convaincu de la nécessité d'œuvrer à une « collaboration franco-française » qui préserverait les chances de la France après la guerre. Cette démarche, « très conforme, dira-t-il, à une certaine tradition nationale de réconciliations difficiles auxquelles tant de princes depuis Charles VII ont su présider », vise à réconcilier les « meilleurs éléments de Vichy et de Londres » pour éviter une guerre civile.

Georges Soulès crée alors un groupe clandestin, « Les Unitaires », dont le bulletin, *France libre*, appuie clairement la Résistance. Il engage le MSR dans des opérations de renseignement et de recrutement en faveur des mouvements gaullistes, opérations dont il dira plus tard que Pierre Laval fut régulièrement informé. Les renseignements sont transmis à Pierre de Bénouville, qui milite à partir de mars 1943 aux Mouvements unis de la Résistance (MUR), nés de la fusion des réseaux Combat, Franc-Tireur et Libération. Le MSR travaille aussi en liaison avec le syndicaliste Raymond Le Bourre, qui fait partie du réseau Buckmaster. Double jeu ? Illusion ? Georges Soulès, qui a le « goût cathare du secret », se meut en tout cas sans difficultés dans ce que Lénine appelait le « souterrain ».

Jean Gemähling, ancien responsable du service de renseignements du Mouvement de libération nationale (MLN), témoignera en 1950 : « Depuis 1943, le service de renseignements que je dirigeais recevait régulièrement, et a continué de recevoir jusqu'à la Libération, des informations et des renseignements en provenance du MSR. Ces documents m'étaient remis par le général de Bénouville qui les tenait lui-même de M. Jean de Castellane. MM. de Castellane et de Bénouville m'ont souvent indiqué dès cette époque que M. Georges Soulès était à l'origine de cette transmission de papiers et qu'elle avait été décidée par l'équipe qui dirigeait secrètement le néo-MSR et dont MM. Soulès et de Castellane étaient les principaux responsables. Les renseignements qui étaient ainsi transmis [...] étaient parfois de la plus haute importance, car ils nous avertissaient de mesures préparées contre la Résistance par les autorités d'occupation, par les organismes collaborateurs, ou encore par la police française. »

Fin 1942, Georges Soulès est reçu par Laval qui le fait entrer au comité directeur du Front révolutionnaire national (FRN), nouvelle organisation regroupant les principaux partis collaborationnistes, à la notable exception du PPF de Jacques Doriot, auquel Laval entend précisément faire contrepoids. Dans cette instance, dont le secrétaire général est l'ex-communiste et ancien doriotiste Henri Barbé, Soulès côtoie notamment Marcel Déat, Paul Chack, Alphonse de Chateaubriant et Lucien Rebatet. En 1943, il participe aux grandes réunions du FRN organisées à la salle Pleyel (en février) et au Vélodrome d'Hiver (en avril). La même année, on le retrouve – en intervenant critique – aux Journées du Mont-Dore qui, à deux reprises, en avril et en septembre 1943, tenteront sous la houlette de Paul Estèbe, alors chargé des questions sociales au cabinet de Pétain, de jeter les bases d'une « révolution communautaire » d'inspiration à la fois

vichyssoise et proudhonienne<sup>8</sup>.

Mais 1943 marque également un nouveau tournant décisif, sans aucun rapport avec la politique celui-là. C'est en effet cette année-là que Georges Soulès rencontre à la fois Pierre de Combas, un vieil instituteur laïc et guérisseur auvergnat qui va devenir son « maître spirituel », et une « femme ultime », Jane L., qui le fait entrer « dans ces au-delà énigmatiques de l'amour qui sont la raison même de l'amour ». Combas, en quelques mois, lui fait réaliser qu'il n'est pas un « homme de puissance », mais un « homme de connaissance<sup>9</sup> ». « Aucune compréhension profonde ne peut être atteinte, en quelque domaine que ce soit, dira-t-il dans ses Mémoires, que si l'*homme intérieur* y préside, détaché de tout, même de soi, par le mystère d'une communion qui est à la fois intime participation et infinie distance » (*Sol invictus, 1939-1947*).

À la Libération, Soulès entre dans la clandestinité, mais ne quitte pas la France. Sans ressources, condamné par contumace à 10 ans de travaux forcés en octobre 1948 (on l'a, semble-t-il, confondu avec un homonyme), il change sans cesse de domicile et ne survit que grâce aux amis qui le cachent, à Paris ou dans le Loiret. Il en profite pour écrire une pièce de théâtre sur l'hérésie cathare, *Montségur*. En février 1947, il passe en Suisse, où il devient le précepteur des enfants de Jean Jardin, ancien directeur de cabinet de Pierre Laval. Au même moment, les jurés du Prix Sainte-Beuve couronnent son premier roman, *Heureux les pacifiques*, ignorant tout du passé de son auteur.

En octobre 1952, il sera à nouveau jugé par le Tribunal militaire de Paris, puis acquitté pour « services rendus à la Résistance », les témoignages de Pierre Guillain de Bénouville, de Raymond Le Bourre et de Jean Gemähling ayant été considérés comme décisifs.

Il rentre définitivement en France en 1953, ayant non moins définitivement rompu avec la politique. Il a aussi changé de nom, empruntant désormais celui d'un dieu celtibère identifié à Apollon dont dérive le patronyme de sa mère, née Marie Abély : Abellio. C'est ce qu'il appellera sa « seconde naissance ». Raymond Abellio se consacrera désormais à l'ésotérisme, à la gnose, à l'« histoire invisible », exerçant à partir de cette date une influence non négligeable sur nombre de ses contemporains. Georges Soulès est alors bien mort. Et enterré.

Jane L. a joué un rôle essentiel dans cette « seconde naissance ». « Blonde de type nordique, aux yeux bleu-vert », elle fait partie de ces « femmes ultimes » que Raymond Abellio oppose à la fois aux « femmes viriles », intellectuelles et raisonneuses, et aux « femmes originelles ». Faite « pour l'amour avant de l'être

pour le mariage » – le type Vénus, par opposition au type Junon –, la femme ultime est une figure *destinale*. Contrairement à la femme originelle, inaugurale, dont la féminité trouve son accomplissement dans l'absence de conscience d'elle-même, elle manifeste une conscience aiguë d'elle-même qui active sa féminité au lieu de la nier (comme c'est le cas chez la femme virile). Elle est de ce fait la seule qui puisse égaler ou dépasser l'homme sans chercher à l'imiter. La seule qui puisse à la fois être « entretenue » et parfaitement indépendante (la femme originelle est entretenue et dépendante, la femme virile est indépendante mais refuse d'être entretenue). Elle est celle qui pose à l'homme la « plus grande épreuve », car elle n'est ni le repos du guerrier ni l'adversaire du mâle, mais son défi le plus aigu.

Au sortir de l'action politique, Jane L., qui fait également penser à l'Ariane dont parle Louis Pauwels dans *La confession impardonnable*, va permettre à Raymond Abellio de progresser, d'accepter son ombre, d'accepter l'« autre » qui est à la fois en lui et hors de lui. On pense à la « rédemption par l'amour » évoquée par Wagner, mais plus encore à l'évangile gnostique de Thomas : « Si la chair se produit à cause de l'esprit, c'est un miracle, mais si l'esprit se produit à cause de la chair, c'est un miracle de miracle. » Grâce à cette rencontre, Abellio va désormais se concevoir, au sens propre de ce mot, se redonner naissance à lui-même au terme d'un cheminement intérieur qui va lui prendre encore quelques années. Sans cesser pour autant d'être présence au monde, sa conscience va enfin devenir présence à soi.

À la fin de cette métamorphose, le combattant exigeant qui déclarait ne plus chercher le bonheur, mais le « triomphe de la Volonté et de la Vie », a cédé la place à un penseur qui recherche l'accord complet de l'homme et de l'histoire dans l'au-delà de l'histoire.

« Quand j'examine aujourd'hui mes raisons d'alors, écrit Abellio en 1964, ce n'est plus telle ou telle politique qui m'importe encore, mais l'idée que nous nous faisons tous de la politique en général, de la politique en tant que telle, pour remplir notre vie et assumer notre destin. Nous avons appartenu à une génération d'opposants, mais nous avons été encore plus que nous ne le croyions les victimes de nos aînés, tant ils nous ont entraînés à croire à leurs dieux : parmi ceux-ci nous ne mettions pas la politique en question [...] Nous donnions à la politique toute la place, alors qu'il faut surtout la placer dans le champ réduit qui est le sien, et qui est celui de la volonté de puissance. Or, la puissance n'est pas la connaissance, et sa recherche implique une sorte de péché contre l'esprit. »

On connaît la suite, c'est-à-dire la série d'essais que Raymond Abellio a

consacrés à la « transhistoire » et à l'astrologie, à la numérologie biblique, aux mathématiques et à la phénoménologie de Husserl, à l'« histoire invisible » et à la « phénoménologie génétique », à l'opposition des gnostiques et des mystiques, à la mise au jour de la « structure absolue » et au possible avènement d'un « nouveau prophétisme ». S'y ajoutent des romans « métaphysiques » (*Les yeux d'Ezéchiel sont ouverts* en 1950, *La fosse de Babel* en 1962, *Visages immobiles* en 1983) qui ont marqué bien des esprits.

Dans *La fosse de Babel*, Abellio écrit : « Écrire et aimer sont les deux seules expériences originelles et ultimes ». Dans *Sol invictus*, il précise : « Vivre ou écrire ? Faux problème. Écrire et vivre. » Et de citer Maître Eckart : « Ce ne sont pas nos actes qui nous sanctifient, c'est nous qui sanctifions nos actes. » Il est décidément resté toujours un « homme du souterrain ».

1. « Après 40, lorsque je voulus rencontrer les socialistes allemands, dira-t-il plus tard, je les ai cherchés pendant deux ans et je ne les ai pas trouvés » (*De la politique à la gnose*, Pierre Belfond, Paris, 1987, p. 40).
2. *Sol invictus, 1939-1947*, Ramsay, Paris, 1980, p. 108.
3. Fritz NONNENBRUCH, *Die dynamische Wirtschaft*, Zentralverlag der NSDAP, Franz Eher Nachf., München, 1936.
4. Jean-Louis FONCINE, *Un si long orage*, vol. 1, *les enfants trahis*, Le Héron, Paris, 1995 p. 38. Plus tard chargé en Allemagne de l'accueil des Français du STO, Jean-Louis Foncine adhèrera lui aussi au MSR.
5. *De la politique à la gnose*, op. cit., p. 41-42.
6. *Sol invictus*, op. cit., p. 249.
7. André MAHÉ et Georges SOULÈS, *La fin du nihilisme*, Fernand Sorlot, Paris, 1943, p. 250.
8. Cf. *Vers la révolution communautaire. Les Journées du Mont-Dore, 10-14 avril 1943*, Sequana, Paris, 1943. L'intervention de Soulès, faite au nom du MSR, figure p. 178-182. Son auteur y marque ses réserves vis-à-vis du réformisme et du corporatisme : « Nous ne pensons pas [...] que la corporation précède la révolution, ni qu'elle soit la révolution tout entière. Car la révolution suppose d'abord des réformes de structures essentielles, dans le domaine économique et financier notamment, [...] sans lesquelles la corporation risque de n'avoir qu'un contenu réformiste ou conservateur [...] On lutte contre le bolchevisme en supprimant l'injustice sociale. Mais [...] on ne supprime pas la lutte de classes [...] par des lois ou des décrets » (p. 179).

9. Pierre de Combas, qui se donnera la mort en janvier 1950, a en grande partie inspiré le personnage de Joseph Pujolhac dans *Heureux les pacifiques*, où Abellio se met en scène lui-même sous le nom de Robert Saveilhan.

# JULES MONNEROT (1909-1995)

## Les totalitarismes comme religions séculières

Arthur de Gobineau, l'auteur de *l'Essai sur l'inégalité des races humaines*, dont l'épouse se nommait Clémence Monnerot, avait pour beau-frère un planteur des Antilles qui avait épousé une jeune métisse. L'un des enfants nés de ce couple fut le grand-père de Jules Monnerot. Son fils, père de l'écrivain, avocat à Fort-de-France, y avait fondé un journal communiste intitulé *La Justice*. C'est dire que le futur auteur de la *Sociologie du communisme*, grandit dans un milieu doublement non conformiste.

Né le 28 novembre 1908 à la Martinique, où l'un de ses ancêtres s'était établi dès le Directoire, Jules Monnerot entre en octobre 1926 au lycée Louis-le-Grand, à Paris. Son condisciple, Paul Guth, le comparera plus tard à un « aigle ». Deux ans plus tard, il devient l'élève d'Alain au lycée Henri IV et se lie avec Julien Gracq d'une amitié qui ne s'achèvera qu'avec sa mort. Réfractaire au système universitaire, il tentera sans succès d'entrer à Normale Supérieure.

Au début des années trente, il se lie pour un temps aux surréalistes et fonde en juin 1932 la revue *Légitime défense*, qui n'aura qu'un seul numéro. Celle-ci se situe dans la mouvance du surréalisme, voire du marxisme, mais défend aussi ce qu'on appellera plus tard la « négritude ». Monnerot n'hésite pas alors à désigner le colonisateur européen comme un « ennemi de classe ». En 1934-1935, on le retrouve dans l'entourage du député radical-socialiste Gaston Bergery. L'année suivante, il publie dans le premier et dernier numéro d'*Inquisitions*, revue patronnée par Aragon et Tristan Tzara, un article au titre significatif : « Sur le rapport de la poésie comme genre à la poésie comme fonction ». Quelle est pour lui la « fonction » de la poésie ? Tout simplement d'utiliser des mots pour dire ce qui est au-delà des mots, révélant du même coup un « état de besoin ».

Peu après, il se lie avec Roger Caillois et Georges Bataille. Leur point commun est d'avoir traversé le surréalisme et le marxisme sans s'y être laissés enfermer. Et surtout d'avoir une immense ambition : faire éclater les « spécialités » pour contribuer à une science de l'homme ouverte à toutes les

disciplines. Parmi celles-ci, il en est une qui les séduit plus que les autres : celle qui étudie les liens entre le pouvoir et le sacré. C'est la « sociologie du sacré ».

Tout comme Bataille, Monnerot lit avec passion l'œuvre de Nietzsche, qu'il qualifiera un jour de « Julien l'Apostat de la philosophie », et s'attache à la figure de Dionysos, le dieu de l'énergie bouillonnante et des puissances irrationnelles. Cet attachement débouchera quarante ans plus tard sur *Les lois du tragique* (1970). En juillet 1937, il donne un unique article, précisément intitulé « Dionysos philosophe », à la revue de Bataille, *Acéphale* – qui, dans ce même numéro, annonce la fondation du Collège de sociologie dans un texte signé notamment par Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski et Jules Monnerot.

Le Collège de sociologie développera ses activités entre 1937 et 1939. Jules Monnerot, qui en a trouvé le nom, s'y est associé tout naturellement. Expérience décisive, vis-à-vis de laquelle il prendra pourtant très vite ses distances. Toute sa vie durant, d'ailleurs, il ne s'intégrera jamais durablement à un groupe : « L'affinité, dira-t-il, est pour moi comme une attraction et le voisinage comme une contrainte. » Et, dans son livre sur la poésie : « Les êtres les plus singuliers se trouvent souvent à la périphérie de plusieurs groupes ; sollicités par l'attraction de chacun, ils ne se laissent entraîner sans retour dans l'orbite d'aucun. »

Ce n'en est pas moins à cette époque, et dans ce « voisinage », que se forment chez lui les idées qui vont le marquer le plus. Le goût de la poésie d'abord. Ensuite une certaine réserve vis-à-vis des grandes religions (il se déclare volontiers « post-chrétien »), balancée il est vrai par sa fascination pour le sacré, dans lequel il voit une véritable constante anthropologique. La conviction qu'il acquiert très tôt est en effet que, même dans la société la plus « désenchantée », l'homme reste un « affamé de sacré ». À l'époque moderne, constate-t-il, le sacré n'a nullement disparu, il a seulement été « déplacé ». Le peuple, la race, le progrès, la révolution en sont autant de substituts profanes. Même le « fanatisme profanateur » est encore une façon de le reconnaître. On voit ici l'influence de Bataille.

Monnerot fait par ailleurs grand usage d'un substantif : l'« hétérogène ». L'hétérogène, c'est tout à la fois, du point de vue psychologique, ce qui reste du sacré dans les sociétés profanes, ce qui relève de la « pensée a-logique » présente dans les rêves et les mythes, mais aussi, du point de vue sociologique, les hommes hors du commun, par opposition à l'homme statistique, conforme au moule du moment. Ces hommes hors du commun peuvent être bien entendu les

pires ou les meilleurs, « prophètes ou bourreaux », charismatiques ou subversifs.

Les auteurs que Monnerot lit le plus le renforcent dans cette vision des choses. De Georges Sorel, il retient l'idée que les « mythes politiques » sont plus puissants encore que les idées et que, loin de se cantonner dans un passé lointain, ils renaissent constamment dans les temps présents. Cette pensée mythique relève de ce que Monnerot appelle la « pensée antérieure ». Il précisera plus tard : « L'antérieur n'est pas l'obscur passé [...] Il est la source énergétique, le carburant même de l'ultérieur. » Chez Le Bon, Monnerot se familiarise également avec le rôle irrationnel des « effets de foule ». Grâce à Freud, il comprend que l'inconscient peut être lui aussi un « mode de penser, comparable à un discours ». Avec Vilfredo Pareto enfin, son « maître d'élection », il découvre que la part logique de l'action, assise sur des justifications a posteriori (les « dérivations »), n'est bien souvent que le masque d'une part irrationnelle (les « résidus »), le travail de l'analyse consistant alors à étudier les « dérivations » pour identifier les « résidus ».

Tout à l'opposé des théoriciens des Lumières, Monnerot soutient donc que, chez l'homme, la raison, la logique ne sont qu'apparences. L'homme véritable est d'abord mû par l'affectivité et les passions : « Le pulsionnel est le matériau même dont est fait le conceptuel. » D'où sa définition des idéologies comme des pensées « qui s'imposent en dépit de la faiblesse de leurs points d'appui intellectuels et en raison de la force de leurs points d'appui affectifs » : « L'idéologie est une offre intellectuelle répondant à une demande affective. » D'où aussi sa méfiance vis-à-vis du langage, car la structure du langage ne peut jamais correspondre intégralement à celle du réel. Les mots ne sont pas les choses !

Attaché à la Bibliothèque nationale à la veille de la guerre, puis entré à la rédaction de *Paris-Midi*, Jules Monnerot est en juin 1939 le maître d'œuvre d'une grande enquête publiée dans la revue *Volontés*, que dirige Georges Pelorson, dit Georges Belmont. Celle-ci s'intitule : « Il y a toujours eu des directeurs de conscience en Occident », et demande : « Pensez-vous que la direction de conscience soit une fonction organique dans les collectivités humaines ? » Il faut ici remarquer le mot « fonction ». On y trouve aussi cette question : « Le marxisme, et les grands mouvements nationaux de l'après-guerre, vous paraissent-ils l'effet de causes avant tout économiques ou des manifestations d'un inconscient (religieux ?) refoulé par la vie moderne ? » Cette fois, c'est le mot « religieux » qu'il faut retenir. Le questionnaire, envoyé à environ 150 personnes, suscita de nombreuses réponses. La guerre éclate deux

mois plus tard.

Alors qu'il a d'abord été réformé pour raisons de santé, Monnerot se porte volontaire dans l'infanterie en 1939. Son frère Marcel sera tué pendant la campagne de France. Démobilisé, l'écrivain rejoint un groupe de résistants et vit quelques mois en clandestin à Paris. À la Libération, il participe à la fondation de la revue *Critique*, publie *La poésie moderne et le sacré*, puis *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, et devient membre du Conseil national du RPF. Il donnera des cours à l'École de guerre jusqu'en 1958.

Dirigé contre la sociologie de Durkheim, qui domine alors la pensée française, *Les faits sociaux ne sont pas des choses* (1946) s'articule autour de deux idées fortes. La première est que l'homme n'habite pas un monde de faits, mais un monde de significations (d'où la nécessité de l'herméneutique). La seconde est qu'il y a continuité, voire identité, entre la psychologie et la sociologie, thème qui sera exploré de façon plus systématique dans *Intelligence de la politique*, par le biais d'une confrontation entre Freud et Pareto. À Durkheim, qui veut « objectiver » les faits sociaux sans se soucier de psychologie humaine, Monnerot oppose les vues de Sigmund Freud et de Marcel Mauss. « Il n'y a pas de société, écrit-il, il y a des états sociaux vécus par les hommes. »

En 1949 paraît la célèbre *Sociologie du communisme*, gros ouvrage écrit l'année précédente, en réaction au « coup de Prague ». L'ouvrage fait l'effet d'un coup de tonnerre, tant il va à l'encontre de la chape de plomb stalinienne. Il sera prolongé vingt ans plus tard par une *Sociologie de la révolution*, où Monnerot définira le fascisme comme une sorte de vaccin anticommuniste (« Il ressemblait juste assez au communisme pour l'éliminer »).

Dans sa *Sociologie du communisme*, Monnerot déclare « considérer le marxisme en tant que religion ». Le livre sera d'ailleurs réédité en 1979 avec ce sous-titre : « Échec d'une tentative religieuse au xx<sup>e</sup> siècle ». Il y qualifie aussi le communisme d'« islam du xx<sup>e</sup> siècle », formule qui fait mouche aujourd'hui, à un moment où certains n'hésitent pas à voir dans l'islamisme le communisme du xx<sup>e</sup> siècle. En réalité, Monnerot veut seulement dire que « l'islam nous a légué le modèle d'une société où la politique et le sacré sont confondus », et que dans l'Union soviétique de Staline, pour la première fois depuis les grands califes, tous les pouvoirs sont réunis dans les mains d'un même homme.

Les grands totalitarismes, explique Monnerot, sont des religions séculières en ce sens qu'elles visent à construire un paradis sur terre. Elles remplacent le salut par le bonheur, et l'au-delà par le futur, mais leur structure et leur rôle

restent inchangés. Jusque dans sa prétention « scientifique », le communisme raisonne sur des dogmes. Cependant, même appuyée sur la science, « une philosophie collectivement vécue ne peut pas rester philosophie, elle devient religion ». Bref, l'idéologie joue le même rôle fonctionnel que la religion. C'est ce fonctionnalisme que critiquera Hannah Arendt.

En 1953, une polémique peu connue en France oppose en effet Jules Monnerot et Hannah Arendt dans les colonnes de la revue de langue anglaise *Confluence*. Arendt fait observer que tout raisonnement de type fonctionnaliste (l'idéologie a la même fonction que la religion) interdit de savoir ce que la religion possède en propre, c'est-à-dire ce par quoi elle ne se réduit pas à une idéologie. Si tout ce qui remplit la même fonction peut recevoir le même nom, où réside donc la spécificité du religieux ?

En 1977-1978, Monnerot publie les deux premiers volumes d'un grand traité d'*Intelligence de la politique* qui devait en comprendre quatre. Cet ouvrage, où il synthétise toute son expérience passée et qui est sans doute ce qu'il a écrit de plus important, est resté inachevé. Monnerot y fait l'éloge des « coordinateurs-synthéticiens », c'est-à-dire de ces chercheurs qui veillent aux carrefours pour faire la synthèse des différentes disciplines.

Le premier volume (*L'Anti-Providence*) se penche de façon très fine sur la façon dont l'action historique débouche presque toujours sur des résultats imprévus, qui sont parfois à l'opposé des objectifs initialement visés. Monnerot parle d'« hétérotélie » pour désigner ce phénomène, auquel d'autres ont donné le nom d'« effets pervers » et qui est au fondement de sa conception du tragique. L'existence humaine est tragique, car l'homme qui fait l'histoire ne sait jamais quelle histoire il fait. Au fond, le tragique commence là où s'arrête la pensée. Par là se donnent à saisir les limites du volontarisme comme du « prévisionnisme » : rien n'est écrit d'avance, rien ne peut être intégralement prévu. L'histoire est imprévisible, contrairement à ce qu'affirment tous les historicismes. On retrouve là une idée déjà présente dans *Les faits sociaux ne sont pas des choses* : on ne fait pas des « objets historiques » comme on fabrique des objets industriels.

Le second volume (*Introduction à la doxanalyse*) est un examen minutieux de la façon dont la psychologie (Freud) et la sociologie (Pareto) peuvent s'éclairer mutuellement. « *Mutatis mutandis*, écrit Monnerot, on peut exposer les mêmes faits sociaux en langage de Pareto ou en langage de Freud. » Là encore, on retrouve des intuitions de jeunesse. Le rôle de la « doxanalyse » est de démêler la part affective et la part rationnelle de toute doctrine, contribuant ainsi au renouveau de la pensée critique. Démarche séduisante, même si, bien

entendu, elle recèle le risque d'une régression à l'infini (chaque porte ouverte en dévoile une autre) et pose le problème de savoir quelles sont les motivations réelles de celui qui s'efforce de connaître les ultimes motivations des autres...

Dans les dernières années de sa vie, Monnerot, devenu de plus en plus solitaire, s'efforce d'analyser les censures qu'il voit se déployer autour de lui et dont il a lui-même été victime. Le sujet n'est pas sans rapport avec le sacré : dans toute société, c'est en effet l'interdit (ce que l'on n'a pas le droit de dire) qui révèle le sacré. Monnerot distingue la censure psychologique, qu'il qualifie d'« ignorance militante », et la censure sociologique, simple reflet des préjugés régnants, c'est-à-dire d'idées reçues de façon si consensuelle que toute tentative de les remettre en cause apparaît comme blasphématoire. La première refoule des pulsions mal contenues, la seconde vise à rendre conforme au modèle dominant. C'est la source de l'actuelle « pensée unique » et du « politiquement correct ».

Dans une série de livres allant de *Démarxiser l'Université* (1970) jusqu'à « *Désintox* » (1987), tonnante contre les « professeurs de morale » et les « perpétuels prédicateurs », l'écrivain explique que nos contemporains sont « les humains les plus conditionnés de l'histoire », du fait notamment des « bombardements cathodiques » et de la suggestion médiatique. Dans un tel climat, l'intellectuel ostracisé se voit appliquer « de son vivant cette mesure extraordinaire : la peine de mort intellectuelle ».

Jules Monnerot fut cet « intellectuel ostracisé ». Marginalisé en raison de son non-conformisme, pillé parfois par ceux-là-mêmes qui lui reprochaient d'aller à rebours de toutes les modes, il avait en outre tendance à se replier sur lui-même. Dans l'une des deux biographies qui lui ont été consacrées (l'autre étant due à Jean-Michel Heimonet), Georges Laffly écrit : « Il était homme de caractère, donc de mauvais caractère » (*Monnerot*, Pardès, 2005). Disons qu'en raison d'une sensibilité à fleur de peau, il était doué d'un incontestable talent pour se brouiller avec beaucoup de monde, ce qui renforçait sa solitude. Quand il se présenta en 1989 aux élections européennes sur la liste conduite par Jean-Marie Le Pen, il fut aussitôt exclu de l'Association des amis de Roger Caillois. Ce compagnonnage ne dura d'ailleurs pas plus que les autres. Dès l'année suivante, Monnerot rompt avec le Front national, dont il avait présidé pendant quelque temps le Conseil scientifique.

Le grand public ne connaît trop souvent de Jules Monnerot que sa *Sociologie du communisme*. Son œuvre n'est en réalité compréhensible qu'à la lumière de ses expériences des années 1930, car ce sont elles qui en font apparaître la

continuité. Son interprétation des totalitarismes modernes comme autant de religions séculières, par exemple, se rattache directement à sa conviction que le sacré reste présent jusque dans ce qu'on croit être le pur produit de la raison. Son désir de voir apparaître des « coordinateurs-synthéticiens » prolonge le refus des « spécialités » qui était déjà le fait du Collège de sociologie. Sa lutte contre les censures, enfin, trouve son fondement implicite dans l'idée que l'« homme hétérogène » ne peut être que la victime des êtres du commun.

Jules Monnerot meurt le 3 décembre 1995. Son dernier article s'achève sur ces mots : « La France doit être voulue à chaque génération. Vous qui me lisez, c'est votre tour. »

# JACQUELINE DE ROMILLY (1913-2010)

## L'héritage grec

Elle avait découvert la Grèce encore toute jeune fille, et dès lors plus rien d'autre n'avait compté à ses yeux. À la fin de sa vie, devenue quasiment aveugle, tel Homère si l'on en croit la tradition, son visage était comme celui d'Hécube, une vieille pomme toute ridée, entourée d'un flot de cheveux blancs. Des Grecs, elle disait : « Ils ont été ma vie et mon bonheur ». Elle est aujourd'hui plus que jamais avec eux. Jacqueline de Romilly a rejoint l'Olympe le 18 décembre 2010, à l'âge de quatre-vingt-dix-sept ans.

Contrairement à ce que l'on a dit, elle ne fut pas la première femme à entrer à l'École Normale supérieure de la rue d'Ulm (plusieurs autres l'avaient précédée, dont Simone Weil, son aînée de quatre ans), mais elle fut la première femme lauréate du concours général, la première femme agrégée de lettres, la première appelée à enseigner au Collège de France, la première élue à l'Académie des Inscriptions et belles-lettres, la deuxième (après Marguerite Yourcenar) à entrer à l'Académie française.

Née à Chartres le 26 mars 1913, elle était la fille de Maxime David, un professeur de philosophie qu'elle n'a pratiquement pas connu : un an après sa naissance, celui-ci était tué sur le front dans les dernières heures de la bataille de la Marne (où tomba également Péguy). Elle fut élevée par sa mère, la romancière Jeanne Malvoisin, qui avait connu son père au cours de Bergson, au Collège de France, et à qui elle voua durant toute sa vie une admiration éperdue.

Élève rue d'Ulm de l'helléniste Paul Mazon, agrégée de lettres en 1936, elle se marie en 1940 avec Michel Worms de Romilly, dont elle divorcera en 1973. D'origine juive par son père, elle est chassée de ses fonctions fin 1940 et doit se cacher. Après la guerre, elle devient professeur de lycée. Elle enseigne le grec notamment à Versailles, à Bordeaux et à Lille, puis à la Sorbonne à partir de 1957. En 1973, elle obtient une chaire (« La Grèce et la formation de la pensée morale et politique ») au Collège de France. Elle entre en 1989 à l'Académie française, dont elle deviendra la doyenne d'âge après la mort de Claude Lévi-Strauss.

Dans le conflit séculaire entre Athènes et Jérusalem, elle avait résolument choisi Athènes. Nietzsche estimait que « le Grec est celui qui, jusqu'à présent, a mené l'homme le plus loin ». Les Grecs ont en effet inventé la philosophie, qui est une manière d'exister, la tragédie, la politique, l'histoire, la rhétorique, la médecine, et même la liberté. La pensée grecque est en ce sens une pensée aurorale. « L'égard aux Grecs est à-venir de la pensée », disait Heidegger, car c'est à leur exemple que peut s'imaginer un nouveau commencement. Jacqueline de Romilly ne parlait toutefois pas de la Grèce à la manière d'un Marcel Conche ou d'un Jean-Pierre Vernant : elle ne traitait pas de la Grèce du v<sup>e</sup> siècle en philosophe ou en anthropologue, mais avec le savoir de l'helléniste traditionnel.

Très accessible au grand public, son œuvre – une bonne cinquantaine d'ouvrages – explore la Grèce ancienne sous tous ses aspects, principalement littéraires, moraux et politiques. Elle a publié des livres sur des maîtres de la tragédie grecque, comme Eschyle et Euripide, des personnages historiques ou littéraires, comme Hector ou Alcibiade, mais la grande affaire de sa vie fut l'œuvre de Thucydide – « l'un des hommes de ma vie », disait-elle –, à qui elle avait consacré sa thèse de doctorat (*Thucydide et l'impérialisme athénien*) et dont elle fournit elle-même une traduction de la célèbre *Histoire de la guerre du Péloponnèse* (cinq volumes, 1953-1972), récit de la guerre qui opposa Sparte et Athènes au v<sup>e</sup> siècle av. notre ère. Citons aussi des essais aussi essentiels que *Le temps dans la tragédie grecque* (1971), *Problèmes de la démocratie grecque* (1975) ou son *Précis de littérature grecque* (1975).

On a dit qu'elle incarnait une « conception humaniste de la culture ». Formule convenue et mot bien galvaudé. Jacqueline de Romilly savait en fait que travailler sur le passé, c'est avant tout travailler sur les sources du présent. C'est dire que pour elle le grec ancien n'était pas une relique, mais un « trésor pour l'éternité », ainsi que Thucydide le disait lui-même de son ouvrage.

« Mon admiration pour les textes grecs, écrit-elle, se fortifie du sentiment qu'au-delà de leur beauté, ils sont d'une grande utilité. Ils vont au fond des choses : à travers la construction d'images concrètes qui s'incarnent dans les héros, ils visent l'essentiel, l'éternel, le permanent. Il n'y a pas dans ces textes de place pour des théories générales abstraites. On nous parle de la vie : Achille est furieux, Patrocle et Hector sont morts, Andromaque est désespérée. Toutes ces images sont autant d'archétypes et de symboles. » Et d'ajouter : « Pourquoi tirerait-on davantage d'une rencontre avec n'importe qui que d'un tête-à-tête avec Andromaque ou Hector ? »

À sa mort, Luc Chatel, alors ministre de l'Éducation nationale, a rappelé

combien elle avait, toute sa vie durant, cherché à « transmettre sa passion ». Il aurait pu dire aussi qu'elle avait la passion de transmettre. Mais sa douleur, précisément, fut de voir s'accumuler les conditions qui rendaient impossible la transmission de son savoir. La fin de sa vie fut en effet assombrie par le rapide déclin des langues classiques à l'école. Voyant les classes de grec fermer les unes après les autres, Jacqueline de Romilly constata rapidement que « les études classiques sont menacées d'une totale disparition, et cela au moment même où se construit cette Europe dont ces disciplines sont l'héritage commun ». Dans cette agonie, elle voyait le « triomphe d'un utilitarisme à courte vue ». « L'erreur, soulignait-elle, vient de ce que l'on considère l'enseignement comme la transmission d'un savoir utile, et non comme une formation de l'esprit. Or, le grec et le latin servent avant tout à cela, à la formation de l'esprit. »

La tragédie grecque lui ayant appris l'inefficacité des chœurs de pleureuses, elle ne se contentait pas de déplorer, mais se battait pied à pied pour expliquer « à quoi sert le grec ». Aussi, dans les dernières années de sa vie, s'était-elle surtout consacrée à l'association « Sauvegarde des enseignements littéraires », qu'elle avait fondée en 1992. Elle exprima aussi sa douleur et son indignation dans son livre *L'enseignement en détresse*, paru en 1984. Alain Peyrefitte, qui l'accueillit à l'Académie française le 26 octobre 1989, déclara à cette occasion : « Comment cueillir les fleurs françaises, si on ne prend pas soin de cultiver les racines grecques et latines ? »

Ancienne présidente de l'association Guillaume Budé, fondée en 1917 pour mieux faire connaître la culture antique, docteur honoris causa de nombreuses universités, couverte de prix et de distinctions, Jacqueline de Romilly était tout spécialement appréciée par les Grecs. Honorée de la nationalité grecque en 1995, nommée en 2000 « ambassadrice de l'hellénisme », elle avait aussi reçu en 2008 le Prix du Parlement hellénique. « La Grèce est aujourd'hui en deuil », a dit le ministre grec de la Culture en apprenant sa mort.

En France, lors sa disparition, tout le monde – de Luc Chatel à Martine Aubry, de Frédéric Mitterrand à Bertrand Delanoë – a exprimé son « émotion ». Sans aller toutefois jusqu'à s'émouvoir aussi de la quasi-disparition des études grecques.

# MICHEL VILLEY

## (1914-1988)

### La généalogie du droit

Le nom de Michel Villey n'est probablement pas l'un des plus familiers du grand public. Ce philosophe et historien du droit, dont on a célébré récemment le centenaire (il est né à Caen le 4 avril 1914), a pourtant contribué de façon décisive à sa discipline, en même temps qu'il a toujours fait preuve d'une totale indépendance d'esprit.

D'abord professeur à l'université de Strasbourg, avant d'être nommé en 1961 à la faculté de droit de Paris, où il créa avec Henri Battifol le Centre de philosophie du droit, ainsi que la revue *Archives de philosophie du droit*, les nombreux ouvrages qu'il a publiés ont exercé une influence profonde sur la pensée juridique française, formant plusieurs générations de romanistes et de philosophes du droit (comme Yan Thomas, Marie-Anne Frison-Roche ou Marie-France Renoux-Zagamé). Parmi les essayistes, Chantal Delsol, pour ne citer qu'elle, lui doit également beaucoup. Un Institut Michel Villey, aujourd'hui dirigé par Olivier Beaud, spécialiste de droit constitutionnel, a même été créé en 1998 à l'université de Paris II Panthéon-Assas.

Toute l'œuvre de Michel Villey s'organise autour d'une question fondamentale : celle de savoir ce qu'est véritablement le droit. Qu'est-ce que le droit ? À cette question mille fois posée, la meilleure des réponses consiste évidemment à remonter aux origines. Villey a donc entrepris de faire la « généalogie du concept de droit ». Ce qui l'a conduit à constater que les grands courants juridiques modernes se sont singulièrement écartés de ce qu'on entendait originellement par là.

Le point de départ de sa recherche se trouve chez Aristote, plus précisément au livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, qui distingue deux formes très différentes de « justice » (*dikaïosunê*) : d'une part la justice générale, « somme de toutes les vertus », qui se confond avec la morale ; de l'autre la justice particulière qui, s'accordant à un ordre naturel particulier, consiste à attribuer à chacun ce qui lui revient et correspond au droit proprement dit. Avec cette « distinction cardinale », n'hésite pas à dire Villey : Aristote s'est imposé comme le

« fondateur de la philosophie du droit ».

Villey étudie ensuite la science juridique romaine, principalement à travers l'œuvre de Cicéron (le *De oratione*) et surtout le Digeste, compilation des consultations des grands jurisconsultes de la République et de l'Empire. Il constate que le droit romain est pétri de philosophie grecque, la conception aristotélicienne ayant été recueillie dans l'œuvre fondatrice de ces jurisconsultes qui firent du droit une discipline autonome. « Tant en Grèce que pour les Romains, écrit-il, l'idée de droit est solidaire de celle de justice. » Cette parenté, affirmée dès les premières lignes du Digeste, s'exprime déjà dans le vocabulaire : le droit (*jus*) est l'objet de la justice (*justitia*).

Autre constat : le droit, dans l'Antiquité, n'est pas une substance, mais une relation sociale, un rapport entre des hommes. Son point de départ n'est pas l'individu, mais la société ou la cité. Il implique donc une pluralité de personnes, mais il n'est l'attribut d'aucune de ces personnes : il reste un objet extérieur à l'homme, et c'est ce qui fonde son caractère objectif. Cette objectivité du droit est un premier trait essentiel pour le définir.

Le second tient à son objet : fondé sur une relation, le droit vise à établir l'équité dans cette relation. Définie par Villey comme la « règle de plomb qui épouse les contours de la chose mesurée », l'équité consiste à faire en sorte que nul ne prenne plus que sa part des biens extérieurs partagés au sein du groupe social ou de la communauté politique. Elle a pour objectif, non l'utilité ou la vérité en soi, mais le juste partage, la juste proportion (*analogon*) des biens qui doivent revenir aux uns et aux autres. Le droit s'avère être un art (*ars boni et aequi*) qui vise à réaliser la justice particulière en donnant à chacun ce qui lui revient.

Mais qu'est-ce qui revient à chacun ? C'est précisément parce que ce qui revient à chacun ne peut être déterminé à l'avance que le rôle du juge est essentiel. C'est à lui qu'il incombe en effet de « dire le droit », c'est-à-dire de prendre une décision après avoir entendu les parties et apprécié les circonstances. Pour dire le droit, un droit qu'il découvre et construit tout à la fois, le juge procède de façon éminemment dialectique, en écoutant et confrontant les points de vue : le procès consiste en une confrontation d'opinions contradictoires, et la sentence finale s'apparente à la conclusion d'un débat. En « disant le droit » (*juris dictio*, d'où la « juridiction »), le juge détermine la proportion, la part qui revient à chacun. En d'autres termes, il attribue le droit. D'où le célèbre adage de Ulpien : la justice consiste à « attribuer à chacun son droit » (*jus suum cuique tribuere*). Et ce juste partage est toujours un partage

adapté à une situation particulière et à un cas concret, qu'il s'agisse des biens, des statuts, des fonctions ou des peines.

Récusant la distinction moderne entre être et devoir-être, Michel Villey estime que les valeurs sont dans les choses, qu'elles résident dans la nature particulière des diverses choses qui composent le monde. Le droit lui-même, dit-il, est une « chose », une « *res justa* ». Il est « ce qui est juste » (*id quod justum est*). Le droit est une chose qui concerne des choses (*rebus*), car seules des choses peuvent faire l'objet d'une répartition équitable. Cette insistance sur les « choses » vise à souligner le caractère éminemment concret de l'acte juridique. Suivre la vérité des choses : tel est le programme de Villey.

Il en découle que la « chose juste » est une « juste proportion » : « Le juste rapport objectif, la juste proportion découverte entre les pouvoirs dévolus aux rois, aux gardiens, aux autres classes de citoyens, entre les patrimoines respectifs de deux propriétaires voisins, ou qui sont en rapport d'affaires, comme la victime d'un dommage et le délinquant qui en est l'auteur, le créancier et son débiteur, etc. »

Le travail du droit est donc essentiellement distinct du travail législatif, qui consiste à édicter des normes. Michel Villey revient sans cesse sur ce point : contrairement à ce que pensent beaucoup de nos contemporains, le droit n'est pas affaire de normes. Il ne se confond pas avec la loi. Et il ne se confond pas non plus avec la morale, c'est-à-dire la « justice générale », car la morale énonce à l'impératif, tandis que le droit se dit à l'indicatif. La règle de droit n'est pas une règle de conduite. « L'objet du droit, écrit Villey, n'est pas de dicter à l'individu des règles de conduite, mais de déterminer un partage des biens et des charges dans un groupe entre plusieurs personnes. Aucune loi morale découverte par une conscience subjective ne remplit cet office [...] Une bonne proportion dans le partage des biens entre membres d'un groupe, telle est donc l'essence du droit. »

La conception du droit que défend Michel Villey est celle du droit naturel classique, bien différente de celle du droit naturel moderne. Répondant à certains critiques, Villey montre que le droit naturel (*dikaion phusikon*) ne doit surtout pas être confondu avec ce que la tradition théologique appelle la « loi naturelle », laquelle n'a qu'une dimension morale. Le droit naturel est un droit qui se fonde sur l'observation du monde réel, qui résulte d'un certain état des choses. Lorsque Aristote parle de *to dikaion*, « le juste », il entend désigner ce qui est du fait d'une certaine situation, par opposition à ce qui est juste en vertu d'une norme (*nomos*).

Or, ce droit naturel classique est tombé en désuétude au Moyen Âge, époque à laquelle la signification authentique du droit est progressivement déformée ou perdue de vue. Pour quelle raison ?

Dans son maître-ouvrage, *La formation de la pensée juridique moderne*, dont la première édition date de 1968, Michel Villey défend l'idée fondamentale qu'à partir du Moyen Âge, la théologie a presque totalement absorbé le droit, en ramenant celui-ci à la morale, violant ainsi la distinction originelle entre la « justice » au sens religieux du terme et la « justice » au sens du droit (« vertu spécifique qui ne se confond pas à l'ensemble de la moralité »).

Au « juste » aristotélicien, entendu comme partage et relation d'équité, explique-t-il, s'oppose radicalement la « loi » au sens de la Torah biblique, qui définit des règles de conduite en rapport avec l'économie du salut. Lorsque la seconde l'emporte, le droit devient un ensemble de règles de conduite, conception dans laquelle Villey voit l'« héritage de la pensée judéo-chrétienne plus que du droit romain ». Cette absorption du droit dans la loi, déjà théorisée chez saint Augustin, grand adversaire du droit romain (mais non chez Thomas d'Aquin, qui reste fidèle à Aristote), va avoir d'immenses conséquences. Par l'intermédiaire d'auteurs comme Francisco Suárez et Thomas Hobbes, l'esprit du droit romain authentique va se perdre au profit d'une considération exclusive pour le travail du législateur, sa *potestas*, c'est-à-dire l'imposition autoritaire de normes. Cette tendance va d'abord légitimer l'absolutisme, avant d'aboutir paradoxalement au positivisme juridique, où la morale ne joue plus aucun rôle, mais qui réduit le droit au seul « droit positif », c'est-à-dire à un ensemble de normes définies par les règlements et les lois.

Le positivisme juridique (représenté par exemple par Herbert L. A. Hart aux États-Unis ou par Gerhard Anschütz et Richard Thoma en Allemagne) soutient en effet qu'il n'y a de droit que positif, c'est-à-dire que le droit est exclusivement déterminé par les législateurs d'un État ou d'un ensemble d'États. Le droit se ramène alors aux documents juridiques officiels : lois, décrets, règlements administratifs, règles de procédure et jugements, les juristes se bornant à étudier la meilleure façon de faire appliquer les textes posés par le pouvoir politique. Évolution aux conséquences redoutables, car si la justice et le droit se confondent avec la loi, si l'ordre juridique se ramène tout entier à la volonté du législateur, toute loi s'impose dès lors qu'elle a été adoptée dans les règles, ce qui laisse le champ libre à l'arbitraire de l'État. Cela signifie qu'aucune loi, même celles d'un régime totalitaire, ne saurait être considérée comme injuste. La légitimité étant rabattue sur la légalité, Antigone n'a plus rien

à opposer à Créon.

Michel Villey, qui ne ménage pas ses critiques contre le positivisme juridique, s'en prend avec la même vigueur au normativiste Hans Kelsen, défenseur d'une « théorie pure du droit », pour qui le droit n'est qu'un empilement de normes et de règles abstraites, déterminées de façon procédurale et couronnées par une « norme fondamentale ». Kelsen va jusqu'à dire que l'État n'est lui-même qu'un « ordonnancement de normes » procédant les unes des autres. Le droit n'a dès lors plus aucune finalité.

Mais le positivisme juridique n'est pas le seul courant juridique qui s'est épanoui à l'époque de la modernité. Il faut aussi compter avec le droit naturel moderne, qui hérite de la même conception de la loi comme règle ou comme norme, et pose lui aussi le droit en termes de pouvoir et de propriété, mais qui argumente sur la base d'une notion nouvelle, celle de droit subjectif.

Villey fait remonter cette conception subjective du droit à la Seconde Scolastique médiévale, et plus spécialement au nominalisme de Guillaume d'Ockham (1285-1347), ce franciscain d'Oxford qui soutenait que tout droit a pour origine une volonté. Le nominalisme considérait en outre qu'il n'y a pas d'être au-delà de l'être singulier, c'est-à-dire qu'il ne reconnaissait comme réels que les individus. Dévaluant la relation, il récusait donc la notion de bien commun. Ce subjectivisme débouche paradoxalement sur un nouvel universalisme : l'individu devient le modèle de l'« humanité ». Et comme seul l'individu est réel, il s'ensuit que le droit est aussi conçu pour l'individu. Le droit cesse alors de désigner le bien qui doit revenir à chacun pour exprimer le pouvoir que l'individu a sur ce bien.

Le droit naturel moderne se situe à l'opposé du droit naturel classique. Alors que ce dernier était un droit objectif, lié à une situation concrète, le droit naturel moderne est un droit subjectif totalement abstrait. Le droit n'est plus regardé comme un rapport d'équité établi par le juge, mais comme une propriété inhérente à l'homme (à tout homme), comme un attribut qu'il tiendrait de sa seule nature. Avec le droit naturel moderne, l'homme « possède des droits » indépendamment de tout rapport avec ses semblables, au seul motif qu'il est un être doué de raison. Le résultat est que ce qui était équilibre et proportion dans le droit naturel classique devient choc anarchique de droits individuels subjectifs.

D'abord conçu comme un antidote à l'absolutisme monarchique, le droit naturel moderne a très tôt pris la forme d'une série de « Déclarations des droits » opposés au pouvoir civil et politique. Villey considère cette réaction comme positive, mais montre qu'elle repose sur une nouvelle erreur. Le droit n'y est

certes plus confondu avec la loi, mais il reste confondu avec la morale. Et les effets sont pareillement dévastateurs.

L'idéologie des droits de l'homme, qui se met en place à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, est la principale et la plus célèbre illustration de ce droit naturel moderne. Villey rappelle qu'elle s'est à l'origine développée en étroite liaison avec l'« hégémonie de la bourgeoisie », c'est-à-dire qu'elle est l'idéologie d'une classe sociale, comme l'avait déjà bien vu Karl Marx. Il ajoute que proclamer les « droits de l'homme », c'est ignorer la nature relationnelle du droit, qui interdit de faire découler des droits d'une nature commune à tous les hommes. Dès lors qu'on prétend tirer le droit de la nature de l'individu, il s'en déduit en effet que le droit existait avant même la constitution d'un corps social, ce qui est un non-sens : « d'une définition de "l'homme", écrit Villey, on devrait s'interdire d'extraire aucune solution de droit ». Le concept universel d'« humanité », en d'autres termes, n'a pas de consistance ontologique. La personne juridique des droits de l'homme n'est rien d'autre qu'un sujet désirant.

Penseur non conformiste, prenant plaisir à ne pas penser « comme tout le monde », et faisant preuve d'un constant sens de l'humour, Michel Villey s'attaque ici frontalement à toutes les formes d'utopie censées garantir une justice universelle. Mais c'est surtout à l'idéologie des droits de l'homme qu'il adresse ses principales critiques. Lui qui est catholique, et grand admirateur de Thomas d'Aquin, n'hésite d'ailleurs pas à adresser ses remontrances à la papauté, en dédiant à Jean-Paul II son livre contre les droits de l'homme au moment même où le souverain pontife s'en fait le défenseur !

Fruits de la conception subjective du droit, et donc d'une « philosophie centrée sur l'ego » qui a engendré l'individualisme contemporain, les droits de l'homme ne sont pour Villey tout simplement pas du droit. Ceux qui s'en réclament méconnaissent ce qu'était originellement le droit et oublient qu'« il n'y a pas d'existence humaine hors des communautés ». Aux yeux de Villey, les droits de l'homme sont à la fois « irréels », « impuissants » (le droit au travail ne donne pas un emploi !), « inconsistants », « inapplicables » car « contradictoires » (droit au travail contre droit au loisir, droit à la vie contre droit à l'avortement, droit au mariage contre droit au divorce, droit à l'intimité contre droit à l'information, etc.). Bref, ce sont des « fausses créances », des « illusions ». « Chacun des prétendus droits de l'homme, écrit-il, est la négation des autres droits et, pratiqué séparément, générateur d'injustices. »

« Au XX<sup>e</sup> siècle, ajoutera-t-il, les droits de l'homme sont une religion. Ils brandissent leurs textes sacrés comparables aux Tables de la Loi dictées par

Moïse [...] Ils ont leur clergé, leurs chapelles... leurs célébrations solennelles... leurs apologistes... Ils pourraient bien avoir aussi leurs inquisiteurs. D'où suit que notre livre parut à certains sacrilège. »

Michel Villey aura polémique jusqu'à sa mort, survenue le 24 juillet 1988, contre une pensée juridique moderne qu'il interprétait comme une trahison de l'esprit du droit authentique. Il laisse en héritage une question obsédante : l'histoire du droit moderne ne serait-elle rien d'autre que l'histoire de l'oubli du droit ?

# JULIEN FREUND (1921-1993)

## L'essence du politique

Pour désigner ceux qui veulent faire de la politique ou prétendent en parler sans savoir ce qu'elle est, Julien Freund avait un terme de prédilection : l'*impolitique*. Une forme classique d'impolitique consiste à croire que les fins du politique peuvent être déterminées par des catégories qui lui sont étrangères, économiques, esthétiques, morales ou éthiques principalement. Impolitique est aussi l'idée que la politique a pour objet de réaliser une quelconque fin dernière de l'humanité, comme le bonheur, la liberté en soi, l'égalité absolue, la justice universelle ou la paix éternelle. Impolitique encore, l'idée que « tout est politique » (car si la politique est partout, elle n'est plus nulle part), ou encore celle, très à la mode aujourd'hui, selon laquelle la politique se réduit à la gestion administrative ou à une « gouvernance » inspirée du *management* des grandes entreprises.

Mais alors qu'est-ce que la politique ? Quels sont ses moyens ? Ses finalités ? C'est à ces questions que Julien Freund, que Pierre-André Taguieff a pu décrire comme « l'un des rares penseurs du politique que la France a vu naître au xx<sup>e</sup> siècle » (*Julien Freund. Au cœur du politique*, Table ronde, 2008), s'est employé à répondre dans la quinzaine d'ouvrages de philosophie politique, de sociologie et de polémologie qu'il publia au cours de son existence.

Né le 9 janvier 1921 dans le village mosellan de Henridorff, d'une mère paysanne et d'un père ouvrier socialiste, Julien Freund était l'aîné de six enfants. Son père étant mort très tôt, il devient instituteur à l'âge de dix-sept ans. Deux ans plus tard, en juillet 1940, il est pris en otage par les Allemands, mais parvient à passer en zone libre et à se réfugier à Clermont-Ferrand, où s'est repliée l'université de Strasbourg. Résistant de la première heure, il milite dès janvier 1941 dans le mouvement « Libération » fondé par son professeur de philosophie, Jean Cavailles, puis dans les Groupes francs de « Combat », animés par Jacques Renouvin et Henri Frenay, tout en achevant une licence de philosophie. Arrêté, emprisonné successivement à Clermont-Ferrand, Lyon et Sisteron, il s'évade en 1944 et rejoint dans la Drôme les maquis FTP.

Cette époque lui laissera des souvenirs mitigés, suite à l'affreuse expérience qu'il connut durant l'été 1944, lorsque le chef de son groupe FTP accusa son ancienne maîtresse, une jeune institutrice coupable d'avoir rompu avec lui, d'être passée du côté de la Gestapo et la fit « juger » par un tribunal de fortune : « Ce fut terrible. Elle était innocente et le tribunal la condamna à mort. Il y eut cette nuit d'épouvante où les partisans la violèrent dans une grange à foin. Et à l'aube, elle fut exécutée sur une petite montagne appelée Stalingrad [...] On avait demandé des volontaires. Tous furent volontaires. J'étais le seul à ne pas y être allé. Après une telle expérience, vous ne pouvez plus porter le même regard sur l'humanité. »

Ayant postulé dès 1946 un poste de professeur de philosophie, Freund enseigne successivement à Sarrebourg, Metz et Strasbourg. En 1948, il épouse la fille du peintre alsacien René Kuder. En 1960, il devient maître de recherche au CNRS. Cinq ans plus tard, il est élu professeur de sociologie à l'université de Strasbourg, où il créera plusieurs institutions, dont un Laboratoire de sociologie régionale et un Institut de polémologie.

À cette date, il s'est beaucoup familiarisé avec la philosophie d'Aristote, mais aussi avec la sociologie allemande, principalement Max Weber, dont il sera le premier traducteur en France (*Le savant et la politique*, 1959), et Georg Simmel. Il s'est aussi imprégné de l'œuvre de l'Italien Vilfredo Pareto, et surtout de celle de Machiavel. Pour Sébastien de La Touanne, qui lui a également consacré un livre (*Julien Freund, penseur « machiavélien » du politique*, L'Harmattan, 2004), Freund serait machiavélien par sa méthode et aristotélien par sa conception de la politique. La conciliation de ces deux pensées, l'une et l'autre « réalistes » au plus haut degré, mais qui divergent néanmoins sur plusieurs points (Aristote étant le seul à tenter de définir la finalité du politique), sera l'une des grandes affaires de sa vie.

Après avoir obtenu, en 1949, son agrégation de philosophie, Freund commence à travailler sur sa thèse de doctorat, intitulée *L'essence du politique*. Son directeur de thèse sera Raymond Aron, le philosophe Jean Hyppolite ayant préféré se récuser au motif qu'en tant qu'homme des Lumières, il ne pouvait patronner un travail dont l'auteur affirmait qu'« il n'y a de politique que là où il y a un ennemi » !

Le 26 juin 1965, âgé de quarante-quatre ans, Freund soutient sa thèse à la Sorbonne, devant un jury comprenant, outre Raymond Aron, les philosophes Paul Ricœur, Jean Hyppolite et Raymond Polin, ainsi que le germaniste Pierre Grappin. Ricœur déclare la trouver « géniale », tandis qu'Hyppolite ne peut que

redire son accablement : « Si vous avez vraiment raison, il ne me reste qu'à cultiver mon jardin ! » À quoi Julien Freund répond : « Comme tous les pacifistes, vous pensez que c'est vous qui désignez l'ennemi. Or, c'est l'ennemi qui vous désigne. Et s'il veut que vous soyez son ennemi, vous pouvez lui faire les plus belles protestations d'amitié. Du moment qu'il veut que vous soyez l'ennemi, vous l'êtes. Et il vous empêchera même de cultiver votre jardin. » Publiée la même année, chez Sirey, *L'essence du politique* reste encore aujourd'hui son œuvre majeure.

En tant que catégorie conceptuelle, l'essence désigne chez Julien Freund l'une des « activités originaires » ou orientations fondamentales de l'existence humaine. Freund en distingue six : le politique, l'économique, le religieux, la science, la morale et l'esthétique. Il hésitera à y adjoindre le droit, qu'il regardera longtemps comme une sorte de médiateur entre le politique et la morale.

Dire qu'il y a une essence du politique, c'est dire que la politique est une activité consubstantielle à l'existence humaine et qu'elle n'est donc plus à inventer. Mais cela signifie aussi qu'on ne saurait la faire disparaître, ainsi que le marxisme et le libéralisme ont pu l'espérer, l'un en y voyant une simple aliénation (l'instrument de domination d'une classe sociale), l'autre en la concevant comme une activité irrationnelle appelée à être supplantée par les lois du marché. Comme Aristote, Freund soutient que l'homme est par nature un être politique et social. L'état politique ne dérive donc pas d'un état antérieur : contrairement à ce qu'affirment les théoriciens du contrat, il n'y a jamais eu d'« état de nature » prépolitique ou présocial. Étant intrinsèque à la société, la politique n'est pas le résultat d'une convention.

Mais cela ne veut pas dire qu'elle soit une notion immobile ou figée. En même temps qu'elle permet de distinguer entre les genres, l'essence définit seulement la part d'invariant existant dans une activité appelée dans la vie concrète à revêtir les figures les plus diverses. Vilfredo Pareto disait déjà que le changement ne se comprend que par rapport à ce qui ne change pas. Freund, lui, distingue *la politique*, activité variable et circonstancielle, et *le politique*, catégorie conceptuellement immuable (les Italiens disent « *la politica* » et « *lo politico* »). Ce qu'il traduit d'une formule : « S'il y a des révolutions politiques, il n'y a pas de révolution dans le politique. »

Comme toute activité, la politique possède des présupposés, c'est-à-dire des conditions constitutives qui font que cette activité est ce qu'elle est, et non pas autre chose. Freund en retient trois : la relation du commandement et de

l'obéissance, la relation du public et du privé, la relation de l'ami et de l'ennemi.

Chacun de ces présupposés constitue un couple antagoniste, ce qui fait immédiatement surgir une dialectique. Formulant sa théorie des contraires à partir d'Aristote, Freund distingue la dialectique antithétique, qui oppose deux concepts contraires à l'intérieur d'un même présupposé, et la dialectique antinomique, qui oppose les essences entre elles (la politique à l'économie, la religion, la morale, etc.). L'histoire, selon lui, résulte des rapports conflictuels entre les essences et les dialectiques qu'elles engendrent.

Comme ses deux maîtres, Raymond Aron et Carl Schmitt (qu'il a découvert en 1952 et rencontré pour la première fois à Colmar en juin 1959), Julien Freund soutient donc la thèse de l'autonomie du politique. Ce n'est pas à dire que l'action politique ne doit pas tenir compte des données économiques, morales, culturelles, ethniques, esthétiques et autres, mais qu'une politique exclusivement fondée sur elles n'en est tout simplement pas une. Chaque activité humaine est en effet dotée d'une rationalité qui lui est propre. L'erreur commune du libéralisme et d'un certain marxisme est de faire de la rationalité économique le modèle de toute rationalité. « La pensée magique, dira Freund, consiste justement en la croyance que l'on pourrait réaliser l'objectif d'une activité avec les moyens propres à une autre. »

Freund insiste tout particulièrement sur la nécessité de bien distinguer la politique et la morale. D'abord, explique-t-il, parce que la première répond à une nécessité de la vie sociale alors que la seconde est de l'ordre du for intérieur privé (Aristote distinguait déjà vertu morale et vertu civique, l'homme de bien et le bon citoyen), ensuite parce que l'homme moralement bon n'est pas forcément politiquement compétent, enfin parce que la politique ne se fait pas avec de bonnes intentions morales, mais en sachant ne pas faire de choix politiquement malheureux. Agir moralement n'est pas la même chose qu'agir politiquement.

La politique n'en est pas pour autant « immorale ». Elle a même sa propre dimension morale, en ce sens qu'elle est ordonnée au bien commun, qui n'est nullement la somme des biens ou des intérêts particuliers, mais ce que Hobbes appelait le « bien du peuple », et Tocqueville le « bien de pays ». « Il n'y a pas de politique morale, écrit Julien Freund en 1987, dans *Politique et impolitique*, mais il y a une morale de la politique. »

À la suite de Max Weber, Freund affirme en outre que la politique est avant tout affaire de puissance. Agir politiquement, c'est exercer une puissance. Y renoncer, c'est se soumettre par avance à la puissance des autres. La souveraineté elle-même n'est pas fondamentalement un concept juridique, mais

d'abord un phénomène de puissance. Georg Simmel soutenait déjà que les conflits naissent de la diversité humaine, car les différentes aspirations des hommes ne se laissent pas aisément concilier. La même idée se retrouve chez Max Weber, selon qui la rationalisation ne parviendra jamais à réduire le foisonnement des points de vue et des opinions (le « polythéisme des valeurs »). Si, comme le dit Clausewitz, la guerre est la poursuite de la politique par d'autres moyens, c'est que le politique est intrinsèquement conflictuel. Il en va de même de la vie sociale.

Mais Julien Freund ne croit pas que les antagonismes se résolvent par une synthèse-dépassement comme dans l'« *Aufhebung* » hégélienne. Les valeurs, au rebours des intérêts, ne sont pas négociables. Comme Pareto, il pense que l'ordre social se fonde sur un équilibre plus ou moins précaire entre des forces antagonistes qu'il appartient aux pouvoirs publics de chercher à réguler en faisant usage de leur autorité. Le compromis dont il fait l'éloge en politique ne réalise pas la conciliation des contraires, mais instaure entre des forces antagonistes un équilibre toujours provisoire. C'est le caractère provisoire de cet équilibre qui donne à la politique son caractère tragique.

La force, non la ruse, est le moyen naturel du politique, car ce n'est qu'en recourant à la force qu'on peut triompher d'une autre force (« dès que la force est contestée, naît la violence »). Au même titre que la contrainte, elle fait partie de l'essence du politique. Et c'est elle aussi qui donne sa validité empirique au droit : le droit n'est rien sans la force qui permet de l'instituer, de le garantir et de le faire appliquer.

D'où le regard que Julien Freund porte sur l'homme. Celui-ci n'est pas plus « naturellement bon » qu'il n'est « naturellement mauvais », car il est capable du meilleur comme du pire, de générosité comme de méchanceté. Mais c'est justement en raison de cette ambivalence qu'il faut, comme le disait Machiavel, garder présent à l'esprit que les hommes seront « toujours prêts à montrer leur méchanceté toutes les fois qu'ils en trouveront l'occasion ». Le sens politique se reconnaît alors à la capacité d'envisager le pire : « En politique, il faut envisager, non pas le mieux, mais le pire, pour que ce pire ne se produise pas, pour que l'on se donne les moyens de le combattre. »

Freund réhabilite ici Machiavel, dont a trop longtemps donné l'image d'un personnage « immoral » et retors. Si Machiavel avait été machiavélique, et non machiavélien, remarque Julien Freund, il n'aurait pas écrit *Le Prince*, mais un *anti-Prince*. « Être machiavélien, ajoute-t-il, [...] ce n'est pas être immoral, mais essayer entre autres de déterminer avec la plus grande perspicacité possible la

nature des relations entre la morale et la politique. » Machiavel incite en fait à la lucidité, à la recherche de la *verità effettuale*, la « vérité effective de la chose ». Freund lui emprunte surtout une méthode, celle d'une sociologie qui ne s'attache pas seulement à l'histoire des faits, mais également à celle des idées. Mais il le rejoint aussi dans ses conclusions, qui mettent l'accent sur l'importance de la volonté en politique et sur le conflit comme facteur essentiel de liberté.

Freund peut alors donner cette définition canonique de la politique : « Elle est 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 ».

Polémologue, Julien Freund montre par ailleurs que le pacifisme, loin d'être véritablement ordonné à la paix, est au contraire profondément polémogène. Le pacifisme qui, dans l'esprit du pacte Briand-Kellog d'août 1928, se donne pour but de supprimer la guerre est inexorablement voué à en livrer une à ceux qui ne partagent pas sa façon de voir. Max Scheler avait prévu qu'une guerre menée au nom de la paix et de l'humanité serait plus inhumaine que toutes les autres. Lorsque le conflit est posé en mal absolu, la guerre contre la guerre ne peut en effet plus connaître de limites.

La guerre et la paix sont en réalité des notions corrélatives, inséparables. Penser l'une implique de savoir penser l'autre, car « la politique porte en elle le conflit qui peut, dans les cas extrêmes, dégénérer en guerre ». Mais la paix (par la victoire) est aussi le but de la guerre, ce qu'oublie trop souvent ceux qui rêvent, au nom d'un idéal guerrier, d'une vie qui serait un « perpétuel combat ». Or, il n'y a de guerre ou de paix que provisoire. La paix n'est pas absence de guerre, mais « équilibre entre les inimitiés ». La condition de la paix, c'est la reconnaissance de l'ennemi : on ne peut faire la paix qu'à deux. Refuser de négocier avec le vaincu en lui imposant purement et simplement les conditions du vainqueur, équivaut à ne pas le reconnaître comme un interlocuteur politique, mais à le tenir pour un coupable. « La paix n'est donc pas l'abolition de l'ennemi, mais un accommodement avec lui. » La paix qui exclut l'ennemi s'appelle guerre.

« Les vrais penseurs, observe Pierre-André Taguieff, apparaissent le plus souvent comme des mal-pensants. » Frappé d'ostracisme après Mai 1968 par la frange la plus conformiste de l'intelligentsia de gauche, Julien Freund décide à cette époque de prendre une retraite anticipée. Profondément attaché à sa région natale, il refusa un poste aux États-Unis, puis la chaire de Raymond Aron, qu'on

lui avait proposée, pour se retirer en Alsace, à Villé, et y travailler à son aise loin des coteries parisiennes. « Kant vivait à Königsberg et non à Berlin », répliquait-il à ceux qui s'étonnaient de ce « provincialisme ». En 1979, il sera quand même nommé président de l'Association internationale de philosophie politique. Il multiplie alors les publications et les conférences, continuant à dénoncer la « politique idéale et utopique » et exerçant une grande influence sur ses anciens élèves, dont la philosophe Chantal Delsol et le sociologue Michel Maffesoli, qui fut en 1978 son assistant à l'Institut de polémologie.

En 1980, dans *La fin de la Renaissance*, il observe qu'« une civilisation décadente n'a plus d'autre projet que celui de se conserver ». En 1984, dans un grand essai sur la décadence, il étudie l'histoire de cette notion, de Thucydide à Spengler et Valéry, mais aussi la façon dont celle-ci s'impose aujourd'hui à l'esprit. À la même époque, il déclare : « La société actuelle est devenue tellement molle qu'elle n'est même plus capable de faire la politique du pire. Tout ce qu'elle me paraît encore de taille à faire, c'est de se laisser porter par le courant. » Il meurt le 10 septembre 1993, laissant inachevé un ouvrage sur le droit.

Pierre-André Taguieff, dans son livre, présente Julien Freund comme un « libéral conservateur insatisfait », tout en admettant le caractère « problématique » de cette expression. Conservateur, Freund le fut incontestablement, mais en France le sens de ce mot est vague. Il est en outre bien difficile de le décrire comme un libéral, en raison de son scepticisme vis-à-vis de l'idée de progrès et de l'abstraction des droits de l'homme, de sa critique de l'individualisme et des doctrines du contrat social, de son refus de soumettre la politique au droit ou de laisser les lois du marché se substituer à la décision politique. Lui-même se disait « français, gaulliste, européen et régionaliste », se qualifiant aussi parfois, non sans ironie, de « réactionnaire de gauche ». Il fut en fait un théoricien et un pédagogue du réalisme politique.

Chantal Delsol a écrit : « C'est un homme qui subit l'ostracisme pour des idées auxquelles ses adversaires vont finalement se rendre, mais après sa mort. » Le regard malicieux, les cheveux en neige coupés en brosse et coiffés d'un éternel béret basque, quand on demandait à Julien Freund de réfléchir à l'avenir, il disait avec un gros rire : « L'avenir, c'est le massacre ! »

## JEAN CAU (1925-1993)

### Une conception solaire de la vie

Jean Cau, c'était un style. Mais c'était aussi une voix. Il parlait en détachant les mots et les syllabes, comme pour mieux scander sa pensée. Il riait en découvrant ses canines. Il écrivait comme il parlait, et parlait comme il écrivait. Quand on lui racontait une histoire, qu'on lui rapportait un propos, il s'exclamait : « Bi-gre ! Bi-gre ! »

Il était né le 8 juillet 1925 à Bram, dans le département de l'Aude. Père ouvrier, mère femme de ménage. Il est petit garçon au moment du Front populaire, qu'on salue autour de lui comme une « aurore » (sa tante, Gilberte Rocca-Cau, fut député communiste du Gard). Durant la guerre d'Espagne, tandis que les réfugiés commencent à affluer dans le Midi, son père l'emmène parfois assister aux meetings de soutien à la cause républicaine.

D'abord élève au lycée de Carcassonne, le jeune Occitan monte à Paris après une licence de philosophie et prépare l'École Normale supérieure à Louis-le-Grand. Il a le poil noir et dru, la lèvre mince, un nez à la Marcel Aymé, le regard perçant et, déjà, l'humeur aiguisée. À Paris, il découvre le monde littéraire dans les cafés de Saint-Germain-des-Prés, où les proches de Jean-Paul Sartre ne tardent pas à l'adopter. Son talent impressionne. On voit en lui l'un des espoirs de la gauche intellectuelle, alors dominante. Le voici bientôt au cœur du dispositif sartrien.

Jean Cau sera pendant neuf ans, de 1947 à 1956, le secrétaire de Jean-Paul Sartre. « Jamais titre ne fut plus cocassement porté », dira plus tard le « fils indocile ». Ses premiers livres, *Le fort intérieur* (un recueil de poèmes) et *Maria-Nègre*, paraissent en 1948 chez Gallimard, ses premiers articles en 1949 dans *Les Temps modernes*. Dans les années 1950, il est l'enfant chéri de l'intelligentsia. Il publie à rythme soutenu, s'essayant à tous les genres, adaptant même Cervantès et Virginia Woolf. Toutes les portes lui sont alors ouvertes. Il est brun, il est beau, il parle avec l'accent de Carcassonne et déteste Albert Camus. Pierre Bénichou dira : « Il était le plus grand. »

« Moi, racontera-t-il, j'étais un Méridional exigeant, assez sec, assez dur. Je croyais à certaines choses, certains idéaux, certains mythes, certaines valeurs. Ensuite je rencontre Sartre, et me voilà engagé dans les sections de

l'intelligentsia française. À ma grande stupeur, qu'est-ce que je découvre ? Je découvre que tous ces intellectuels étaient tous d'origine bourgeoise mais qu'ils adoraient le peuple et qu'ils adoraient la gauche. Tiens, me dis-je, voilà une grande surprise ! Ils n'ont jamais vu un ouvrier de leur vie, ils ont des domestiques, ils ont des bonnes, mais ils sont de gauche. Il y avait là une attitude névrotique, un règlement de comptes personnel. Ils allaient au peuple parce qu'ils n'en sortaient pas. »

Attiré par le journalisme, il entre à *L'Express* de Jean-Jacques Servan-Schreiber, mais écrit aussi dans *France-Observateur* (le futur *Nouvel Observateur*). En 1961, c'est le couronnement : il reçoit le Prix Goncourt pour un livre qu'il est allé écrire en Andalousie, *La pitié de Dieu*, un « huis clos » pénitentiaire très sartrien.

Mais c'est aussi le moment où son indépendance d'esprit commence à lui valoir des critiques. En janvier 1962, son enquête sur « l'OAS au lycée », parue dans *L'Express*, fait du bruit. En février, il choque ses amis en écrivant, à propos des manifestants morts au métro Charonne, qu'ils sont morts pour rien. Le scandale redouble quelques mois plus tard lorsqu'à l'occasion d'un reportage sur la jeune Algérie indépendante, il décrit un pays déjà ruiné. « Ce n'était ni le ton ni le moment pour écrire ce que vous avez écrit », lui déclare Claude Estier. Sa réponse est cinglante : « Je dis, moi, que c'est toujours le moment, pour un journaliste, de cracher le morceau. Pour un homme politique, c'est peut-être une autre question. Peut-être. Je l'accorde et, pour cette raison, je ne serai jamais un homme politique. »

À cette date, cependant, il se dit encore convaincu que l'intelligence et la justice sont intrinsèquement de gauche. Mais déjà, le cœur n'y est plus. Il se dit « de la famille », mais s'éprouve virtuellement comme orphelin. Derrière les grands mots qu'affectionne son entourage, il a découvert l'hypocrisie.

En 1965, l'un de ses plus beaux livres, *Le meurtre d'un enfant*, répand une odeur de soufre. Jean Cau, évoquant un souvenir de l'Occupation, y décrit un jeune tankiste SS beurrant sa tartine avec un poignard. L'image fait mouche. On lui reproche une fascination suspecte. La même année, lors de l'élection présidentielle, il prend position en faveur du général de Gaulle, dont il approuve la politique étrangère, plutôt que de François Mitterrand, « candidat de la onzième heure rapetassé avec du sparadrap ».

C'est alors qu'il prend congé, non seulement de la gauche, mais de l'*establishment* littéraire. Il le fait peu à peu : « Je n'ai pas eu une nuit pascalienne où j'ai abjuré tout cela. Non, ça a été vraiment une mise en question,

assez difficile parfois. » Il en retire un sentiment de délivrance : « J'en suis parti, de la gauche, d'un pas si allègre et en dansant si haut que j'ai épouvanté mes congénères. D'habitude, être traité de relaps, ou d'ex-communiste, c'est la malédiction suprême. Moi, au contraire, je me suis retrouvé frais comme une rose, et gambadant comme un lapin au milieu du serpolet ! » Et d'ajouter : « Mais je l'ai échappé belle. J'ai failli tout perdre. Quoi ? Un ton, ma révolte, ma sincérité, ma voix. J'ai failli vivre truqué. »

Bernard de Fallois dira : « Il ne combattit pas la gauche parce qu'elle était archaïque, mais parce qu'elle avait trahi ses origines. Il avait cru rencontrer Vallès, c'était Veillot. Il croyait donner la main à Gavroche, c'était Tartuffe. Il ne combattit pas la modernité parce qu'elle inventait du nouveau, mais parce que, n'inventant rien, elle se nourrissait seulement de la haine du passé. » « Ce n'est pas la première fois, à gauche, que l'on perd en route un de ces brillants fils d'ouvriers », note alors Angelo Rinaldi.

Longtemps, le nom de Sartre n'est plus revenu sous sa plume. *Croquis de mémoire*, qu'on a réédité en 2007, se clôt pourtant sur un portrait de l'auteur de *L'Être et le Néant*. Un portrait où l'on sent une tendresse retenue qui ne s'est jamais éteinte. De Sartre, « le plus gentil, le plus simple, le plus dépouillé d'attitudes, le moins putain des hommes », il évoque l'absolu mépris de l'argent, la « folle et sainte » générosité, le langage cru, le goût des femmes, la peur de perdre du temps. « Je ne lui dois rien mais je lui dois tout. Qu'ai-je appris de lui, par imprégnation et non par leçons et discours ? À me tenir à longue distance des honneurs qui vous désagrègent dans le "sérieux" et vous transforment en porteurs de reliques des vanités d'un milieu – littéraire en l'occurrence – et de ce monde. À ne peser personne au poids de l'argent mais de secrètes et souvent impalpables qualités. À n'avoir moi-même d'autre qualité que celle dont je me veux le responsable et le juge. À ne pas m'aimer et à ne pas me respecter dans mes apparences. À résister, casqué de je ne sais quel acier, aux coups les plus durs de son influence. »

Jean Cau est surtout fier de n'avoir jamais rompu avec ses attaches paysannes et occitanes. Ce sont en effet ses racines populaires qui lui ont fait sentir qu'il serait toujours étranger au monde de la paillette et du clinquant : « Mes ancêtres sont paysans depuis la nuit des temps, et c'est la noblesse de ma lignée et de ma race que nous n'ayons jamais rien acheté et rien vendu. »

« Je crois que, vraiment, le socialisme et le communisme, de même que le renard la rage, véhiculent le totalitarisme et véhiculent la terreur. » Cette fois-ci, la rupture avec la gauche est complète. Jean Cau a pris pied sur l'autre rive et se

dit libéré. Mais du même coup, il devient une cible. L'intellectuel prometteur d'hier est traité par le mépris qu'on réserve aux « réactionnaires ». La plupart de ses livres seront désormais accueillis par un silence pesant, dont il n'a cure. On le dit passé à droite. Il répond qu'en rompant avec l'« atmosphère délicatement écœurante des nobles salons rouges », il a seulement rompu son licou. « Il y a des gens qui me demandent si je suis de gauche ou de droite. Je leur réponds que je suis en liberté. Je ne suis pas un militant, mais un aventurier, un voltigeur, un flanc-garde. »

En quittant la gauche, Jean Cau est censé avoir perdu son talent. Mais c'est au contraire maintenant que ce talent va s'épanouir. En 1968, au théâtre du Gymnase, sa pièce *Les yeux crevés* est interprétée par Marie Bell et Alain Delon. La pièce porte sur l'amitié comparée à l'amour, plus spécialement sur « l'amitié entre les hommes avec tout ce que cela implique de liberté, de richesse de cœur, d'adolescence perdue, de tendresse virile et de cruauté, de fidélité qui, lorsqu'elle est trahie, fait s'écrouler le monde ».

En 1970, Jean Cau commence à collaborer à *Paris-Match*, qu'il ne quittera plus, y publiant avec un égal bonheur des centaines d'articles sur les sujets les plus divers : « Il n'y a pas de petits sujets, il n'y a que de mauvais journalistes. »

À la même époque, il fait paraître une série de pamphlets d'une étonnante alacrité. Après *Le pape est mort* et une *Lettre ouverte aux têtes de chiens occidentaux*, où l'on peut lire un portrait dévastateur de François Mitterrand (« De Gaulle n'aurait pas sauté les grilles de l'Observatoire ! »), sortent coup sur coup *L'agonie de la vieille* (1970) et *Le temps des esclaves* (1971), suivis de deux « traités de morale », *Les écuries de l'Occident* (1973) et *La grande prostituée* (1974). Plus tard, il y aura le *Discours de la décadence* (1978), *La barbe et la rose* (1982), *L'ivresse des intellectuels* (1992).

Dans *Le temps des esclaves*, Jean Cau célèbre le souvenir de Mishima (« Ce qui vaut, ce n'est pas la vie mais ce qu'on fait d'elle ») et annonce l'avènement des dictatures rationnelles : « Quand il n'y a plus de vrais Maîtres, toute la société est d'esclaves. Mais d'esclaves tristes et vides. » Il s'interroge aussi : « Pourtant, en la gorge de millions d'hommes, il y a le chant qu'ils voudraient délivrer. Mais quelles paroles inscrire sur le rythme des mesures et vers quelle Jérusalem marcher ? C'est le secret de notre avenir. »

Dans *Les écuries de l'Occident*, à cette question posée par un jeune homme à Montherlant : « De combien de souffrances paierons-nous la venue d'un monde qui nous enfoncera dans la bassesse ? », il en ajoute une autre : « Et après, de quelles souffrances paierons-nous la remontée vers des hauteurs ? » Dans le

*Discours de la décadence*, il s'interroge encore : « Quelle est cette décadence qui, comme une ignoble tunique de Nessus, brûle notre peau sans que nous puissions l'en arracher ? » La décadence est faite de lâches renoncements, de petits désirs, de petits bonheurs et de petites peines, d'aspirations médiocres. Au fil des pages, Jean Cau dénonce la « fin de l'histoire » et le « fléau de l'égalitarisme », et prophétise que la Russie sera bientôt « devant des échéances fatales ». Mais il s'en prend aussi à l'Amérique (« Ironie de l'histoire : où a triomphé le matérialisme, sinon en Amérique ? »), « le pays le plus riche du monde, où sont élevés des millions de bœufs, mais pas un seul *toro* brave » !

Seul trouve grâce à ses yeux le général de Gaulle, qu'il eut l'occasion d'accompagner dans de nombreux voyages, et dont il célèbre dans ses *Croquis de mémoire* la « présence majestueusement exotique ». De Gaulle lui apparaît comme un « Don Quichotte romantique », comme le dernier chef de l'État qui a d'abord eu le goût de la grandeur. Ah, la grandeur ! Si peu rationnelle, si peu raisonnable, si dépassée dans un monde où les malins dominant et où l'on calcule tout. Et pourtant, n'est-ce pas la grandeur que les peuples attendent ? « Il m'a plu parce qu'il disait : quand vous avez des problèmes, montez vers les sommets. »

En 1976, on lui demande s'il quitterait son pays au cas où s'y instaurerait une dictature totalitaire. La réponse fuse : « Je resterais en France ! À tout prix. J'en serais peut-être chassé, mais je n'en partirais pas. La dernière chose à faire, c'est partir de son pays. Il faut en vivre les souffrances, en vivre les malheurs, comme il faut être là pour en vivre les espérances. Jamais de la vie je ne quitterai mon pays. »

L'essentiel, ce n'est toutefois pas dans ses pamphlets qu'il faut le chercher, mais dans ses romans, ses essais, ses recueils de nouvelles, et dans les innombrables entretiens et articles où cet amoureux inconditionnel de la langue française tient d'une même main les rênes du souvenir, de la pudeur et du secret.

Ce qu'il aime par-dessus tout ? L'Espagne et l'enfance. *Sévillanes* (1987), l'un de ses chefs-d'œuvre, est une lettre d'amour, entrecoupée de sept « caprices », qui entraîne le lecteur de *plaza* en *ganaderia*. Avec une virtuosité sans pareille et une allégresse communicative, Jean Cau y parle d'une Espagne qui n'a pas encore perdu le goût de l'absolu, évoquant tour à tour la danse et les *toros*, la Semaine Sainte et le flamenco, les arènes et le gitanisme andalou : « Ça, c'est flamenco. Et ça signifie que la vie, soudain, flambe d'une rage ou d'une joie complice. Ou bien qu'on se jette dans un défi et puis, sans crier gare, qu'on se dérobe, qu'on brise là mais avec une allure. Qu'on est voyou mais avec

élégance, aristocrate mais avec un je-ne-sais-quoi de picaro ; qu'on est sérieuse mais avec, sans prévenir, un déhanchement qui en dit long ; qu'on est pute mais qu'un soir, on ne sait pas pourquoi, on décide de donner tout l'argent des passes de la journée à la Vierge de la Soledad. Puis, dans l'église, on discute âprement avec elle et on en garde la moitié. »

Mais quel est le secret de cette fierté andalouse, qui sent l'huile, l'olive et le crottin de cheval dans les patios ? « Pourquoi sont-ils infatigables, durant la feria, ces bigres bougres d'Andalous ? J'ai cherché. J'ai trouvé. Parce que, ouvriers, bourgeois, commerçants, aristocrates, employés, n'importe quoi, ils sont des paysans, parce qu'ils ont encore des corps et des hérédités paysannes, parce qu'ils ne sont pas encore rythmés selon la ville... »

La tauromachie, qu'il comparait à la littérature (*Proust, le chat et moi*, 1984), tenait dans l'univers de Jean Cau une place de haut rang. C'est qu'il était lui-même à l'image de ce *toro* brave qui, plutôt que de finir sous le banal couteau du boucher, fait du courage et de la dignité de sa mort un spectacle de gloire. Les corridas déplaisent aux Anglaises et aux gens de gauche, dira Jean Cau, et c'est bien normal puisqu'ils n'y peuvent rien comprendre. La geste tauromachique, c'est l'union de l'homme et de la bête pour une danse d'amour et de mort mêlés. Jean Cau n'a cessé de célébrer la tauromachie (« une messe »), depuis *Les oreilles et la queue* (1961), *Les entrailles du taureau* (1971) jusqu'à *Sévillanes*, *Le roman de Carmen* (1990) et *La folie corrida*. Il la célèbre sans chercher à démontrer quoi que ce soit ou à convaincre ceux qui ne l'aiment pas. Être un *aficionado* est un acte de foi ! Dénonçant le « torerisme » touristique et la médiatisation des combats, il en tient bien entendu pour les toreros à l'ancienne, ceux qui étaient analphabètes, savaient mentir et se soûler, et surtout ne donnaient pas d'autographes...

Lui si droit, il écrit : « J'aime ce qui est rond, l'arène, le soleil, les naturelles données en rond, le torero entouré autour de la taille, la forme d'une pomme, les seins d'une femme, dans la main une boule de billard ou une balle de tennis duvetée, la course en demi-cercle d'un banderillo et cette émotion quand elle se brise contre celle du *toro*, la corrida divisée en trois temps, sur un rythme de valse, trois matadors, six *toros*, le cercle où tournoie en vibronnant l'*afición*... »

Inconditionnel de l'Espagne, qu'il qualifie d'« aristocratie du monde », il aime aussi, passionnément, l'Allemagne des forêts et l'Italie des marbres. Dans l'Allemagne, dont le peuple « est en vérité peuple des horizons et donc du Destin », il voit un pays qui a préféré chanter son âme faute de pouvoir l'exprimer autrement. Venise est pour lui la dernière ville « où l'on entend les

gens marcher », une ville-cimetière (« voyez les touristes : ils sont fiers d'y être vivants »), qui est à la fois « le cadavre et l'âme qui s'en évade » : « Tel est le secret de Venise : elle vous promet de mourir avec vous et vous murmure que sa vie, comme la vôtre, n'est qu'un voyage ébloui dont la nuit et les flots effaceront bientôt, d'une main légère, les traces fiancées. »

Mais on a rarement connu aussi semblable amoureux de l'enfance. Un adulte, dit Jean Cau, c'est un « enfant en décadence », et c'est pourquoi tuer l'enfant qui est en soi est le pire des crimes. Conseil au lecteur : « Que si vous vous demandez “Qui suis-je ?”, ne cherchez pas plus avant la réponse : vous êtes celui que vous avez été du temps de vos enfances lorsque vous viviez sans précaution et avec innocence votre vie. Dis-moi quel enfant tu as été et je te dirai qui tu es et ce que tu deviendras. »

En 1988, après *Les enfants* (1975) et les *Nouvelles du paradis* (1980), voici *Les culottes courtes*. C'est un recueil de trente-deux récits tout emplis d'images, et dont les héros s'appellent Jeannette, Dine, Toine, Pépé ou Titi. Dès l'enfance, nous dit Jean Cau, on sait ce que les enfants deviendront quand ils seront adultes. Pour l'instant, ils traînent les rues et les ruisseaux, ils battent la campagne, tirent les rubans des filles et se racontent des histoires. L'enfant n'est ni le petit bambin sucré des fables bourgeoises ni le pervers polymorphe de la psychanalyse, mais il est à la fois meilleur et pire que nous ne le sommes nous-mêmes. La scène se déroule du côté des Corbières, entre Narbonne et la frontière espagnole, quand il n'y avait pas encore de jeux vidéos ni même de télévision. Les enfants y découvrent le monde, ou plutôt s'en inventent un à leur mesure. « Ils ne savent qu'inventer », dit l'instituteur, car l'invention est leur manière d'exister. Fables sans morale, sans vaine pédagogie, sans littérature de psychologue ou d'assistante sociale. Les enfants, dit Jean Cau, sont au-delà du bien et du mal. Mais ils ont leurs normes et leurs règles, avec lesquelles on ne badine pas. Nietzsche parlait déjà du « sérieux que l'enfant met au jeu ».

En 1981, dans *Le grand soleil*, Jean Cau célèbre « les anciens dieux, décapités, mutilés, émasculés, mais toujours rayonnants et prêts à revivre ». Ici encore, entre (ou contre) l'instituteur et le curé, c'est un jeune garçon nommé Jason, petit cousin d'Apollon et de Dionysos, qui commande à la pluie et au beau temps, tandis que sa fiancée mystique, la petite Mathilde, meurt brûlée vive dans un feu de la Saint-Jean. Ouvrage en forme d'hymne et de poème épique, où Michel Déon vit un « conte païen d'une puissance assez redoutable ».

À Jean-Edern Hallier, Jean Cau déclare alors : « Si le paganisme est la véritable religion de l'enfance, c'est parce que celle-ci est la naissance de

l'enfant au monde et de son accord profond avec la nature. Et il me semble que nature et enfant sont profondément liés. » Le voici désormais nietzschéen, acquis à la pensée tragique, vivant dans la lumière des dieux.

Deux ans plus tôt, en 1979, surgissant où on ne l'attendait pas, il publie *Une passion pour Che Guevara*. À cette date, le révolutionnaire cubain a depuis plus de dix ans été abattu par les militaires boliviens. Jean Cau y célèbre un homme qui a mis sa peau au bout de ses idées : « Guevara était certes un utopiste, mais il était possédé par une foi et il est allé jusqu'au bout de son sacrifice. » *Era un hombre...* « Ta foi, Che, n'est pas la mienne, ajoute-t-il, mais tu passes et ton allure me saisit ; je me découvre au bord du sentier et te salue. » Dans *Le Monde*, Bertrand Poirot-Delpech parlera de « détournement de cadavre ». Réponse de Jean Cau : « Ils étaient habitués à passer en se signant devant la chapelle de saint Che, et voilà qu'ils y découvrent des fleurs avec ma carte de visite. Ils les piétinent. Colère de bigots. »

Il avait un goût absolu de la beauté (sa collection d'œuvres d'art sera dispersée en décembre 1993 à Drouot). Il aurait voulu que la société, la politique, la vie des hommes tout entière fussent ordonnées à la beauté. Cette façon de fusionner la morale et l'esthétique est, aux yeux de l'homme de gauche qui en tient pour la première, désincarnée si possible, la marque la plus sûre de l'homme de droite. « Le beau est la splendeur du vrai », disaient les Anciens. « Pour moi, ce qui est beau est bon et non l'inverse, déclare Jean Cau. Dès qu'il y a de la beauté quelque part, ma morale rapplique : elle est faite d'admiration. »

Passion pour la beauté, mais aussi beauté de la passion : « La passion, ce n'est pas à moi de te la donner. Ou bien elle t'habite, ou bien d'elle tu es désert. » Comme le torero s'applique à planter ses banderilles, Jean Cau use dans ses livres d'une phrase sèche et nerveuse, rapide, étincelante, multipliant les incisives. Il ne se cache pas d'avoir la nostalgie du sacré, des « valeurs hautes », de l'héroïsme. Sa cible préférée : la « mélasse tiède ». Le mou, le liquide, la médiocrité, le déclin, les valeurs marchandes, mais aussi la prose en plastique et le panier d'anguilles grouillantes. L'un de ses essais s'intitule *Réflexions dures sur une époque molle*. Un autre, *Contre-attaques*, paru en 1993, a pour sous-titre *Éloge incongru du lourd*. Face à un monde à la dérive, à une société qui se désagrège, Jean Cau, arc-bouté sur son style comme un coq sur ses ergots, ne cède pas un pouce. À la « mélasse », il oppose « l'admiration, le respect, l'estime, la révérence – et ce beau mot de brume et de soleil qu'est la sympathie ».

Il faisait partie de la famille des chiens aux flancs creux, ceux dont le corps

sec et musclé s'entretient au soleil du Grand Midi. Le culte de l'allure était chez lui indissociable du tempérament bretteur, de l'idéal cathare de l'ascèse, du goût de la solitude et de la générosité. Il trouvait indécent de « se savourer » et détestait le mot « œuvre ». « J'écris. Pourquoi ? Parce que mon époque ne me ressemble pas. » Mais encore ? « Un être humain honorable ne doit pas écrire pour être lu, mais parce qu'il se met à l'épreuve de cet acte pur qui consiste à écrire » (*Composition française*).

En 1985, on lui demande de rédiger un « Ce que je crois ». Il répond : « Ce que je crois ? Rien. Puisque ce qui importe n'est pas de croire mais de vouloir [...] Pour croire, la position assise est la bonne. Mais il en est une de bien meilleure encore : à genoux. » Puis il explique : « J'ai des idées en marche dont l'une, forcément, se portera en tête et continuera d'avancer avant peut-être d'être abattue par un tireur posté sur quelque colline ou de s'abattre, épuisée. Je suis tranquille : une autre la relaiera, plus forte et plus rompue à se battre puisqu'elle saura comment celle qui la précédait fut descendue. »

De fait, Jean Cau n'a cessé de s'enrichir de ses défaites. Les coups le sculptaient. Il allait à contre-courant, indifférent aux critiques, aux modes et aux on-dit. Il écrivait sans se retourner, comme chemine le Chevalier de Dürer, dont l'image le fascinait au point qu'en 1977 il en tira la matière d'un livre : *Le Chevalier, la Mort et le Diable*. Il y propose une longue méditation sur la célèbre gravure de Dürer : le Chevalier « va sa route et la peur ne lui est pas connue. Il a la simplicité du courage aux lèvres scellées. Il est le premier homme dans la forêt primaire. Il est le dernier homme, après le combat où tout a été perdu ». À la fin du livre, on voit un jeune lieutenant de l'Armée rouge tomber à son tour en arrêt devant l'estampe du chevalier taciturne : « Il n'avait pas plus de vingt ans et, si je me souviens bien, il sentait le cuir et la forêt »...

Vers la fin de sa vie, encouragé à se présenter à l'Académie française, Jean Cau se lança dans l'aventure en voisin (il habitait un petit appartement de la rue de Seine), mais surtout à reculons. Les académiciens ne voulurent pas de lui, ce dont il se fit gloire dans un essai intitulé *Le candidat* (Xenia, 2007).

Narrant les « visites » qu'il eut à faire auprès d'un certain nombre d'Immortels, il dresse dans cet essai posthume une galerie de portraits d'une drôlerie irrésistible. Mais l'ouvrage est aussi une autocritique, qui s'ouvre sur ces mots : « En cette année 1989 où le mur de Berlin tomba, j'accomplis l'acte le plus vil de ma vie. Le Mur de la honte était démoli au moment même où j'élevais le mien : je me présentai à l'Académie française. » Et qui se clôt sur cette mise en garde solennelle, où l'on retrouve tout Jean Cau : « Frères

écrivains d'encre et de sang, que mon exemple reste éternellement gravé dans vos mémoires et si, égarés par les vanités de ce monde ou tentés de les moquer en faisant des galipettes en bicornes, un jour votre orgueil défaille, un jour vos genoux ploient devant cette Vieille Dame, pensez à moi. Relevez-vous. Ne vous présentez pas. C'est mal. »

En 1988, Jérôme Garcin lui avait demandé de rédiger sa propre nécrologie pour un dictionnaire de littérature. L'article s'ouvre sur ces mots : « Comment classer Jean Cau, qui est une sorte de caillou dans les lentilles de la littérature du xx<sup>e</sup> siècle ? »

« Toute grandeur a la mort pour compagne. » Jean Cau est mort le 18 juin 1993, après avoir brûlé toute sa vie durant. Il s'est caché pour mourir, mû par cette « *common decency* » dont George Orwell faisait l'apanage des classes populaires. Il m'avait écrit un jour : « J'aurai passé mon temps à me dresser et à me redresser. À essayer, contre tout ce qui incline, à me tenir droit. » Dans une époque qui privilégie le cerveau (et le ventre) sur la colonne vertébrale, face à ce qu'il appelait lui-même la décadence, la bassesse et l'ignominie, plus encore que des leçons d'écriture, il a laissé des leçons de maintien.

# **JEAN BAUDRILLARD**

## **(1929-2007)**

### **La disparition du réel**

Peu de temps avant sa mort, pour résumer son itinéraire, il disait avoir été « pataphysicien à 20 ans, situationniste à 30, utopiste à 40, transversal à 50, viral et métaleptique à 60 ». Dans son œuvre, on parle de « simulacres », de « virus », de « stratégies fatales », d'« attracteurs étranges », de « séduction ». Autant dire que la sociologie de Jean Baudrillard n'est pas une sociologie comme les autres.

Né à Reims en 1929, dans une famille d'origine paysanne et ardennaise (mais son père était gendarme), il est remarqué dès l'école primaire par ses instituteurs et intègre le lycée en bénéficiant d'une bourse. Un professeur de philosophie l'initie alors à la « pataphysique » d'Alfred Jarry, ce qui lui servira plus tard à « rompre avec tout un faux sérieux philosophique ». En 1948, Baudrillard se retrouve en hypokhâgne au lycée Henri IV à Paris, mais tourne bientôt le dos au concours d'entrée à Normale supérieure pour aller s'établir comme ouvrier agricole, puis comme maçon, dans la région d'Arles. Revenu dans la capitale, il achève ses études à la Sorbonne, passe une agrégation d'allemand et devient professeur de lycée. Quelque temps lecteur à l'université de Tübingen, le jeune germaniste traduit Peter Weiss, Bertolt Brecht, Karl Marx, mais aussi des poèmes de Hölderlin restés inédits.

Il rompt cependant assez vite avec l'enseignement secondaire et entreprend une thèse de doctorat sous la direction de Henri Lefebvre, en même temps qu'il suit les cours de Roland Barthes à l'École pratique des hautes études. Lefebvre, qui vient d'être exclu du parti communiste, est à cette époque célèbre pour sa théorie de la « vie quotidienne ». Baudrillard est alors proche de Guy Debord et des situationnistes. À ses débuts, la « révolution culturelle » l'intéresse aussi : en 1962, il fonde avec Félix Guattari une éphémère Association populaire franco-chinoise.

Sa thèse sur le « système des objets », qui lui vaut en 1967 les félicitations d'un jury composé de Lefebvre, Roland Barthes et Pierre Bourdieu, sera publiée l'année suivante chez Gallimard. Il entame alors un enseignement de sociologie à l'université de Nanterre, dans le département d'Henri Lefebvre. Parallèlement,

il participe à la création de la revue *Utopie*, avec Hubert Tonka et Isabelle Auricoste, et à celle du groupe Aérolande. Avec Jacques Donzelot, il participe aux événements de Mai 68. « On descendait de la transcendance de l'histoire dans une espèce d'immanence de la vie quotidienne », dira-t-il plus tard. C'est pour lui une époque difficile, où il connaît même la pauvreté.

Par la suite, il fondera avec son ami Paul Virilio la revue *Traverses*, continuera d'enseigner à Nanterre jusqu'en 1986, puis à Paris IX Dauphine, où il sera jusqu'en 1990 directeur scientifique de l'Institut de recherche et d'information socio-économique (Iris).

Ses premiers livres, *Le système des objets* (1968) et *La société de consommation* (1970) sont des essais de sociologie critique, relevant encore d'une critique néomarxiste de la société. Baudrillard, qui se passionne pour la sémiologie, c'est-à-dire la science des signes, y combine certaines idées de Henri Lefebvre et de Roland Barthes, mais aussi de Veblen et de Herbert Marcuse, avec les acquis du structuralisme et de la psychanalyse lacanienne. Il s'emploie à corriger Marx en montrant que le capitalisme consumériste diffère profondément du capitalisme du XIX<sup>e</sup> siècle, en ce sens qu'il secrète des formes d'aliénation tout à fait nouvelles : non plus aliénation matérielle du travail, mais aliénation mentale par la marchandise. La notion-clé n'est plus dès lors celle de *domination*, mais celle d'*hégémonie*.

Ce qui intéresse en fait Baudrillard, c'est la façon dont les objets sont « vécus », c'est-à-dire la façon dont le système de consommation ordonne les relations sociales. En termes plus abstraits : « Les objets sont des catégories d'objets qui induisent des catégories de personnes. » Consommer, c'est d'abord manipuler des signes et se poser soi-même par rapport à ces signes. Ce n'est donc pas tant l'objet que l'on consomme que le système des objets lui-même : « On ne consomme jamais l'objet en soi, on manipule toujours les objets comme ce qui vous distingue. » Dans la société de consommation, le choix ne relève pas de la liberté, mais de l'intégration aux normes de la société, et donc de la contrainte. La publicité, qui crée l'illusion de s'adresser individuellement à chacun, reproduit la standardisation de l'objet qu'elle présente, puisque tout le monde finit par acheter le même produit que son voisin. Le système des objets, ainsi défini comme homogénéisant, finit par réifier le consommateur, qui se transforme lui-même en objet.

Baudrillard analyse donc la société de consommation comme un phénomène global, comme un système où toutes les relations sociales sont déterminées par la circulation des marchandises et par le fait que tout ce qui est produit doit être

consommé. La société de consommation, c'est l'« échange généralisé ». Sa conclusion est que la consommation, loin d'être une simple pratique matérielle, « est une activité de manipulation systématique des signes », ce qui signifie que « pour devenir un objet de consommation, il faut que l'objet devienne signe ». Ce qui explique aussi que la consommation soit sans limites : allant bien au-delà des besoins, elle aspire à toujours plus de signes. « C'est finalement parce que la consommation se fonde sur un manque qu'elle est irrépressible. »

En 1972, dans *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Baudrillard constate qu'Adam Smith et Karl Marx, comme leurs disciples libéraux et marxistes, se sont bornés à distinguer entre la valeur d'usage d'un objet (sa valeur fonctionnelle et « naturelle ») et sa valeur d'échange (sa valeur économique et marchande). Il y ajoute la valeur symbolique de l'objet, qui est une valeur acquise en relation avec un autre sujet, et sa valeur de signe par rapport aux objets. Un beau stylo, par exemple, peut servir à écrire (valeur d'usage), valoir l'équivalent d'une semaine de salaire (valeur d'échange), être offert en cadeau (valeur symbolique) ou conférer un statut social (valeur structurale par rapport au système des objets).

L'ouvrage lui vaut une extraordinaire renommée et va aussi faire de lui l'un des intellectuels français les plus lus et les plus commentés à l'étranger, notamment aux États-Unis, où Sylvère Lotringer, une Française devenue professeur à l'université Columbia, se démène pour le faire connaître. Baudrillard va dès lors voyager un peu partout dans le monde, où des dizaines de livres lui seront bientôt consacrés, alors qu'en France son insolente ironie vis-à-vis des académismes et son tempérament d'inclassable lui vaudront longtemps la sourde hostilité de beaucoup.

*Le miroir de la production*, en 1973, signe sa rupture définitive avec le marxisme. Baudrillard affirme que le marxisme n'est qu'un miroir de la société bourgeoise qui, comme les libéraux, place la production au centre de la vie sociale et ne peut, de ce fait, fournir la base d'une critique radicale du système de la marchandise. « Le marxisme, dira-t-il, n'est que l'horizon désenchanté du capital. »

Avec *L'échange symbolique et la mort* (1976), Baudrillard sort complètement du domaine de l'économie politique. Constatant que les sociétés dominées par les seules valeurs marchandes, basées sur l'échange de signes et de biens, sont incapables de répondre à l'exigence symbolique, il abandonne la logique sémiotique pour celle des systèmes symboliques, prolongeant en cela les travaux de Marcel Mauss et de Georges Bataille. Le terme même d'« échange

symbolique » dérive de ce que Bataille appelait l'« économie générale », où la dépense somptuaire et la destruction sacrificielle prennent le pas sur les notions de production et d'utilité. Baudrillard prône alors une « critique aristocratique » du capitalisme, qui emprunte aussi à Nietzsche, et donne en exemple les sociétés « primitives » traditionnelles où régnait, non pas l'échange marchand, mais le système du don et du contre-don si bien décrit par Marcel Mauss, base de l'échange symbolique défini par la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre.

C'est dans ce livre que Baudrillard soutient pour la première fois que les sociétés occidentales ont subi une « précession de simulacre », en ce sens qu'elles sont passées successivement de l'ère de l'original à l'ère de la copie – on pense ici au célèbre texte de Walter Benjamin sur « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » –, puis à celle d'un « troisième ordre de simulacre », où la copie remplace l'original et finit par devenir plus « réelle » que lui. Détachée de toute référence à l'original, la copie devient en fait pur simulacre, à la façon dont, dans une nouvelle de Borges, la carte remplace le territoire. Et comme ce simulacre ne fait qu'engendrer d'autres simulacres, la société tout entière devient elle-même un champ de simulacres. Dans l'œuvre de Baudrillard, c'est un tournant capital.

Dans les années 1980, Baudrillard réfléchit de plus en plus aux techniques de communication et à la nature des relations sociales qu'elles déterminent. La célèbre formule de Marshall McLuhan : « Le médium est le message » lui sert de fil conducteur : la forme des médias compte plus que leur contenu. C'est ce qui fait leur pouvoir de séduction.

Contrairement à Michel Foucault, qui s'intéresse avant tout à la généalogie des formes du pouvoir, Baudrillard (qui a publié en 1977 un *Oublier Foucault*) voit dans l'idée de séduction, et donc de simulation, une notion qui, une fois élargie, aide à comprendre la société actuelle : « La séduction représente la maîtrise de l'univers symbolique, alors que le pouvoir ne représente que la maîtrise de l'univers réel. » Il prend également ses distances vis-à-vis de la « micropolitique du désir » d'un Gilles Deleuze ou de l'« économie libidinale » d'un Jean-François Lyotard. La séduction, tient-il à souligner, est tout autre chose que le désir (*De la séduction*, 1979).

À partir de cette époque, Baudrillard montre comment la modernité, fondée sur la notion de production, a cédé le pas à la postmodernité, où règne la simulation, terme par lequel il faut entendre tous les modes de représentation culturels qui « simulent » la réalité : la télévision, le cyber-espace, la réalité

virtuelle, les effets spéciaux, les jeux vidéo, les écrans interactifs. Aujourd'hui, dit Baudrillard, nous sommes entrés dans une ère complètement nouvelle, où la reproduction sociale (le traitement de l'information, la communication, les industries « cognitives », etc.) a remplacé la production comme mode principal d'organisation de la société, et où les identités se construisent elles-mêmes par l'appropriation des images, des modèles et des codes dominants.

Dans le monde actuel, affirme Baudrillard, non seulement toute transcendance s'est évanouie, mais la définition même du réel est devenue problématique. C'est ce dont témoigne l'incessante prolifération des représentations virtuelles du monde. La virtualité tend à l'illusion parfaite, et c'est en cela qu'elle s'apparente à une copie qui ne renvoie plus à l'original. Baudrillard, dans son langage, parle d'« extermination du réel par son double ». Dès lors, c'est le principe de réalité qui disparaît. Car la réalité n'est elle-même rien d'autre qu'un principe. Délivrée de son principe, la réalité implose de manière exponentielle, tandis que se met en place un monde où règne la seule virtualité. En d'autres termes : le vrai est effacé ou remplacé par les signes de son existence. On est au-delà de l'illusion (ou de la « fausse conscience »), puisque l'illusion se définit encore par rapport à une réalité qui a disparu.

Désormais, Baudrillard n'hésite donc plus à proclamer que « le réel n'existe plus ». Et c'est cette « disparition de la réalité », présentée comme un « crime parfait » étudié comme tel dans le livre qui porte ce titre (1995), qui va désormais nourrir l'essentiel de sa réflexion. Le réel s'évapore sous nos yeux. Comment cela est-il possible ?

Pour les situationnistes, la société du spectacle se définissait avant tout comme aliénation généralisée. Baudrillard assure que ce stade est dépassé, car il n'y a plus à distinguer entre le « spectacle » et les spectateurs. Disparition du spectacle, donc disparition de la scène – au profit de l'obscène. Le passage de la scène à l'obscène, c'est le passage de la « vision banale de la fatalité » à la « vision fatale de la banalité », de la connaissance à l'information, de l'hystérie à la schizophrénie, de la finitude à la métastase. C'est le stade où tout le monde communique dans l'« extase de la communication ». « Il n'y a plus de scène de la marchandise : il n'y en a plus que la forme obscène et vide. Et la publicité est l'illustration de cette forme saturée et vide », écrit-il dans *Simulacres et simulation* (1981).

La réalité ne débouchant plus sur rien qui la dépasse, il ne lui reste plus qu'à se démultiplier, à se cloner elle-même, à se reproduire indéfiniment sans plus renvoyer à rien. Elle est alors privée de fin, aux deux sens du terme. Lorsqu'un

signe n'a plus d'échange avec la réalité qu'il signifie, il s'hypertrophie, s'enfle, se multiplie tout seul en métastases jusqu'à signifier tout ou rien. Tout est alors frappé du même principe d'incertitude : l'information, le travail, la vérité, le statut social, le langage, la mémoire, l'œuvre d'art, etc., ce qui interdit l'exercice rationnel et traditionnel de la pensée. Le réel est remplacé par des simulacres qui ne cessent de s'auto-engendrer et de s'auto-reproduire. Ce n'est plus la réalité qui dépasse la fiction, mais la fiction qui dépasse le réel !

Baudrillard s'empare de certains mots pour leur donner une portée nouvelle. Le virus lui paraît un terme emblématique renvoyant aussi bien aux ordinateurs qu'aux épidémies, aux modes et aux réseaux : nous vivons une époque « virale », dont le sida et la « vache folle », les « hackers » informatiques, le terrorisme global et les « autoroutes de l'information » sont autant d'illustrations. Après la valeur symbolique et la valeur-signe, Jean Baudrillard, dans *La transparence du mal* (1990), affirme que la valeur est entrée dans un stade « fractal » ou « viral » : elle irradie dans toutes les directions sans faire référence à quoi que ce soit. Elle n'est plus valeur, mais épidémie du signe. Tout prend ainsi une forme virale et épidémique : « Les réseaux, Internet, c'est de la métastase illimitée ! »

Mettant fin aux oppositions réglées du bien et du mal, du vrai et du faux, du signifiant et du signifié, la postmodernité se caractérise donc, non seulement par la bien connue « disparition des repères », mais par l'avènement d'un « immense processus de destruction du sens ». La thèse de Baudrillard est que, dans les sociétés occidentales actuelles, la technologie de l'information a abouti à l'émergence, non pas du « village global » dont parlait Marshall McLuhan, mais d'un monde où le sens est effacé, où le « réel » est réduit aux seuls signes autoréférentiels de son existence, tandis que la société devient elle-même une structure « opaque ». La modernité, c'était le temps des explosions, révolutionnaires ou autres. La postmodernité, c'est le temps de l'implosion.

Implosion du sens dans les médias. « Nous sommes dans un univers où il y a de plus en plus d'information, et de moins en moins de sens. » Les médias sont devenus une « gigantesque force de neutralisation, d'annulation du sens ». « L'information, contrairement à ce qu'on croit, est une sorte de trou noir, c'est une forme d'absorption de l'événement. »

Implosion du social dans les masses. Les sociétés occidentales sont d'abord passées de la caste à la classe, puis de la classe à la masse. Aujourd'hui, les masses ne sont pas aliénées, mais opaques : recherchant le spectacle plus que le sens, elles se transforment en « majorités silencieuses » qui absorbent l'énergie

sociale sans la réfléchir ou la restituer, qui avalent tous les signes et les font disparaître elles aussi dans un « trou noir ».

L'homme devient lui-même un « pur écran » qui absorbe tout ce que distillent les réseaux. La machine, autrefois, aliénait l'homme. Avec l'écran interactif, l'homme n'est plus aliéné, mais devient lui-même partie d'un réseau intégré. « Nous sommes dans l'écran mondial. Notre présent se confond avec le flux des images et des signes, notre esprit se dissout dans la surinformation et l'accumulation d'une actualité permanente qui digère le présent lui-même. » L'homme virtuel est un « handicapé moteur, et sans doute aussi cérébral ». « L'écran interactif, explique Baudrillard, transforme le processus de communication, de relation de l'un à l'autre, en un processus de commutation, c'est-à-dire de réversibilité du même au même. Le secret de l'Interface, c'est que l'Autre y est virtuellement le Même [...] On est passé de l'enfer des autres à l'extase du même, du purgatoire de l'altérité aux paradis artificiels de l'identité. » « L'image de l'homme assis et contemplant, un jour de grève, son écran de télévision vide, vaudra un jour comme une des plus belles images de l'anthropologie du xx<sup>e</sup> siècle » !

À l'instar de Jean-François Lyotard annonçant la fin des « grands récits » qui avaient sous-tendu la modernité, Baudrillard assure que les idéologies, à l'époque postmoderne, ne sont plus elles aussi que des systèmes de signes, c'est-à-dire des simulacres. Elles n'ont plus cours parce que nous sommes déjà « passés au-delà ». La croyance au progrès, héritée des Lumières, s'est muée en simple « psychologie humanitaire », les droits de l'homme sont le « degré zéro de l'idéologie ».

C'est ce que n'ont pas compris les partis politiques et leurs dirigeants, que Baudrillard déclare « en état de survie artificielle » : « Ils ne vivent plus que des signes de leur existence et tentent de faire perdurer une société bancale, qui ne sait plus où elle va ni sur quoi elle roule. » Dans *La gauche divine* (1985), Jean Baudrillard se moque plus spécialement des socialistes, devenus des « confessionnels, qui n'ont à offrir sur scène que le pathétique sentimental de la bonne foi et de l'échec », et des communistes qui ont abandonné toute perspective révolutionnaire pour défendre un moralisme radicalisé. La gauche, finalement, en est réduite à gérer le travail de deuil de ses idéaux. L'arrivée du PS au pouvoir ne fut que « la délivrance d'un enfant caché que le capital aurait fait dans le dos à la société française ».

Le pouvoir lui-même, ajoute Baudrillard dans *À l'ombre des majorités silencieuses*, « est seulement là pour masquer le fait qu'il n'existe plus ». Quant

à l'État, en accédant à sa forme « extatique », il est devenu transpolitique comme d'autres deviennent transsexuels !

L'histoire, enfin, a cessé d'être une succession continue d'événements localisables dans une perspective linéaire. Elle n'est plus « poussée par un développement, mais par une excroissance complètement indéterminée et incontrôlable ». Il y a toujours des événements, ou plutôt des « enjeux événementiels », mais ces événements ne font plus une histoire. En ce sens, nous sommes bel et bien sortis de l'histoire, non au sens de la « fin de l'histoire » imprudemment annoncée par Francis Fukuyama, mais au sens de la cohérence globale. Nous sommes passés du temps linéaire au temps chaotique. Marx avait inventé les « poubelles de l'histoire ». Aujourd'hui, dit Baudrillard, c'est l'histoire elle-même qui est devenue une poubelle.

La simulation généralisée a tué le réel, mais l'a remplacé par une hyperréalité. Baudrillard veut dire par là que, non seulement le simulacre n'est pas inférieur à ce qu'il simule, mais qu'il en représente au contraire la forme exacerbée ou paroxystique, une forme plus réelle que le réel. La réplique de la grotte de Lascaux, visitée par les touristes, est déjà devenue plus réelle que l'original. Le centre Beaubourg, qualifié par Baudrillard d'« opérateur circulaire parfait », met en scène l'« hyperréalité de la culture », à la façon dont l'hypermarché met en scène l'« hyperréalité de la marchandise », ou les grands médias interactifs l'« hyperréalité de la communication ». Dans *Les stratégies fatales* (1983), Baudrillard donne d'autres exemples de cette hyperréalité, qui fait que la mode est désormais plus belle que la beauté, la pornographie plus sexuelle que le sexe, le terrorisme plus violent que la violence, la séduction plus artificielle que l'artifice, l'obscénité plus visible que le visible.

En 1986, une tournée outre-Atlantique, au cœur de l'hyperréalité, lui inspire un superbe essai intitulé *Amérique*. Constatant qu'aux États-Unis la permissivité va de pair avec un hypermoralisme social, qui fait de toute voix ou attitude dissidente une pathologie à éradiquer, il y définit le jogging comme une forme de suicide, dit qu'en Amérique personne ne regarde la télévision car c'est l'écran lui-même qui regarde les téléspectateurs, et affirme que la vitesse « crée de purs objets » car elle est la « forme extatique du mouvement ». L'Amérique est pour lui à la fois le modèle de la modernité, la dernière des sociétés primitives et l'« utopie achevée ».

Durant les années 1990, dans une série de petits ouvrages incisifs, auxquels s'ajoutent les cinq volumes de ses *Cool Memories*, recueil de pensées fulgurantes entrecoupées d'aphorismes souvent mélancoliques, Jean Baudrillard

éprouve systématiquement sa théorie en la confrontant aux grands et petits événements médiatiques. Il le fait à sa manière, caustique, provocatrice et jubilatoire, empreinte d'une ironie cinglante et d'une allégresse sarcastique, portée par un non-conformisme à toute épreuve et ne dédaignant jamais de provoquer les pensées convenues et la bien-pensance dominante. Rapportée aux événements, sa grille de lecture implique toujours un pas de côté, un déplacement de perspective, à la recherche d'un paradoxe éclairant. C'est cet écart déroutant qui lui permet d'aller toujours à l'essentiel, sans s'arrêter aux jugements de valeur, et de montrer que l'événement renvoie toujours à autre chose qu'à lui-même. Il s'agit au fond, dit Baudrillard, d'« aller par anticipation au bout d'un processus, pour voir ce qui se passe au-delà ».

En 1991, il publie *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu* (Galilée), dont le titre retentissant suscite bien des commentaires. Il y explique que la guerre suppose un principe de sacrifice incompatible avec la recherche d'une guerre à « zéro mort » (dans le camp des assaillants), ainsi que la reconnaissance d'un ennemi non réductible au rôle de « voyou ». Guerre chirurgicale et « asexuée », la première guerre du Golfe n'a « jamais eu lieu », en ce sens qu'elle a moins été affaire de combats que de spectacle.

En novembre 2001, son texte sur « L'esprit du terrorisme », paru dans *Le Monde*, provoque à nouveau des remous dans l'intelligentsia parisienne. Si la première guerre du Golfe a été pour lui un non-événement, les attentats du 11 septembre lui apparaissent au contraire comme l'« événement absolu » – mais aussi comme un « obscur objet de désir » qui a « radicalisé le rapport de l'image à la réalité ». Baudrillard scandalise en affirmant que le néo-terrorisme global, qui « se nourrit de ce qu'il veut détruire », est « l'acte qui restitue une singularité irréductible au cœur d'un système d'échange généralisé ». « La tactique du terroriste, écrit-il, est de provoquer un excès de réalité et de faire s'effondrer le système sous cet excès de réalité. » S'y ajoutent quelques remarques typiquement baudrillardiennes : « Quand les deux tours se sont effondrées, on avait l'impression qu'elles répondaient au suicide des avions-suicides par leur propre suicide. » Ou encore : « Le spectacle du terrorisme impose le terrorisme du spectacle. »

Les critiques que lui valut cet article, auquel ont fait suite plusieurs essais de la même veine, témoignent en fait d'une incompréhension de sa méthode. Ce qu'entendait dire Baudrillard, c'est que l'Occident peut faire la guerre au terrorisme, mais qu'il n'a pas de réponse symbolique à lui apporter. Au désir de mort des terroristes, il ne peut répondre par la mise en scène de son propre désir

de mort.

L'Occident se pose comme l'empire du Bien, ce qui l'empêche de voir que dans la vie des hommes rien n'est univoque ou unidirectionnel, que tout est ambivalent. Tout ce qui s'actualise potentialise son contraire, sa « part maudite » (Georges Bataille). « À un moment donné, dit Baudrillard, cette part d'ambivalence prend le dessus, tandis que l'autre part se décompose d'elle-même. C'est ce qui est arrivé au communisme, qui a sécrété sa propre ambivalence et qui, avec la chute du Mur de Berlin, est arrivé au bout de sa décomposition. » En d'autres termes, plus on cherche à évacuer le symbolique, plus il a tendance à faire retour. La puissance symbolique est en effet « toujours supérieure à celle des armes et de l'argent ». Une société qui, convaincue de sa supériorité, veut instaurer partout l'empire du Même et refuse sa « part maudite » crée les conditions de sa propre disparition. « Celui qui vit par le Même périra par le Même » (*Écran total*, 1997).

Comme Philippe Muray, Baudrillard a toujours pensé le plus grand mal du discours du Bien. « Nous croyons naïvement, explique-t-il, que le progrès du Bien, sa montée en puissance dans tous les domaines, correspond à une défaite du Mal. Personne ne semble avoir compris que le Bien et le Mal montent en puissance en même temps, et selon le même mouvement [...] Le Bien ne réduit pas le Mal, ni l'inverse d'ailleurs : ils sont à la fois irréductibles l'un à l'autre et leur relation est inextricable [...] Le Mal absolu naît de l'excès du Bien, d'une prolifération sans frein du Bien, du développement technologique, d'un progrès infini, d'une morale totalitaire, d'une volonté radicale et sans opposition de bien faire. Ce Bien se retourne dès lors en son contraire, le Mal absolu. » Le Mal, pourrait-on dire, résulte d'une irrésistible pulsion de revanche sur les excès du Bien.

Plus généralement, Baudrillard pense que, « depuis peut-être un siècle, l'Occident a travaillé à la dégradation de ses propres valeurs, à les éliminer, à les abolir », ce qui fait qu'il se retrouve aujourd'hui au degré zéro de la puissance symbolique, si bien que c'est ce degré zéro qu'il veut imposer au reste du monde. Convaincu d'être porteur des seules valeurs universelles concevables, l'Occident veut les étendre à toute la planète, ce qui le porte à délégitimer comme perverses ou archaïques toute singularité qui s'y oppose, « y compris cette forme de singularité qu'est la mort elle-même ». L'Occident veut au fond négocier l'altérité, et enrage de ne pouvoir y parvenir.

« La seule manière de résister au mondial, c'est la singularité », disait Baudrillard en 2002. « Ce qui peut faire échec au système, ce ne sont pas des

alternatives positives, ce sont des singularités. Or, les singularités ne sont ni bonnes ni négatives. Elles ne sont pas une alternative, elles sont d'un autre ordre [...] Elles peuvent être le meilleur et le pire. On ne peut donc les fédérer dans une action historique d'ensemble. Elles font échec à toute pensée unique et dominante, mais elles ne sont pas une contre-pensée unique – elles inventent leur jeu et leurs propres règles du jeu. » Le terrorisme représente incontestablement l'une de ces singularités, sur le versant de l'extrême violence. Baudrillard n'en fait nullement l'apologie. Il demande seulement qu'on prenne bien conscience de sa nature. Le terrorisme est une réponse symbolique paroxystique à l'universalité abstraite.

S'inscrivant en faux contre les thèses de Samuel Huntington à propos de l'affrontement de l'islam et de l'Occident, Baudrillard écrit encore : « Il ne s'agit pas d'un choc des civilisations, mais d'un affrontement, presque anthropologique, entre une culture universelle indifférenciée et tout ce qui, dans quelque domaine que ce soit, garde quelque chose d'une altérité irréductible. Pour la puissance mondiale, tout aussi intégriste que l'orthodoxie religieuse, toutes les formes différentes et singulières sont des hérésies. À ce titre, elles sont vouées soit à rentrer de gré ou de force dans l'ordre mondial, soit à disparaître. La mission de l'Occident (ou plutôt de l'ex-Occident, puisqu'il n'a plus depuis longtemps de valeurs propres) est de soumettre par tous les moyens les multiples cultures à la loi féroce de l'équivalence. Une culture qui a perdu ses valeurs ne peut que se venger sur celles des autres [...] L'objectif est de réduire toute zone réfractaire, de coloniser et de domestiquer tous les espaces sauvages, que ce soit dans l'espace géographique ou dans l'univers mental » (*Power Inferno*).

La pensée critique, selon Baudrillard, doit de ce fait devenir « radicale ». « La radicalité, écrit-il, c'est aller à la racine des choses [...] La radicalité, ce n'est pas en savoir toujours davantage sur le réel, mais passer de l'autre côté. » C'est précisément ce qu'il n'a cessé de faire lui-même. Baudrillard n'a jamais cessé d'être un penseur « extrême », jusque dans ses dernières extrémités. D'où ses prises de position sur les sujets les plus divers, toujours servies par un sens aigu de la formule. Radicalisme libérateur.

Sur le clonage : « Le sexe s'était déjà libéré de la reproduction, aujourd'hui c'est la reproduction qui se libère du sexe [...] N'est-ce pas une pulsion de mort qui pousserait les êtres sexués à régresser vers une forme de reproduction antérieure à la sexualité ? » Mais aussi : « On ne parle du clonage qu'en termes biologiques. Or, il me semble qu'il a déjà été précédé par un clonage mental : le système de l'école, de l'information et de la culture de masse permet de

fabriquer des êtres qui deviennent une copie conforme les uns des autres. »

Sur le référendum à propos du projet de Constitution européenne : « Le oui lui-même n'est plus exactement un oui à l'Europe, ni même à Chirac ou à l'ordre libéral. Il est devenu un oui au oui, à l'ordre consensuel, un oui qui n'est plus une réponse, mais le contenu même de la question. »

Sur les émeutes des banlieues : « L'immigration et ses problèmes ne sont que les symptômes de la dissociation de notre société aux prises avec elle-même [...] Une société elle-même en voie de désintégration n'a aucune chance de pouvoir intégrer ses immigrés, puisqu'ils sont à la fois le résultat et l'analyseur sauvage de cette désintégration. »

Cette approche ironique, opposée aux donneurs de leçons comme à tout esprit de système, n'a évidemment pas valu que des amis à Jean Baudrillard. Ses adversaires l'ont tour à tour accusé d'apolitisme et d'irrationalisme, de misogynie et d'homophobie, voire d'être un réactionnaire amoral ou un cynique conservateur. En 1990, on lui avait reproché d'avoir exhumé la pensée de Joseph de Maistre dans *La transparence du Mal*. En 1996, sa dénonciation de la « nullité prétentieuse de l'art contemporain » lui valut de perdre la chronique dont il disposait à *Libération*. En 2005, un pamphlet d'une consternante bêtise, signé Thomas Florian, allait jusqu'à le présenter comme un « faux penseur recyclant tous les poncifs de la pensée réactionnaire », et son œuvre comme un « amas nauséabond » !

Baudrillard avait répondu à ses critiques en mai 1997, dans un article intitulé « La conjuration des imbéciles » : « Ne peut-on plus préférer quoi que ce soit d'insolite, d'insolent, d'hétérodoxe ou de paradoxal sans être automatiquement d'extrême droite (ce qui, il faut bien le dire, est un hommage à l'extrême droite) ? Pourquoi tout ce qui est moral, conforme et conformiste, et qui était traditionnellement à droite, est-il passé à gauche ? » « La lâcheté intellectuelle, concluait-il, est devenue la véritable discipline olympique de notre temps. »

D'autres lui ont simplement reproché d'« exagérer », sans réaliser que ce grand amateur de cinéma et de science-fiction – il est explicitement cité dans le célèbre film des frères Wachowsky, *Matrix*, que l'on a présenté (imprudemment) comme une illustration de ses thèses –, passionné de surcroît par la photographie depuis les années 1980 (sa première grande exposition s'est tenue à Paris en l'an 2000), ne faisait peut-être que décrire les prodromes de l'« hyperréalité » à venir.

« Si on échappe à la mort, on échappe forcément à la vie », disait Baudrillard. Généreux, solitaire, curieux de tout, auteur de plus d'une cinquantaine de livres, lui qui avait si souvent décrit les processus « viraux » à

l'œuvre dans la société, a finalement été emporté par les métastases le 6 mars 2007. Prenant la parole à ses obsèques, au cimetière du Montparnasse, le ministre de la Culture de l'époque, Renaud Donnedieu de Vabres, visiblement pris au dépourvu par le retentissement mondial de sa disparition, avouait au terme de sa brève allocution qu'il n'était guère familier de son œuvre : « J'aurais bien voulu parler avec Jean Baudrillard... Maintenant, il me reste à le lire. » Il serait temps.

# JEAN-CLAUDE MICHÉA (né en 1950)

## De l'utilité du regard en arrière

En janvier 1905, le « règlement » de la Section française de l'Internationale ouvrière (SFIO) – le parti socialiste de l'époque – indiquait encore que celle-ci était un « parti de classe qui a pour but de socialiser les moyens de production et d'échange, c'est-à-dire de transformer la société capitaliste en société collectiviste ou communiste, et pour moyen l'organisation économique et politique du prolétariat ». Bien entendu, aucun parti « socialiste » n'oserait dire cela aujourd'hui. Les socialistes se sont mués en sociaux-démocrates et, de plus en plus, en sociaux-libéraux.

Que la « gauche » soit aujourd'hui devenue presque en totalité réformiste, qu'elle se soit ralliée à l'économie de marché, qu'elle se soit progressivement coupée des travailleurs et des classes populaires, n'est certes pas une révélation. Le spectacle de la vie politique le démontre à tout instant. C'est la raison pour laquelle, par exemple, la gauche a si faiblement donné de la voix dans la grande tourmente financière mondiale actuelle : elle n'est tout simplement pas plus disposée que la droite à prendre les mesures qui permettraient d'entamer une véritable guerre contre l'emprise planétaire de la Forme-Capital. Comme l'observe Serge Halimi, « la gauche réformiste se distingue des conservateurs le temps d'une campagne par un effet d'optique. Puis, lorsque l'occasion lui est donnée, elle s'emploie à gouverner comme ses adversaires, à ne pas déranger l'ordre économique, à protéger l'argenterie des gens du château<sup>1</sup> ».

La question qui se pose est : pourquoi ? Quelles sont les causes de cette dérive ? S'explique-t-elle uniquement par l'opportunisme des individus, anciens révolutionnaires devenus notables ? Faut-il y voir une lointaine conséquence de l'avènement du système fordiste ? Un effet de la conjoncture historique, l'effondrement du bloc soviétique ayant anéanti l'idée d'une alternative crédible au système du marché ?

Dans *Le complexe d'Orphée*, Jean-Claude Michéa donne une réponse plus originale, et aussi plus profonde : la gauche s'est coupée du peuple parce qu'elle a très tôt adhéré à l'idéologie du progrès, qui contredit à angle droit toutes les

valeurs populaires<sup>2</sup>.

Fondamentalement orientée vers l'avenir, la philosophie des Lumières diabolise, on le sait, les notions de « tradition », de « coutume », d'« enracinement », n'y voyant que superstitions dépassées et entraves à la triomphale marche en avant du progrès. Visant à l'unification du genre humain en même temps qu'à l'avènement d'un univers « liquide » (Zygmunt Bauman), la théorie du progrès implique que l'on répudie toute forme d'appartenance « archaïque », c'est-à-dire antérieure, que l'on détruise systématiquement le socle organique et symbolique des solidarités traditionnelles (ainsi que le fit en Angleterre le célèbre mouvement des *enclosures*, qui contraignit à l'exode des milliers de paysans privés de leurs droits coutumiers, pour les convertir en main-d'œuvre déracinée et donc exploitable à merci dans les manufactures et les fabriques)<sup>3</sup>. Dans une optique « progressiste », tout jugement positif sur le monde tel qu'il était autrefois relève donc nécessairement d'un passéisme « nostalgique » : « Tous ceux – ontologiquement incapables d'admettre que les temps changent – qui manifesteront, *dans quelque domaine que ce soit*, un quelconque attachement (ou une quelconque nostalgie) pour ce qui existait encore *hier* trahiront ainsi un inquiétant “conservatisme” ou même, pour les plus impies d'entre eux, une nature irrémédiablement “réactionnaire”<sup>4</sup>. » Le monde nouveau doit nécessairement s'édifier sur les ruines du monde d'avant. La liquidation des racines formant la base du programme, il s'en déduit que « seuls les déracinés peuvent accéder à la liberté intellectuelle et politique » (Christopher Lasch).

Telle est la représentation du monde qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, a accompagné la montée sociale de la bourgeoisie et, avec elle, la diffusion des valeurs marchandes. Attitude moderne ordonnée à un universalisme abstrait dans lequel Friedrich Engels voyait, à juste titre, le « règne idéalisé de la bourgeoisie » (Sorel, en son temps, avait lui aussi souligné le caractère profondément bourgeois de l'idéologie du progrès). Mais aussi vieille démarche monothéiste qui lance l'anathème contre les réalités particulières au nom de l'iconoclasme du concept, vieille attitude platonicienne qui discrédite le monde sensible au nom des idées pures<sup>5</sup>.

La théorie du progrès est directement associée à l'idéologie libérale. Le projet libéral naît, au XVII<sup>e</sup> siècle, du désir d'en finir avec les guerres civiles et religieuses tout en refusant l'absolutisme, jugé incompatible avec la liberté individuelle. Après les guerres de religion, les libéraux ont cru que l'on ne

pourrait éviter la guerre civile qu'en cessant de faire appel à des valeurs morales partagées. Ils en tenaient pour un État qui, concernant la « vie bonne », serait *neutre*. La société ne pouvant plus être fondée sur la vertu, le bon sens ou le bien commun, la morale devait rester une affaire privée (principe de neutralité axiologique). L'idée générale était qu'on ne pouvait fonder la société civile que sur l'exclusion de principe de toute référence à des valeurs *communes* – ce qui revenait, en revanche, à poser comme légitime n'importe quel désir ou lubie faisant l'objet d'un choix « privé ».

Le projet libéral, explique Jean-Claude Michéa, a abouti à deux choses : « D'un côté, l'État de droit, officiellement neutre sur le plan des valeurs morales et "idéologiques", et dont la seule fonction est de veiller à ce que la liberté des uns ne nuise pas à celle des autres (une Constitution libérale a la même structure métaphysique que le code de la route). De l'autre, le marché autorégulateur, censé permettre à chacun de s'accorder pacifiquement avec ses semblables sur la seule base de l'intérêt bien compris des parties concernées<sup>6</sup>. »

L'État de droit « axiologiquement neutre » est en fait une double illusion. D'abord, sa neutralité est toute relative : dans la vie réelle, les libéraux affirment leurs principes et leurs valeurs avec autant de force que les antilibéraux. Ensuite, la neutralité en matière de valeurs (la théorie selon laquelle l'État n'a pas à se prononcer sur la question de la « vie bonne », car cela l'amènerait à discriminer entre les citoyens) aboutit dans la pratique à des contradictions insolubles. C'est ce dont témoigne la théorie des droits de l'homme, qui proclame des droits contradictoires, certains d'entre eux ne pouvant s'appliquer qu'à la condition d'en ignorer ou d'en violer d'autres.

On fait souvent remonter à la Révolution française la dichotomie gauche-droite. C'est oublier que celle-ci n'est véritablement entrée dans le discours public que tout à fait à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. À la veille de la Révolution, le clivage principal n'oppose pas la « droite » et la « gauche », mais une aristocratie foncière dotée du pouvoir politique et une bourgeoisie marchande acquise aux idées libérales. Personne, à cette époque, ne défend véritablement le peuple. Rétrospectivement, le livre de Michéa explique d'ailleurs aussi l'ambiguïté de la Révolution française : révolution bourgeoise mais faite au nom du « tiers-état » (et surtout de la « nation »), s'inspirant à la fois des idées de Rousseau et du libéralisme des Lumières, « progressiste » avec Condorcet, mais fascinée par l'Antiquité avec Robespierre ou Saint-Just.

Pendant toute la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle, ce sont précisément les libéraux qui forment le cœur de la « gauche » parlementaire de l'époque (ce qui

explique le sens que conserve encore aujourd'hui le mot *liberal* aux États-Unis). Les libéraux reprennent cette idée fondamentalement *moderne* qui consiste à voir dans « l'arrachement à la nature et à la tradition le geste émancipateur par excellence et la seule voie d'accès à une société "universelle" et "cosmopolite"<sup>7</sup> ». Benjamin Constant, pour ne citer que lui, est le premier à célébrer cette disposition de la « nature humaine » qui conduit à « immoler le présent à l'avenir ».

Tandis que la III<sup>e</sup> République voit la bourgeoisie assumer peu à peu l'héritage de la révolution de 1789, le mouvement socialiste se structure en associations et en partis. Rappelons que le mot « socialisme » n'apparaît que vers 1830, notamment chez Pierre Leroux et Robert Owen, au moment où le capitalisme s'affirme comme force dominante. Le droit de grève est reconnu en 1864, l'année même de la fondation de la I<sup>ère</sup> Internationale. Or, les premiers socialistes, dont la base sociale se trouve surtout chez les ouvriers de métier, ne se présentent nullement comme des hommes « de gauche ». Michéa rappelle d'ailleurs que « le socialisme n'était, à l'origine, ni de gauche ni de droite<sup>8</sup> », et qu'il ne serait jamais venu à l'idée de Sorel ou de Proudhon, de Marx ou de Bakounine de se définir eux-mêmes comme des hommes « de gauche ». La « gauche » ne désigne alors rien au-delà des « radicaux ».

À l'origine, le mouvement socialiste se pose en fait en force *indépendante*, tant vis-à-vis de la bourgeoisie conservatrice et des « ultras » que des « républicains » et autres forces de « gauche ». Il s'oppose bien sûr aux privilèges de castes attachés aux hiérarchies d'Ancien Régime – privilèges conservés sous une autre forme par la bourgeoisie libérale –, mais il s'oppose tout autant à l'individualisme des Lumières, hérité de l'économie politique anglaise, avec son apologie des valeurs marchandes, déjà si bien critiquées par Rousseau. Il n'embrasse donc pas les idées de la gauche « progressiste », et voit bien que les valeurs de « progrès » exaltées par la gauche sont aussi celles dont se réclame la bourgeoisie libérale qui exploite les travailleurs. Il lutte en réalité à la fois contre la droite monarchiste et cléricale, contre le capitalisme bourgeois, exploiteur du travail vivant, et contre la « gauche » progressiste héritière des Lumières. On est ainsi dans un jeu à trois, bien différent du clivage droite-gauche qui va s'imposer au lendemain de la Première Guerre mondiale.

C'est d'ailleurs contre le réformisme et le parlementarisme de la « gauche » que le socialisme proudhonien ou le syndicalisme révolutionnaire sorélien opposent alors l'idéal du mutuellisme ou de l'autonomie des syndicats et la volonté révolutionnaire à l'œuvre dans l'« action directe » – idéal qui se

cristallisera en 1906 dans la célèbre Charte d'Amiens de la CGT.

Les premiers socialistes n'étaient pas non plus des adversaires du passé. Plus exactement, ils distinguaient très bien ce qui, dans l'Ancien Régime, relevait du principe de domination hiérarchique, qu'ils rejetaient, et ce qui relevait du principe « communautaire » (la *Gemeinwesen* de Marx) et des valeurs traditionnelles, morales et culturelles qui le sous-tendaient. « Pour les premiers socialistes, il était clair qu'une société dans laquelle les individus n'auraient plus rien d'autre en *commun* que leur aptitude rationnelle à conclure des marchés intéressés ne pouvait pas constituer une communauté digne de ce nom<sup>9</sup>. » C'est bien pourquoi Pierre Leroux, l'un des tout premiers théoriciens socialistes, affirmait, non seulement que « la société n'est pas le résultat d'un contrat », mais que, « loin d'être indépendant de toute société et de toute tradition, l'homme prend sa vie dans la tradition et la société ».

Pour le peuple, le passé n'était pas seulement ce qui lui permettait de s'inscrire dans une filiation et une continuité historique particulières, mais ce qui lui permettait de juger de la valeur des novations qu'on lui proposait. La « tradition », de ce point de vue, était moins une contrainte qu'une protection. Dans le passé, bon nombre de révoltes populaires avaient déjà trouvé leur origine dans une volonté clairement affichée de défendre les coutumes et les traditions populaires contre l'Église, la bourgeoisie ou les princes. La raison en est que ce sont les coutumes, les traditions, les formes particulières de la vie locale, c'est-à-dire les communautés enracinées, qui, depuis toujours, permettent l'émergence d'un monde *commun* et constituent le cadre dans lequel « peuvent se mettre en place les structures élémentaires de la réciprocité et donc, également, les conditions anthropologiques des différents processus éthiques et politiques, qui permettront éventuellement d'en étendre le principe fondamental à d'autres groupes humains, voire à l'humanité tout entière<sup>10</sup> ».

Ce regard sur le passé ne contredisait nullement l'internationalisme ou le sens de l'universel. Les premiers socialistes étaient parfaitement conscients que c'est « toujours à partir d'une tradition culturelle particulière qu'il apparaît possible d'accéder à des valeurs véritablement universelles<sup>11</sup> », et que « dans la pratique, l'universel ne peut jamais se construire sur la ruine des enracinements particuliers<sup>12</sup> ». Pour reprendre le mot de l'écrivain portugais Miguel Torga, ils pensaient que « l'universel, c'est le local moins les murs ». « Comme seul celui qui est affectivement attaché à sa communauté d'origine – à sa géographie, à son histoire, à sa culture, à ses manières de vivre – est réellement en mesure de comprendre ceux qui éprouvent un sentiment comparable à l'endroit de leur

propre communauté, écrit encore Michéa, on peut en conclure que le véritable sentiment national (dont l'amour de la langue est une composante essentielle) non seulement ne contredit pas mais, au contraire, tend généralement à favoriser ce développement de l'esprit internationaliste qui a toujours été l'un des principaux moteurs du projet socialiste<sup>13</sup>. »

Pas plus que le patriotisme ne doit être confondu avec le nationalisme (de « droite »), l'internationalisme ne doit être confondu avec le cosmopolitisme (de « gauche »). L'abandon ou l'oubli de sa propre culture rendant incapable de comprendre l'attachement des autres à la leur, l'aboutissement de l'universalisme abstrait n'est pas le règne du Bien universel, mais la mise en place d'un « univers hypnotique, glacial et uniformisé » dont le sujet est cet être narcissique pré-œdipien, immature et capricieux, qu'est le consommateur contemporain.

En France, c'est au moment de l'affaire Dreyfus (1894) que se noue l'alliance historique du socialisme (influencé d'abord par la sociale-démocratie allemande, puis par le marxisme) et de la « gauche » progressiste. Né d'un souci de « défense républicaine » contre la droite monarchiste, cléricale ou nationaliste, un compromis se dessine qui va d'abord donner naissance à ceux qu'on appellera les « républicains de progrès ». Une confusion s'opère alors entre ce qui est *émancipateur* et ce qui est *moderne*, les deux étant à tort posés comme synonymes.

C'est à ce moment, écrit Michéa, que le mouvement socialiste a été « progressivement conduit à substituer à la lutte initiale des travailleurs contre la domination bourgeoise et capitaliste celle qui allait bientôt opposer – au nom du “progrès” et de la “modernité” – un “peuple de gauche” et un “peuple de droite” (et, dans cette nouvelle optique, il allait évidemment de soi qu'un ouvrier de “gauche” serait toujours infiniment plus proche d'un banquier de gauche ou d'un dirigeant de gauche du FMI que d'un ouvrier, d'un paysan ou d'un employé qui accorderait ses suffrages à la droite)<sup>14</sup> ». Ce compromis inaugural a revêtu deux aspects : « D'une part, il a conduit à ancrer le libéralisme – moteur principal de la philosophie des Lumières – dans le camp des “forces de progrès” [...] De l'autre, il a contribué à rendre d'avance illisible la critique socialiste originelle puisque celle-ci allait précisément naître d'une révolte contre l'inhumanité de l'industrialisation libérale et l'injustice de son droit abstrait<sup>15</sup>. »

C'est alors – et alors seulement – que la cause du peuple a commencé à devenir synonyme de celle du progrès, à l'enseigne d'une « gauche » qui se voulait avant tout le « parti de l'avenir » (contre le passé) et l'annonciatrice des

« lendemains qui chantent », c'est-à-dire de la modernité en marche. C'est alors seulement qu'il est devenu nécessaire, lorsque l'on entendait se situer « à gauche », d'afficher un « mépris de principe pour tout ce qui portait encore la marque infamante d'"hier" (le monde ténébreux des terroirs, des traditions, des "préjugés", du "repli sur soi" ou des attachements "irrationnels" à des êtres et des lieux)<sup>16</sup> ». Le mouvement socialiste, puis communiste, reprendra donc à son compte l'idéal « progressiste » du productivisme à outrance, de ce projet industriel et hyperurbain qui a parfait le déracinement des classes populaires, les rendant plus vulnérables encore à l'emprise de la Forme-Capital (ce qui explique aussi que cet idéal ait été mieux reçu chez les ouvriers déjà déracinés que chez les paysans).

Désormais, pour défendre le socialisme, il fallait croire à la promesse d'une marche en avant de l'humanité vers un univers radicalement nouveau, seulement gouverné par les lois universelles de la raison. Pour être « de gauche », il fallait se classer parmi ceux qui, par principe, refusent de regarder en arrière, ainsi qu'il fut intimé à Orphée (d'où le titre du livre de Jean-Claude Michéa : descendu au royaume des morts dans l'espoir de retrouver Eurydice et de la ramener dans le monde des vivants, Orphée se voit interdire par Hadès de se retourner, faute de quoi il perdra sa belle à jamais. Bien entendu, il violera au dernier moment cette interdiction). C'est à cette dérive, où il voit à juste titre une imposture, que s'oppose Michéa avec autant de fermeté que de talent.

Coupé de ses racines, le mouvement ouvrier a du même coup été privé des conditions et des moyens de son *autonomie*. Comme l'avait bien vu George Orwell, la religion du progrès prive en effet l'homme de son autonomie dans l'instant même qu'elle prétend la garantir en l'émancipant du passé. « Dès lors qu'un individu (ou une collectivité) a été dépossédé des moyens de son autonomie, souligne Michéa, il ne peut plus persévérer dans son être qu'en ayant recours à des prothèses artificielles. Et c'est précisément cette vie artificielle (ou "aliénée") que la consommation, la mode et le spectacle sont chargés d'offrir à titre de compensation illusoire à tous ceux dont l'existence a ainsi été mutilée<sup>17</sup>. »

La gauche se voulant « novatrice », le capitalisme sera du même coup dénoncé comme « conservateur ». Autre dérive fatale, car la Forme-Capital est tout sauf conservatrice ! Marx avait déjà bien montré le caractère intrinsèquement « progressiste » du capitalisme, qu'il créditait d'avoir supprimé le féodalisme et noyé toutes les anciennes valeurs dans les « eaux glacées du calcul égoïste ». À ce trait fondateur s'en ajoute un autre, propre aux formes

modernes de ce même capitalisme. « Une économie de marché intégrale, explique Michéa, ne peut fonctionner durablement que si la plupart des individus ont intériorisé une culture de la mode, de la consommation et de la croissance illimitée, culture nécessairement fondée sur la célébration perpétuelle de la jeunesse, du caprice individuel et de la jouissance immédiate [...] C'est donc bel et bien le libéralisme culturel (et non le rigorisme moral ou l'austérité religieuse) qui constitue le complément psychologique et moral le plus efficace d'un capitalisme de consommation<sup>18</sup>. » En devenant « de gauche », le socialisme a fait siens les principes du libéralisme culturel. La gauche « permissive » est ainsi devenue le terreau d'expansion naturel de la Forme-Capital. C'est le capitalisme qui permet le mieux de « jouir sans entraves »...

Pendant des décennies, sous l'étiquette de la « gauche », vont donc se trouver associées, dans une permanente ambiguïté, deux choses totalement différentes : d'une part, la juste protestation morale de la classe ouvrière contre la bourgeoisie capitaliste, et de l'autre la croyance libérale bourgeoise en une théorie du progrès posant en principe qu'« avant » n'a pu être que pire et que « demain » sera nécessairement meilleur. En fait, le mouvement socialiste a bel et bien dégénéré dès l'instant où il est devenu « progressiste », c'est-à-dire à partir du moment où il a adhéré à la théorie (ou à la religion) du progrès – c'est-à-dire à la métaphysique de l'illimité – qui forme le cœur de la philosophie des Lumières, et donc de la philosophie libérale. La théorie du progrès étant intrinsèquement liée au libéralisme, la « gauche », en devenant « progressiste », se condamnait à rejoindre un jour ou l'autre le camp libéral. Le ver était dans le fruit. Le libéralisme culturel annonçait déjà le basculement vers le libéralisme économique.

Le dernier rempart à céder a été le parti communiste, qui a progressivement cessé de jouer le rôle qui avait fait son succès dans le passé : fournir « à la classe ouvrière et aux autres catégories populaires un langage politique qui leur permettait de vivre leur condition avec une certaine fierté et de donner un sens au monde qu'elles avaient sous les yeux<sup>19</sup> ».

On notera que ce que dit Michéa de la gauche pourrait bien entendu être dit de la droite, au moyen de la démonstration inverse : la gauche s'est ralliée au libéralisme économique parce qu'elle était déjà acquise à l'idée de progrès et au libéralisme « sociétal », tandis que la droite s'est ralliée au libéralisme des mœurs parce qu'elle a d'abord adopté le libéralisme économique. Il est en effet tout aussi illusoire de croire qu'on peut être durablement libéral sur le plan politique ou « sociétal » sans finir par le devenir aussi sur le plan économique

(comme le croient la majorité des gens de gauche) ou qu'on peut être durablement libéral sur le plan économique sans finir par le devenir aussi sur le plan politique ou « sociétal » (comme le croient la majorité des gens de droite). En d'autres termes, il y a une unité profonde du libéralisme. Le libéralisme forme un tout.

À la sottise des gens de gauche qui croient possible de combattre le capitalisme au nom du « progrès », répond l'imbécillité des gens de droite qui croient possible de défendre à la fois les « valeurs traditionnelles » et une économie de marché qui ne cesse de les détruire : « Le libéralisme économique intégral (officiellement défendu par la droite) porte en lui la révolution permanente des mœurs (officiellement défendue par la gauche), tout comme cette dernière exige, à son tour, la libération totale du marché<sup>20</sup>. » C'est ce qui explique que droite et gauche confluent aujourd'hui dans l'idéologie des droits de l'homme, le culte de la croissance infinie, la vénération de l'échange marchand et le désir effréné de profits. Ce qui a au moins le mérite de clarifier les choses.

La gauche s'est très vite persuadée que la financiarisation du capital représentait une évolution inéluctable et un avenir indépassable, la politique devenant du même coup un simple moyen de s'adapter à la mondialisation économique et financière. Le grand divorce du peuple et de la gauche en a été la conséquence la plus retentissante.

Le Club Jean Moulin avait ouvert la voie dans les années 1960. La « deuxième gauche » rocardienne dans les années 1970, la Fondation Saint-Simon dans les années 1980, ont approfondi la brèche par laquelle la gauche a commencé à miser sur la « société civile » et à se rallier au modèle du marché. À la même époque, le libéralisme culturel triomphe, ce qui se traduit par un déplacement des débats politiques vers les enjeux de société et vers de nouveaux groupes sociaux en train de s'autonomiser (femmes, immigrés, homosexuels, etc.). Enfin, l'argent s'impose comme équivalent universel dans le domaine des valeurs. « Le vainqueur fut Alain Minc, a remarqué Jacques Julliard [...] Il avait compris qu'en prenant les idées de la deuxième gauche, on pouvait faire un très bon *deal* avec le néo-capitalisme qui se mettait en place<sup>21</sup>. »

C'est ainsi qu'a émergé une gauche « dont les dogmes sont l'antiracisme, la haine des limites, le mépris du peuple et l'éloge obligatoire du déracinement<sup>22</sup> ». C'est ainsi que l'imaginaire de la « gauche moderne » – symbolisée en France par *Le Monde*, *Libération*, *Les Inrockuptibles* et autres pièces éminentes du « cercle de raison » idéologiquement dominant – en est venu à se confondre avec

celui des maîtres de la BCE et du Fonds monétaire international. Et c'est aussi pourquoi, « derrière la conviction autrefois émancipatrice qu'on n'arrête pas le progrès, il [est devenu] de plus en plus difficile d'entendre autre chose que l'idée, à présent dominante, selon laquelle on n'arrête pas le capitalisme et la mondialisation<sup>23</sup> ». La gauche célèbre désormais la croissance, c'est-à-dire la production de marchandises à l'infini, dans les mêmes termes que les libéraux. Là où les uns parlent de « déterritorialisation » (à la façon de Deleuze-Guattari ou d'Antonio Negri), les autres parlent de « délocalisations ». Concernant l'immigration, armée de réserve du capital, la gauche « moderne » tient le même langage que Laurence Parisot (« métissage » et « nomadisme » érigés en normes). Sous l'influence de ceux qui ont « détruit le socialisme en le convertissant à l'individualisme des droits universels et du libéralisme intégral » (Hervé Juvin), l'ennemi n'est plus le capitaliste qui exploite le travail vivant des hommes, mais le « réactionnaire » qui a le tort de regretter les temps d'avant.

« Il est donc normal, poursuit Michéa, que la gauche "citoyenne" (celle qui a rompu avec toute sensibilité populaire et socialiste) apparaisse aujourd'hui comme le lieu politique privilégié où sont élaborées toutes les transformations civilisationnelles et juridiques requises par le marché mondial. Elle n'est plus, en somme, que le poisson-pilote du capitalisme sans frontière ou, si l'on préfère, l'avant-garde culturelle militante de la droite libérale<sup>24</sup>. »

Les « valeurs » de la gauche ne sont plus des valeurs socialistes, mais des valeurs « progressistes » : sans-papiérisme, ouverture ou suppression des frontières, défense du mariage homosexuel, célébration de l'« art contemporain », dépénalisation de certaines drogues, etc., toutes options avec lesquelles la classe ouvrière est en complet désaccord ou dont elle se désintéresse totalement. Pour la gauche « moderne », qui réalise l'alliance des fonctionnaires, des classes bourgeoises supérieures, des immigrés et des « bobos », c'est « une seule et même chose que de refuser le sombre héritage du passé (qui ne saurait appeler, par principe, que des attitudes de "repentance"), de combattre tous les symptômes de la fièvre "identitaire" (c'est-à-dire, en d'autres termes, tous les signes d'une vie collective enracinée dans une culture particulière) et de célébrer à l'infini la transgression de toutes les limites morales et culturelles léguées par les générations antérieures (le règne accompli de l'universel libéral-paulinien devant coïncider, par définition, avec celui de l'indifférenciation et de l'illimitation absolues)<sup>25</sup> ». Ce dont on ne parle plus, c'est du capitalisme ou de la lutte des classes, pour ne rien dire de la révolution, cette vieilleries. Même le PC a quasiment supprimé le mot « socialisme » de son

vocabulaire. Ayant perdu son identité idéologique, il n'est plus en mesure d'influencer le courant social-démocrate dont il dépend électoralement<sup>26</sup>.

L'objectif n'étant plus de lutter contre le capitalisme, mais de combattre toutes les formes de préoccupation identitaire, régulièrement décrites comme la résurgence d'une mentalité réactionnaire et arriérée, « c'est ce qui explique, constate Jean-Claude Michéa, que le "migrant" soit progressivement devenu la figure rédemptrice *centrale* de toutes les constructions idéologiques de la nouvelle gauche libérale. Et ce, au lieu et place de l'archaïque prolétaire, toujours suspect de ne pas être assez indifférent à sa communauté d'origine, ou, à plus forte raison, du paysan que son lien constitutif à la terre destinait à devenir la figure la plus méprisée – et la plus moquée – de la culture capitaliste<sup>27</sup> ».

La gauche cherche donc un « peuple de rechange ». La Fondation Terra Nova, fondée en 2008 par des proches de Dominique Strauss-Kahn, s'est rendue célèbre en publiant en mai 2011 un rapport suggérant au parti socialiste de refonder sa base électorale sur une alliance des classes aisées et des « minorités » des banlieues, en abandonnant ouvriers et employés à leurs « valeurs de droite » (critique de l'immigration, protectionnisme économique et social, promotion de normes fortes et de valeurs morales, lutte contre l'assistanat, etc.). Le texte du rapport est très clair : « Contrairement à l'électorat historique de la gauche, coalisé par les enjeux socio-économiques, cette France de demain est avant tout unifiée par ses valeurs culturelles progressistes. » « Entre les deux perdants de la mondialisation – les immigrés ghettoïsés et les salariés modestes menacés – la gauche façon Terra Nova roule désormais pour les premiers au détriment des seconds<sup>28</sup>. »

Il n'est dès lors pas étonnant que le peuple se détourne d'une gauche plus fascinée par les « *people* » et la « racaille » que par les travailleurs, qui se déclare pour la mondialisation, alors même que celle-ci est d'abord celle du capital, s'intéresse plus aux initiatives « citoyennes » qu'aux transformations structurelles, à la société maternelle du « *care* » plus qu'à la justice sociale, à la vie associative plus qu'à la politique, au spectacle médiatique plus qu'à la souveraineté du peuple, au consensus social plus qu'à la lutte des classes – et qui, à l'instar des libéraux, ne conçoit plus l'intérêt général que comme la simple addition des intérêts particuliers. Le peuple ne se reconnaît plus dans une gauche qui a remplacé l'anticapitalisme par un « antifascisme » de simulacre, le socialisme par l'individualisme « bobo » et l'internationalisme par le cosmopolitisme ou le « sans-papierisme », qui n'a que mépris pour les valeurs authentiquement populaires, qui se donne le ridicule de célébrer à la fois le

« métissage » et la « diversité<sup>29</sup> », et qui s'épuise en démarches « citoyennes » et en luttes « contre-toutes-les-discriminations » (à l'exception notable, bien entendu, des discriminations de classe) au seul profit des banques, du *lumpenprolétariat* et de toute une série de marginaux.

Il n'est pas étonnant non plus que le peuple, ainsi déçu, se tourne fréquemment vers des mouvements décrits de manière méprisante comme « populistes » (usage péjoratif qui trahit une évidente haine de classe). Citons encore Michéa : « Entre la représentation culpabilisante de la société désormais imposée par la sociologie officielle (une minorité d'exclus, relégués dans des "ghettos ethniques", soumis à toutes les persécutions possibles et encerclés par une France "pavillonnaire" censée appartenir aux classes moyennes) et la sombre réalité vécue par ces catégories populaires, à la fois majoritaires et oubliées, l'écart est devenu absolument surréaliste. Le résultat est que ceux qui subissent de plein fouet les nuisances de la mondialisation ne trouvent plus dans le langage politiquement correct de la gauche moderne la moindre possibilité de traduire leur expérience vécue<sup>30</sup>. » « En sapant à la base toute possibilité de légitimer un quelconque jugement moral (et, par conséquent, en refusant simultanément de comprendre l'*usage populaire* des notions de mérite et de responsabilité individuelle), la gauche progressiste se condamne inexorablement à livrer à ses ennemis de droite des pans entiers de ces classes populaires qui ne demandaient pourtant, à leur manière, qu'à vivre honnêtement dans une société décente [...] En réalité, c'est bien la gauche elle-même qui a choisi, vers la fin des années 70, d'abandonner à leur sort les catégories sociales les plus modestes et les plus exploitées en se voulant désormais "réaliste" et "moderne", c'est-à-dire en renonçant par avance à toute critique radicale du mouvement historique qui, depuis maintenant plus de trente ans, ensevelit l'humanité sous une "immense accumulation de marchandises" (Marx) et transforme la nature en désert de béton et d'acier<sup>31</sup>. »

Georges Sorel disait que « le sublime est mort dans la bourgeoisie, et celle-ci est donc condamnée à ne plus avoir de morale ». Michéa, lui aussi, parle de morale. Mais ici, ce n'est pas du « sublime » qu'il est question, mais de la décence commune (*common decency*) célébrée si souvent par Orwell.

« Est moral, disait Émile Durkheim, tout ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme. » « C'est ce qui explique, ajoute Michéa, que la révolte des premiers socialistes contre un monde fondé sur le seul calcul égoïste ait été si souvent portée par une expérience morale<sup>32</sup>. » On songe à

la « vertu » célébrée par Jaurès, à la « morale sociale » dont parlait Benoît Malon. La « décence commune », qui est à mille lieux de toute forme d'ordre moral ou de puritanisme moralisateur, est en effet l'un des traits majeurs des « gens ordinaires ». C'est dans le peuple qu'on la trouve la plus communément répandue. Elle implique la générosité, le sens de l'honneur, la solidarité. Elle est à l'œuvre dans la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre dont Marcel Mauss faisait le socle de la logique du don et du contre-don. C'est à partir d'elle que s'est exprimée dans le passé la protestation contre l'injustice sociale, car c'est elle qui permettait de percevoir l'immoralité d'un monde exclusivement fondé sur le calcul intéressé et la transgression permanente de toutes les limites. Mais c'est elle aussi qui, aujourd'hui, proteste de toute sa force contre cette gauche « moderne » dans laquelle elle ne se reconnaît plus. « De ce point de vue, écrit Michéa, le projet socialiste (ou, si l'on préfère l'autre terme utilisé par Orwell, celui d'une société décente) apparaît bien comme une continuation de la morale populaire par d'autres moyens<sup>33</sup>. »

On l'a compris, Michéa ne critique pas la gauche d'un point de vue de droite, mais bien au nom des valeurs fondatrices du socialisme des origines et du mouvement ouvrier. Toute son œuvre se présente d'ailleurs comme un effort pour retrouver l'esprit de ce socialisme des origines et poser les bases de son renouvellement dans le monde d'aujourd'hui. En prenant la défense des « gens ordinaires », ce qu'il refuse avant tout, c'est qu'on discrédite des valeurs d'enracinement et des structures organiques qui, dans le passé, ont été souvent la seule protection dont disposaient les plus pauvres et les plus exploités.

Ce n'est pas un point de vue isolé. La démarche de Jean-Claude Michéa s'inscrit bien plutôt dans une vaste galaxie, où l'on trouve d'abord, bien sûr, le grand George Orwell, à qui Michéa a lui-même consacré un livre (*Orwell, anarchiste Tory*, Climats, 1995), ainsi que Christopher Lasch, théoricien d'un « populisme » socialiste et communautaire, lui-même adversaire résolu de l'idéologie du progrès<sup>34</sup>. On y trouve aussi, pour ne citer que quelques noms, le jeune Marx critique des « droits de l'homme », les premiers socialistes français, William Morris, Charles Péguy et Chesterton, Antonio Gramsci et l'accent mis sur les cultures populaires, le Pasolini des *Écrits corsaires* (celui qui disait : « Ce qui nous incite à revenir en arrière est aussi humain est nécessaire que ce qui nous pousse à aller de l'avant »), Clouscard et sa critique des libéraux-libertaires, Jean Baudrillard et sa dénonciation de la « gauche divine », les films de Ken Loach et de Robert Guédiguian, les chansons de Brassens, sans oublier Walter Benjamin, Cornelius Castoriadis, Jaime Semprun, Serge Latouche<sup>35</sup>, etc.

Michéa compare le libéralisme à un ruban de Möbius, qui présente une face « de droite » et une face « de gauche », mais sans aucune solution de continuité. Cela signifie qu'entre bourgeoisie de droite et bourgeoisie de gauche, l'une et l'autre héritières de la philosophie libérale des Lumières, il y aura toujours plus d'affinités objectives qu'entre chacune de ces bourgeoisies et les antibourgeois de leur propre camp. Et inversement, qu'il existe une complémentarité tout aussi naturelle entre ceux qui défendent le peuple contre la bourgeoisie exploiteuse, qu'ils se situent encore à gauche ou qu'ils proviennent de la droite. C'est ce que constate Michéa quand il écrit : « Peu importe, en vérité, de savoir dans quelle tradition historique chacun a été amené à puiser ses raisons particulières de respecter les principes de la décence commune et de s'indigner de leur violation permanente par le système capitaliste<sup>36</sup>. » À une époque où la gauche entend plus que jamais rassembler les « forces de progrès », il n'hésite pas à ajouter que c'est « l'incapacité pathétique d'assumer [la] dimension conservatrice de la critique anticapitaliste qui explique, pour une large part, le profond désarroi idéologique (pour ne pas dire le coma intellectuel dépassé) dans lequel *l'ensemble de la gauche moderne* est aujourd'hui plongée<sup>37</sup> ».

1. « Où est la gauche à l'heure de la tourmente économique ? », in *Le Monde diplomatique*, novembre 2011, p. 14.

2. Jean-Claude MICHÉA, *Le complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Climats-Flammarion, Paris, 2011.

3. Michéa note ici que les « mouvements migratoires » contemporains « ne sont que la simple transposition à l'échelle planétaire de cet exode rural permanent sans lequel le capitalisme cesserait bientôt de fonctionner » (*Le complexe d'Orphée*, op. cit., p. 112).

4. *Ibid.*, p. 14.

5. Au passage, Michéa souligne que lorsque l'on parle de l'universalisme de gauche, on ne saurait « oublier ses racines chrétiennes et, notamment, son origine paulinienne ». Saint Paul est en effet le premier à poser une conception désincarnée de l'universel, où « toute détermination particulière doit être pensée comme un obstacle majeur à l'avènement d'un ordre juste et, par conséquent, comme une configuration politiquement incorrecte qu'il est indispensable d'éradiquer au plus vite » (op. cit., p. 27).

6. Jean-Claude MICHÉA, « Il y a une unité du libéralisme », entretien in *Le Spectacle du monde*, octobre 2011, p. 22-24.

7. Jean-Claude MICHÉA, « Socialisme ou barbarie, il faut choisir. Maintenant ! », entretien in *Causeur*, octobre 2011, p. 17-18.
8. *Ibid.*, p. 22.
9. Jean-Claude MICHÉA, entretien avec Élisabeth Lévy, in *Le Magazine littéraire*, décembre 2009.
10. « Socialisme ou barbarie, il faut choisir », entr. cit., p. 18.
11. *Le Magazine littéraire*, entr. cit.
12. *Le complexe d'Orphée*, op. cit., p. 134.
13. « Socialisme ou barbarie, il faut choisir », entr. cit., p. 18.
14. *Ibid.*, p. 22-23.
15. *Le Magazine littéraire*, entr. cit.
16. *Le complexe d'Orphée*, op. cit., p. 12-13.
17. « Socialisme ou barbarie, il faut choisir », entr. cit., p. 21.
18. « Il y a une unité du libéralisme », entr. cit., p. 24.
19. *Ibid.*, p. 25.
20. *Le complexe d'Orphée*, p. 216.
21. Jacques JULLIARD, « À gauche, le retard des idées sur les faits », entretien in *Esprit*, mars-avril 2011, p. 56.
22. Olivier FRANÇOIS, « Michéa et les bons esprits », in *Causeur*, octobre 2011, p. 24.
23. *Le complexe d'Orphée*, op. cit. p. 22.
24. Jean-Claude MICHÉA, « Il y a une unité du libéralisme », entr. cit., p. 25.
25. *Le complexe d'Orphée*, op. cit., p. 28-29.
26. Cf. Anicet LE PORS, « Communisme : mais où est donc passé le socialisme ? Tours, 17 février 2011 », texte en ligne, p. 1.
27. *Le complexe d'Orphée*, op. cit., p. 142.
28. Guillaume DESANGES, « Terra Nova ou la nouvelle idéologie socialiste », in *Valeurs actuelles*, 13 octobre 2011. Dans son essai *La gauche et la préférence immigrée* (Plon, Paris, 2011), Hervé ALGARRONDO, journaliste au *Nouvel Observateur*, écrit de son côté : « La régulation de tous les sans-papiers n'est pas seulement un mot d'ordre antirépublicain, dans la mesure où elle fait fi des prérogatives de l'État. C'est aussi, et plus encore, un mot d'ordre anti-ouvriers, dans la mesure où c'est, par nature, la catégorie sociale la plus touchée par l'arrivée de nouveaux migrants. » Cf. aussi le livre de Gaël BRUSTIER et Jean-Philippe HUELIN, *Recherche le peuple désespérément*, François Bourin, Paris, 2009.
29. Cf. Pierre-André TAGUIEFF, « Diversité et métissage : un mariage forcé », in

*Le Débat*, mars-avril 2010, p. 38-44.

30. « Il y a une unité du libéralisme », entr. cit., p. 25.

31. *Le complexe d'Orphée*, op. cit., p. 245 et 252.

32. « Il y a une unité du libéralisme », entr. cit., p. 25.

33. *Le complexe d'Orphée*, op. cit., p. 87-88.

34. Christopher LASCH, *Le seul et vrai paradis*, Champs-Flammarion, Paris, 2006.

35. Jean-Claude Michéa, qui est l'un des interlocuteurs du MAUSS, s'est aussi solidarisé de la théorie de la décroissance (Serge Latouche), en dénonçant la logique du « toujours plus » qui est au cœur du processus d'accumulation illimitée à quoi se résume le capitalisme global. Sur Jaime Semprun et l'Encyclopédie des nuisances, cf. Olivier FRANÇOIS et Aurélie MOUILLARD, « Jaime Semprun avait indiqué la voie », in *Éléments*, janvier-mars 2011, p. 61.

36. « Socialisme ou barbarie, il faut choisir », entr. cit., p. 23

37. *Le complexe d'Orphée*, op. cit., p. 76-77.

# **TROIS ENTRETIENS**

# FRIEDRICH NIETZSCHE

## (1844-1900)

### La pensée de l'Éternel Retour

*Quelle importance a Nietzsche pour vous ?*

Je l'ai découvert assez jeune, lorsque j'étais en classe de philosophie, soit vers l'âge de seize ans. Disons-le sans détours : ce fut un éblouissement. Une révélation. C'est ce qui explique que, sur le plan philosophique, Nietzsche soit resté pour moi une référence indépassable pendant près de vingt ans. Autour des années 1980, cependant, c'est à Heidegger que j'ai fini par donner la première place. J'ai en effet été sensible à la critique que fait ce dernier de la philosophie de Nietzsche. Heidegger opère une distinction rigoureuse, qui a pour moi été décisive, entre ontologie et métaphysique. Il montre que, chez Nietzsche, la Volonté de puissance – en réalité, Volonté vers (*zur*) la puissance – peut s'interpréter comme simple volonté de volonté. Comme Nietzsche, Heidegger accorde une importance considérable à la question du nihilisme, mais il montre aussi que, face au nihilisme, la tâche la plus urgente n'est pas tant de substituer des valeurs à d'autres valeurs, fussent-elles opposées, mais de sortir de l'univers de la valeur, qui est une mutilation de l'Être. Sa conclusion est que Nietzsche, dans la mesure où il demeure prisonnier de l'univers de la valeur, reste encore dans la métaphysique. Enfin, sur la question de la vérité, question nietzschéenne par excellence, ce que déduit Heidegger d'une méditation sur la notion grecque d'*alétheia* me paraît d'une profondeur inégalée.

Cela dit, Heidegger n'est pas à ranger parmi les adversaires de Nietzsche. Il le critique, certes, mais il le prolonge aussi. On peut seulement penser qu'il va plus loin que lui. La mise en perspective de la pensée nietzschéenne ne m'a donc pas conduit à l'abandonner, tant s'en faut. Il reste à mes yeux un tournant majeur de l'histoire de la pensée, un immense démystificateur, en même temps qu'un incontestable professeur d'existence.

*Quel livre de Nietzsche recommanderiez-vous ?*

Tous, bien entendu. Et l'on est d'autant moins excusable de s'en tenir à la lecture des œuvres les plus connues que l'on dispose aujourd'hui en France

d'une excellente traduction de l'édition Colli-Montinari, qui a notamment l'immense mérite de proposer l'intégralité des fragments posthumes. Mais pour aborder Nietzsche, je conseillerais en priorité *Le crépuscule des idoles* (surtout pour son chapitre « Comment le "monde vrai" devient enfin une fable »), et plus encore *La généalogie de la morale*. À moins qu'on ne préfère commencer par son premier livre, *L'origine de la tragédie* (1872), dont il disait lui-même qu'il fut sa « première transmutation de toutes les valeurs ». Il faut en revanche éviter *Ainsi parlait Zarathoustra*, qui attire toujours le lecteur peu familier de Nietzsche parce qu'il paraît facile à lire, alors que, s'il est en effet « facile à lire », il est aussi très difficile à comprendre pour qui n'a pas déjà pénétré dans les arcanes de la pensée nietzschéenne.

Enfin, on ne saurait aborder Nietzsche sans avoir un minimum de connaissance de la philosophie en général. Certes, Nietzsche n'est pas qu'un philosophe, au sens usuel du terme, mais il est aussi et d'abord cela. Qui n'est pas familiarisé avec l'histoire de la philosophie passera, en le lisant, à côté de bien des choses ou, pis encore, en tirera des conclusions erronées. Le fait que les œuvres de Nietzsche paraissent d'un accès « facile » – elles le sont en effet, comparées à celles de Kant ou de Hegel – explique qu'aucun philosophe, peut-être, n'a été autant que lui victime de contresens nés d'une information fragmentaire ou de lectures trop superficielles. C'est ce genre de contresens, par exemple, que commettent ceux qui voient dans la Volonté de puissance une exaltation de la force physique, voire de la force brutale, alors qu'elle trouve avant tout chez Nietzsche sa source dans le détachement moral.

### *Être nietzschéen, qu'est-ce que cela veut dire ?*

Je me le demande parfois, tant il y a chez certains de prétention à se déclarer tels. Henri Birault voyait juste, à mon avis, quand il disait qu'un « nietzschéen » est quelqu'un qui pense *avec* Nietzsche, et non pas *comme* lui. Nietzsche nous apprend un certain nombre de choses ; encore faut-il comprendre ce qu'il nous apprend. Être nietzschéen, par exemple, c'est comprendre ce que signifie l'Éternel Retour. C'est comprendre que le non-être n'a aucune teneur ontologique, et que la Vérité à majuscule n'est qu'un moyen de nier la vérité tout court, c'est-à-dire le réel. Avec Nietzsche, nous apprenons à distinguer le « monde vrai » du réel. Le « monde vrai » est une fable. Le monde réel échappe à la Vérité dès l'instant que l'on a radicalement récusé l'au-delà du sensible : plus de « monde des apparences » s'il n'y a pas de monde des essences. Nietzsche ne récusé pas l'idée qu'il y a des choses véridiques et d'autres qui sont

fausses, inexactes ou illusives. Il dit que la Vérité est mensonge, mais mentir implique encore d'admettre qu'il y ait quelque chose qui soit non mensonger. La « vraie vérité » – la vérité de l'Être – se moque de la vérité, comme la vraie raison se moque de la raison et la vraie morale de la morale.

Être nietzschéen, c'est comprendre ce que veut dire Nietzsche lorsqu'il dénonce ceux qui se veulent porteurs de « la plus longue mémoire », c'est-à-dire les « derniers hommes » (ceux qui « clignent de l'œil »), ces hommes auxquels appartient l'avenir immédiat et auxquels il oppose, dans *La généalogie de la morale*, la nécessité bienfaisante de l'oubli. La mémoire est le fondement de la morale, l'oubli la condition de l'innocence et de la création. Si Nietzsche se tourne vers les Grecs, ce n'est pas seulement, comme le dira Heidegger, parce que se mettre à leur écoute c'est se donner la possibilité d'un nouveau commencement, mais aussi parce que, pour lui, les Grecs sont ceux qui ont le plus aimé la vie : ils l'ont aimée au point de n'avoir pas eu besoin qu'elle ait un sens.

#### *Le nietzschéisme est-il de droite ou de gauche ?*

La Vénus de Milo est-elle de droite ou de gauche ? Et la philosophie d'Anaximandre ? Indépendamment du fait que les termes de « droite » et de « gauche » n'ont jusqu'à présent jamais reçu de définition satisfaisante (et qu'ils tendent à perdre aujourd'hui toute signification), il est évident que Nietzsche n'est pas un doctrinaire politique, même s'il s'est exprimé, en diverses occasions, sur un certain nombre de questions politiques (il critique l'idée de progrès, le socialisme égalitaire, le nationalisme allemand, l'antisémitisme, etc.). Nietzsche s'est engagé plutôt sur le terrain de l'anthropologie politique dans l'intention d'apprendre à agir et penser autrement en politique. Il ne trace pas les contours d'une théorie politique, mais s'interroge sur le fondement de l'ordre politique.

L'une de ses caractéristiques, par ailleurs, est qu'il n'a pas seulement influencé des penseurs, mais aussi des écrivains, des artistes, des hommes d'action. La raison tient à sa philosophie, au fait que les concepts à partir desquels il argumente diffèrent complètement, par exemple, du *cogito* cartésien, de l'impératif catégorique kantien, de l'*Aufhebung* hégélienne, de la durée bergsonienne, etc. Ce ne sont pas des concepts qui font système, mais des « ferments » qui engendrent avant tout des images. C'est ce qui explique que sa pensée ait pu marquer Thierry Maulnier, Paul Valéry, Roger Caillois, David Herbert Lawrence, Cioran ou Michel Tournier, sans oublier la vaste majorité des

auteurs de la Révolution conservatrice allemande (à la notable exception de Carl Schmitt), tout autant que des hommes « de gauche » comme Georges Bataille, Pierre Klossowski, Jack London, Georges Palante, George Bernard Shaw, Michel Onfray ou Gilles Deleuze (qui, comme Nietzsche, assignait à la philosophie la tâche de lutter contre la bêtise, celle-ci se définissant chez lui comme ce qui réduit les différences au semblable et le singulier au catégorisable). On peut donc très bien être un « nietzschéen de droite » ou « de gauche ». Inversement, la vulgate d'extrême droite sur la « volonté de puissance » et la « grande santé », qui se réclame de Nietzsche (généralement sans l'avoir beaucoup lu) pour légitimer le darwinisme social, la loi de la jungle, la haine de l'Autre et le déchaînement des instincts, n'a d'égale en bêtise que les condamnations haineuses d'une gauche qui confond immoralisme et amoralisme. Les uns et les autres se font d'ailleurs de Nietzsche la même idée fautive, les uns pour l'encenser ou l'embrigader, les autres pour le dénoncer comme un auteur répulsif.

#### *Quels auteurs sont nietzschéens ?*

Vaste question – même si l'on exclut d'emblée les spécialistes de Nietzsche. Si l'on s'en tient au champ de la pensée contemporaine dans notre pays, je dirais que, plus que Michel Maffesoli, qui tend à tirer le dionysiaque vers l'orgiaque et vers l'exubérance collective, le philosophe français le plus « nietzschéen » est à mes yeux Clément Rosset. Démystificateur tout comme le fut Nietzsche, Rosset a passé sa vie à critiquer la « duplication » du réel, à affirmer le caractère tragique de l'existence et la nécessité de l'éprouver avec allégresse et reconnaissance. Nietzsche dénonçait les « arrière-mondes » d'où proviennent la métaphysique, la religion et la morale. Pour Rosset, le réel est « idiot » au sens étymologique, c'est-à-dire singulier, absolument dépourvu de double ou de miroir. Le monde n'est porteur d'aucun sens global, il n'est redevable d'aucune interprétation morale, il n'est justifiable d'aucun devoir-être, et c'est en le reconnaissant comme tel qu'on accède à la joie. Gai savoir, *amor fati* : comme chez Nietzsche, pour qui la gaieté était de toute évidence d'essence musicale, le thème central de la pensée de Clément Rosset est la joie, l'allégresse, la jubilation.

#### *Pourriez-vous donner une définition du Surhomme ?*

Deux réponses doivent être écartées d'emblée : celle qui interprète la thématique du Surhomme comme une simple incitation faite à l'homme de se

dépasser lui-même, et celle qui voit dans le Surhomme une sorte de *superman* doté de pouvoirs surmultipliés, comme un « homme augmenté » au sens du transhumanisme. La première est banale : déjà chez Aristote, l'homme se dépasse lorsqu'il atteint son *telos*. La seconde est absurde. Nietzsche a d'ailleurs lui-même démenti, non sans rudesse (« d'autres ânes savants m'ont soupçonné de darwinisme »), l'idée que le Surhomme représenterait une race supérieure appelée à supplanter l'espèce humaine, à la suite d'un processus d'évolution ou de transformation ayant un rapport avec les biotechnologies ou la sélection naturelle : « Je ne pose pas ici ce problème : qu'est-ce qui doit remplacer l'humanité dans l'échelle des êtres ? [...] mais : quel type d'homme doit-on élever, doit-on vouloir » (*L'Antéchrist*). On déraile, par conséquent, dès que l'on imagine le Surhomme à l'enseigne d'un quelconque superlatif, d'un simple « plus ». Le Surhomme est un *Über-Mensch*, un « Sur-l'homme », c'est-à-dire cet homme qui se tient au-dessus de l'homme tel qu'il a été jusqu'à présent, mais qui en même temps accomplit sa vérité destinale. Lorsque Nietzsche dit que l'homme est « quelque chose qui doit être *surmonté* » (et non pas « dépassé »), il faut mettre ce propos en rapport avec ce qu'il écrit par ailleurs sur la façon dont l'homme s'est institué comme un *sur-animal*, en surmontant la bête qui était en lui, puis en s'égarant dans l'au-delà (*Humain, trop humain*, I, 40). La vie elle-même se définit comme « ce qui doit toujours se surmonter soi-même » (*Zarathoustra*, II).

Personnellement, je ne donne pas au Surhomme une place centrale dans la pensée de Nietzsche, dans la mesure où il ne m'apparaît que comme un prolongement, si l'on peut dire, de ce que le philosophe écrit à propos de l'Éternel Retour. C'est ce dernier thème qui est véritablement central, car il constitue la toile de fond sur laquelle s'inscrivent toutes les autres interrogations nietzschéennes. Selon la position que l'on adopte à son endroit, l'Éternel Retour est en effet révélateur de capacité d'affirmation ou de nihilisme. En outre, le Retour du Même est en même temps Retour de ce qui diffère, car « il n'y a que la différence qui se répète » (Deleuze). Avec le thème du Retour, Nietzsche critique bien entendu toute idée d'un temps linéaire, toute forme de conception linéaire de l'histoire, depuis le monothéisme biblique jusqu'à la philosophie historiciste de Hegel et de ses épigones. Mais il n'en revient pas non plus au temps cyclique des cultures archaïques. À la ligne, il n'oppose pas le cercle, mais la sphère. L'Éternel Retour est éternellement retour, il est éternel commencement. « À chaque instant l'Être commence », dit Zarathoustra.

Le Surhomme est d'abord celui qui a acquis la capacité de vouloir l'Éternel

Retour, celui qui a réalisé en lui-même une métamorphose de la relation « trop humaine » à la temporalité, une métamorphose de son « voir » qui est aussi une métamorphose de son désir, en ce qu'étant devenu capable de penser, par-delà bien et mal, mais avec un amour joyeux, l'innocence du devenir et la tragédie de l'existence, il s'est aussi délivré du ressentiment. Le Surhomme porte remède au nihilisme en le surmontant (*überwinden*). Il s'affronte au *nihil* en mettant en langage le monde de la *physis*. Ce que Nietzsche définit comme aristocratique par excellence, c'est le « pathos de la distance » (*La généalogie de la morale*). Le Surhomme est capable de cette distance. Il n'est plus un esclave de l'immédiateté, au sens de la *Vorhandenheit* (l'être-là-devant) heideggérienne, mais il n'est pas non plus un solitaire. Nietzsche dit très clairement l'importance qu'il attache à la constitution du corps social, et même à l'« ek-stase » du vivre ensemble. Le Surhomme n'est pas un individu, mais un Type, une Forme, et à ce titre il a besoin d'une communauté de pairs. C'est par là qu'il peut être aussi un pont, un projet, avant de devenir le « sens de la Terre ».

*Votre citation favorite de Nietzsche ?*

« Il n'y a pas de phénomènes moraux, il n'y a que des interprétations morales des phénomènes. » Mais j'aime aussi celle-ci : « Veux-tu avoir la vie facile ? Reste toujours près du troupeau, et oublie-toi en lui. »

\* Entretien paru le 28 janvier 2009 sur le site internet <Nietzsche Académie>

# GEORGES SOREL

## (1847-1922)

### Le syndicalisme révolutionnaire

*Dans quelles circonstances avez-vous rencontré l'œuvre de Georges Sorel ?*

J'ai lu les *Réflexions sur la violence* en 1961, lorsque j'avais dix-sept ans. Je ne sais plus ce qui m'a poussé à cette lecture, qui m'a véritablement fasciné. C'est sans doute le titre qui m'avait attiré. La période était d'ailleurs elle-même violente, puisque la guerre d'Algérie, qui entrait dans sa dernière phase, s'était à ce moment-là transformée en guerre civile. Cette même année 1961, Jean-Paul Sartre, qui n'aimait pas Sorel, avait glorifié la violence des opprimés (« en le premier temps de la révolte, il faut tuer » !) dans sa préface au livre de Frantz Fanon, *Les damnés de la Terre*<sup>1</sup>, ce qui avait fait grand bruit.

Par la suite, j'ai peu à peu découvert toute l'œuvre de Georges Sorel, ce qui développa chez moi une empathie qui ne s'est jamais effacée. En 1968, j'ai créé la revue *Nouvelle École*, dont le titre avait une résonance sorélienne qui fut, je dois le dire, assez peu remarquée<sup>2</sup>. Cette revue devait consacrer en 2007 un numéro spécial à Sorel, avec des textes d'Yves Guchet, Piet Tommissen, Gian Biagio Furiozzi, Philippe Duval, etc. Cinq ans plus tôt, j'avais également fait paraître une bibliographie sorélienne, assez différente de celle établie par Shlomo Sand, Willy Gianinazzi et Michel Prat, qui devait connaître plusieurs éditions<sup>3</sup>. J'ai aussi consacré divers travaux à l'histoire du syndicalisme révolutionnaire. Je me suis surtout penché sur la vie et l'œuvre d'Édouard Berth, qui fut sans doute le plus fidèle disciple de Sorel, en utilisant un certain nombre de lettres et de documents inédits qui m'ont été communiqués par sa famille<sup>4</sup>.

À partir de 1893-1895, c'est en Italie que Sorel commença à compter le plus grand nombre d'admirateurs et d'amis. C'est à cette époque que, sur le conseil d'Arturo Labriola, il prit contact avec Benedetto Croce, puis avec un certain nombre de jeunes intellectuels comme Enrico Leone, Walter Mocchi, Sergio Panunzio, Ernesto Cesare Longobardi, etc. Par la suite, il allait collaborer assidûment à des journaux comme *L'Avanguardia socialista*, dirigé par Arturo Labriola, et des revues comme *Il Divenire sociale*, fondée en 1905 par Enrico Leone. J'aimerais dire que cette « fortune italienne » de Georges Sorel, sur

laquelle on a déjà tant écrit, m'a aussi beaucoup touché, dans la mesure où je n'ai moi-même cessé depuis bientôt un demi-siècle d'entretenir des liens intellectuels particulièrement étroits avec l'Italie et le monde universitaire italien.

*Pourquoi est-il si mal connu et si mal compris ?*

Il est mal connu parce qu'aujourd'hui, on ne connaît plus grand-chose. Qui connaît encore Fernand Pelloutier, Victor Griffuelhes ou Pierre Monatte ? Qui a véritablement lu le texte de la Charte d'Amiens ? Mal compris, c'est une autre affaire. Un premier élément de réponse tient au caractère assez déroutant de son œuvre. La pensée sorélienne est une sorte de vaste continent aux multiples contours et aux multiples facettes. Elle abonde en variations, en contradictions, en évolutions de toutes sortes, qui masquent aux yeux de beaucoup des aspects de continuité qui, à mon avis, n'en sont pas moins aussi nombreux que profonds. Sorel est apparu aux yeux de certains comme tour à tour chrétien, anticlérical, marxiste, syndicaliste, révolutionnaire, monarchiste, bolchevik, *etc.* Les choses s'éclairent si l'on fait l'effort d'aller y voir de plus près, mais tout le monde n'est pas prêt à faire cet effort.

La place originale que Sorel n'a cessé d'occuper dans l'histoire des idées en a fait un auteur réputé inclassable, ce dont ont horreur les esprits simplistes. Se tenant à l'écart aussi bien des anarchistes que des guesdistes, critiquant Paul Lafargue ou Gabriel Deville aussi bien que Fourier ou Benoît Malon, mêlant dans une synthèse qui n'appartient qu'à lui l'influence de Renan, de Proudhon et de Marx, de Vico, de Pascal et de Bergson, on ne sait trop où le placer. Le syndicalisme révolutionnaire, auquel son nom est si profondément attaché, occupe d'ailleurs lui aussi une place à part dans le mouvement ouvrier qui s'efforce de se relancer à partir de 1875, au lendemain de l'écrasement de la Commune et de l'effondrement de l'Association internationale des travailleurs (AIT). C'est ce que dira Griffuelhes en 1920 : « Nous n'étions plus ni anarchistes, ni jaressistes, ni guesdistes, ni allemanistes, nous n'étions plus que des syndicalistes. » Quant à l'influence que le syndicalisme révolutionnaire a exercée à l'étranger, exception faite de l'Italie, elle n'a guère été étudiée<sup>5</sup>. Tout cela n'a pas empêché un auteur comme Percy Windham Lewis d'affirmer que « *George [sic] Sorel is the key to all contemporary political thought* », ou un sociologue comme Julien Freund, qui reprit après la guerre la direction de la collection « Le devenir social » dont Sorel avait été le fondateur, de voir en lui « probablement le plus grand théoricien politique français depuis la fin du

XIX<sup>e</sup>siècle ». Mais enfin, cela n'a pas facilité les choses.

Il y a ensuite toutes les équivoques nées des reproches que l'on n'a cessé de lui adresser indûment. À commencer bien sûr par son « apologie de la violence ». Certes, quand on lit dans les *Réflexions* que « c'est à la violence que le socialisme doit les hautes valeurs morales par lesquelles il apporte le salut au monde moderne<sup>6</sup> », on voit bien que Sorel se distingue de la philosophie des Lumières, qui ne voyait dans la violence qu'une forme exécrationnelle de barbarie. Mais que veut-il dire par là ? Sorel, à qui il est arrivé de reprocher à Jaurès ses « indulgences » pour les « guillotineurs », prend soin de souligner ce qui sépare à ses yeux la violence de la classe ouvrière de celle des révolutionnaires jacobins : « On ne saurait confondre les violences syndicalistes exercées au cours des grèves par des prolétaires qui veulent le renversement de l'État avec ces actes de sauvagerie que la superstition de l'État a suggérés aux révolutionnaires de 1793. » Chez lui, en fait, la *violence* ouvrière s'oppose à la *force* de l'État : « La force a pour objet d'imposer l'organisation d'un certain ordre social dans lequel une minorité gouverne, tandis que la violence tend à la destruction de cet ordre. La bourgeoisie a employé la force depuis le début des temps modernes, tandis que le prolétariat réagit maintenant contre elle et contre l'État par la violence. » C'est ce qu'avait bien compris Isaiah Berlin, quand il écrivait que « la véritable fonction de la violence sorélienne n'est pas l'agression, mais la résistance<sup>7</sup> ».

Le problème est que la dichotomie à laquelle Sorel a recours va à l'encontre de l'opinion commune, qui tend au contraire à admettre dans certains cas l'usage de la force, mais ne voit dans la violence que brutalité sans retenue. Les choses s'éclairent dès que l'on met en rapport cette dichotomie avec un autre couple-clé : les notions de légalité et d'illégitimité. L'autorité étatique est assise sur la loi. Elle est légale, mais n'est pas toujours légitime. La légitimité est du côté des opprimés. Loin que la violence soit à regarder comme une forme illégitime d'usage de la force, c'est elle au contraire qui incarne la légitimité, tandis que la force n'a que la légalité pour elle.

Sorel ajoute qu'« il ne s'agit pas de justifier les violents, mais de savoir quel rôle appartient à la violence des masses ouvrières dans le socialisme contemporain<sup>8</sup> ». Quel est ce rôle ? Aux yeux de Sorel, le grand mérite de la violence prolétarienne est d'empêcher le mouvement ouvrier de sombrer dans le réformisme et de faire « voir aux bourgeois la réalité révolutionnaire ». C'est pourquoi Édouard Berth la décrit comme une « chose très belle et très héroïque ». La violence dont parle Sorel n'est, en dernière analyse, qu'une

manière pour la classe ouvrière de créer les conditions dans lesquelles elle ne pourra faire l'objet d'aucune récupération, ni céder à aucune des sirènes politiciennes ou réformistes. Elle a pour but premier d'interdire la paix sociale, de « reconsolider la division en classes ». C'est en ce sens que Sorel peut dire qu'elle « renferme tout le socialisme prolétarien ».

Il en va de même de l'« action directe », qui désigne avant tout l'action sur les lieux de travail et de production, l'action sans intermédiaire, et qui est donc à comprendre comme allant de pair avec l'indépendance du syndicat. Émile Pouget y voyait la « symbolisation du syndicalisme agissant » : « Elle signifie que la classe ouvrière, en réaction constante contre le milieu actuel, n'attend rien des hommes, des puissances ou des forces extérieures à elle, mais qu'elle crée ses propres conditions de lutte et puise en soi ses moyens d'action. [...] L'action directe, c'est purement l'action syndicale, indemne de tout alliage, franche de toutes les impuretés, sans aucun des tampons qui amortissent les chocs entre les belligérants<sup>9</sup>. »

Sorel antidémocrate ? Il n'a en effet jamais varié dans sa critique de la démocratie. Désireux de débarrasser le socialisme des « préjugés démocratiques » qui l'ont « contaminé », il déclare explicitement que « le plus grand danger qui menace le syndicalisme serait toute tentative d'imiter la démocratie<sup>10</sup> ». Julien Freund va même jusqu'à écrire qu'« il lui importait peu qu'un homme fût classé politiquement à gauche ou à droite, il méritait une considération particulière du moment qu'il était un antidémocrate<sup>11</sup> » – propos qui mériterait sans doute d'être nuancé. Mais que faut-il comprendre par là ? Il ne faut surtout pas tomber dans l'anachronisme. Victor Hugo disait que « le suffrage universel, en donnant à ceux qui souffrent un bulletin, leur ôte le fusil ». Sorel voit les choses d'une façon différente. À ses yeux, comme aux yeux de nombreux représentants du mouvement ouvrier, la démocratie n'est que la « forme politique de la bourgeoisie ». C'est un système d'intégration des classes qui, sous couvert de pacifier les antagonismes politiques par le moyen du suffrage et la libre compétition des partis, empêche définitivement la classe ouvrière de livrer la guerre sociale qui s'impose. « La démocratie mêle les classes », dit Sorel. Mêlant les classes, elle affaiblit la lutte des classes. Tel est le reproche essentiel.

On a encore reproché à Sorel la brève sympathie qu'il manifesta à l'endroit de l'Action française vers 1908-1909. Il ne faut pas la surestimer, mais la situer dans son contexte. En 1908, Sorel s'affirme profondément déçu par le syndicalisme révolutionnaire, car il en soupçonne la récupération. L'année

suivante, il est très affecté par la non-réélection de Victor Griffuelhes au poste de secrétaire général de la CGT. C'est à cette époque qu'il rompt avec *Le Mouvement socialiste*, la revue d'Hubert Lagardelle. « J'ai senti que ma vie était finie », confiera-t-il à Giuseppe Prezzolini. Il cherche alors de nouvelles forces vives vers lesquelles se tourner. Il se trouve que 1908 a aussi été l'année des événements tragiques de Draveil et de Villeneuve-Saint-Georges (une grève déclenchée par les travailleurs des sablières a amené le gouvernement Clemenceau à envoyer la troupe, faisant au moins trois morts chez les manifestants). Or, Charles Maurras fut pratiquement le seul journaliste de droite à flétrir, dans des termes très durs, la répression de Draveil<sup>12</sup>. Le 27 juin 1909, Sorel adresse à Pierre Lasserre une lettre dans laquelle il écrit : « Je ne pense point que personne (sauf probablement Jaurès) confonde l'ardente jeunesse qui s'enrôle dans l'Action française avec les débiles abonnés du *Gaulois* ! » On connaît la suite : la tentative avortée de *La Cité française* (1910), l'aventure de *L'Indépendance* (1911), le lancement du Cercle Proudhon, dont les chevilles ouvrières seront Édouard Berth, Henri Lagrange et Georges Valois.

Sorel ne publiera jamais une ligne dans les *Cahiers du Cercle Proudhon*, dont l'audience fut au demeurant quasi confidentielle. Le rapprochement qui s'opéra au sein du Cercle entre les éléments maurrassiens, très majoritaires, et quelques syndicalistes révolutionnaires, comme Berth et Marius Riquier, se fit à partir d'une critique conjointe de la démocratie. Mais c'est précisément là que l'équivoque s'est révélée la plus éclatante. Maurrassiens et syndicalistes révolutionnaires ne critiquaient en effet nullement la démocratie pour les mêmes raisons. Ils la critiquaient même pour des raisons aussi opposées qu'inconciliables. Pour les royalistes du Cercle Proudhon, la démocratie n'est que la loi du nombre – critique droitière classique. S'y ajoute l'idée que la démocratie c'est la division de la nation, car l'affrontement des partis aboutit à la destruction de l'unité nationale. La démocratie, enfin, est dénoncée comme contenant un principe d'anarchie. Chez les syndicalistes révolutionnaires, c'est exactement l'inverse. Loin que la démocratie soit la loi du nombre, elle est le régime qui consacre le règne de l'oligarchie, c'est-à-dire du petit nombre (on pense évidemment ici à la « loi d'airain » énoncée par Roberto Michels, avec qui Sorel fut en relation). Le jeu démocratique ne permet donc pas à la classe ouvrière de faire valoir ses revendications, car celles-ci y sont confisquées par les politiciens et les partis. Loin d'être anarchique par essence, elle correspond à ce qu'Émile Pouget appelait l'« expression dernière du principe d'autorité », la « forme ultime de l'autorité ». Enfin, loin de diviser la nation, la démocratie est

en réalité, ainsi qu'on l'a vu, perçue par les syndicalistes révolutionnaires comme une façon de l'unifier en masquant les antagonismes de classes. Sous-jacente à cette affirmation est la critique implicite de l'idée de nation, dans la mesure où celle-ci prétend rassembler des classes dont les intérêts sont d'emblée posés comme inconciliables.

Georges Sorel n'a jamais été maurrassien ni monarchiste, pour la bonne raison qu'il n'a jamais été nationaliste. Aussi l'équivoque a-t-elle rapidement pris fin. Sorel s'est vite détourné des « pipelets du nationalisme ». Édouard Berth, après avoir quelque temps professé une sorte de maurrassisme proudhonien, en est lui-même revenu au point de devenir l'un des plus féroces critiques de Maurras<sup>13</sup>. Quant à Valois, converti à partir de la fin des années 1920 à la « République syndicale » et à l'antifascisme militant, il ne sera pas le dernier en reste pour critiquer l'Action française, « école politique du verbalisme<sup>14</sup> ».

En faisant de Sorel un inspirateur de la « droite révolutionnaire », et donc selon lui du fascisme, Zeev Sternhell a obscurci les choses beaucoup plus qu'il ne les a éclairées. Sur Sorel et le fascisme, on dispose heureusement aujourd'hui de nombreuses mises au point. L'une des premières a été faite par Édouard Berth dans sa préface à la traduction en langue allemande des *Réflexions sur la violence*, texte dans lequel il rappelle la critique de l'État chez Sorel et souligne que les violences du fascisme italien ne relèvent que de cette *force* bourgeoise à laquelle a toujours eu recours la légalité étatique<sup>15</sup>. La devise de Mussolini était : « Tout dans l'État, rien en dehors de l'État, rien contre l'État ». Hostile à la philosophie de Hegel, Sorel était au contraire rigoureusement anti-étatiste. Le syndicalisme ouvrier dont il se réclamait ne saurait donc être confondu avec les principes de l'État fasciste italien. Ce qui est vrai en revanche, outre certaines déclarations de Mussolini fort louangeuses envers Sorel, c'est qu'un certain nombre d'anciens syndicalistes révolutionnaires italiens ont rejoint le mouvement fasciste à partir des années 1920 ou 1930. Ce fut le cas par exemple de Michele Bianchi, d'Edmondo Rossini ou de Sergio Panunzio, qui entra en 1924 au directoire national du PNF et publia en 1939 une ambitieuse *Teoria generale dello Stato fascista*. Mais d'autres firent le choix inverse. Alceste De Ambris, après avoir participé avec D'Annunzio à l'équipée de Fiume – où il fut à l'origine de la célèbre Charte du Carnaro –, finit par émigrer en France et se vit retirer la nationalité italienne en 1926 (il mourut à Brive en 1934<sup>16</sup>). Arturo Labriola fut ministre du Travail dans le dernier gouvernement Giolitti et devint sénateur communiste après la Libération.

Professant une hostilité déclarée vis-à-vis de l'« esprit de système », Sorel ne pouvait en fait qu'inspirer de la défiance aux théoriciens dogmatiques. Sans doute faut-il placer parmi eux certains doctrinaires marxistes qui réprovaient ses positions « révisionnistes » par rapport aux théories de Marx. On sait que Lénine, dont Sorel a pourtant prononcé l'éloge à la fin de sa vie<sup>17</sup>, l'avait traité d'« esprit brouillon » dans *Matérialisme et empirio-criticisme* (1909), ouvrage qui ne saurait passer lui-même pour un modèle de limpidité. Je me souviens pour ma part avoir lu autrefois un livre sur la théorie de la violence paru en Union soviétique en 1975, et traduit en français cinq ans plus tard, dont l'auteur, l'idéologue « orthodoxe » V. Denissov, annonçait sans surprise l'inévitable disparition de toute violence sociale « avec la liquidation de la dernière formation sociale antagoniste et la fondation de la société communiste sans classes », tout en réalisant le tour de force de ne pas citer une seule fois le nom de Sorel dans son ouvrage<sup>18</sup>.

Il est possible enfin que l'anti-intellectualisme de Sorel n'ait pas facilité sa compréhension auprès d'intellectuels qui en ont tiré argument pour l'accuser d'« irrationalisme ». Cet anti-intellectualisme apparaît dès *Le procès de Socrate* (1889), ouvrage publié l'année même du centenaire de la Révolution, où Sorel manifeste à l'égard de la philosophie socratique une attitude critique qui n'est pas sans faire penser à Nietzsche. Mais c'est en fait sur Pascal et Bergson qu'il s'appuie pour déclarer que « le monde marche en dépit des théoriciens ». Sorel constate que les intellectuels sont en France les héritiers des anciens légistes, élite de hauts fonctionnaires bourgeois à la culture exclusivement livresque. Il en conclut que les intellectuels sont inéluctablement liés à la culture dominante, et qu'ils n'ont toujours tendance à verser dans l'utopie que parce qu'ils attachent trop d'importance aux idées pures. Sorel n'aime pas les concepts abstraits. Il leur préfère les images agissantes (c'est le fondement de sa théorie du mythe). Il ne croit donc pas aux « intellectuels organiques » du type évoqué par Gramsci. Mais cela ne l'empêche pas de penser que certains intellectuels peuvent se mettre au service du prolétariat – se mettre à son service, mais non s'en faire les porte-parole.

Ancien Polytechnicien, ancien inspecteur des Ponts et Chaussées, Sorel sait par ailleurs très bien qu'il est lui-même un intellectuel – et même, *horresco referens*, un intellectuel bourgeois. C'est aussi le cas de Berth. Du reste, la plupart des revues auxquelles il collabora, à commencer par *Le Mouvement socialiste*, étaient rédigées par des intellectuels, et ce sont encore des intellectuels qui formèrent en Italie les plus gros bataillons de syndicalistes

révolutionnaires. Sorel écrit dans *L'avenir socialiste des syndicats* que « les théories sont nées de la réflexion bourgeoise », mais il n'en fait pas moins l'éloge des théories de Marx. Il lui est d'ailleurs arrivé aussi de reprocher aux dirigeants socialistes de voir d'un mauvais œil toute tentative « faite pour élever le niveau intellectuel du socialisme au-dessus des conditions de la propagande », et d'affirmer que le syndicalisme a besoin d'une « idéologie particulièrement puissante<sup>19</sup> ». En 1910, il se flatte d'avoir lui-même travaillé à « apporter une contribution à cette idéologie de la lutte de classe<sup>20</sup> ». Cette critique de l'intellectualisme, qui sera encore amplifiée par Édouard Berth dans *Les méfaits des intellectuels* (1914), est donc à prendre *cum grano salis*.

*En quoi consiste son actualité ?*

Georges Sorel aurait sans doute été assez désespéré s'il avait pu voir l'époque actuelle. Le spectacle d'un parti communiste devenu social-démocrate, d'un parti socialiste qui a cessé d'être socialiste depuis au moins 1983, pour ne rien dire de syndicats tous plus ou moins convertis au réformisme, l'aurait à coup sûr conforté dans sa méfiance des partis et des organisations politiques. Bien qu'il ait milité pour l'« abolition du salariat », il n'aurait par ailleurs sans doute pas partagé la critique de l'idéologie du travail, pas plus qu'il n'aurait adhéré à la théorie de la décroissance. On ne l'imagine pas non plus en défenseur de l'idéologie des droits de l'homme, lui qui considérait que toute tentative de fonder le socialisme sur la base du « droit naturel » revient à ignorer le caractère spécifique de la lutte des classes. On voit bien enfin que ce qu'il a écrit sur le prolétariat, sur l'action directe, sur la grève générale, *etc.* a aujourd'hui beaucoup vieilli. Il y a pourtant, à mon avis, une actualité de la pensée sorélienne, que je crois évidente dans plusieurs domaines.

À une époque où la crise généralisée de la logique du Capital redonne elle-même une certaine actualité aux vues les plus pénétrantes de Karl Marx, l'interprétation sorélienne de la pensée marxienne me paraît particulièrement riche d'enseignements. Devenu marxiste en 1893, sans pour autant se défaire de son admiration inconditionnelle pour Proudhon, Sorel ne cédera jamais un pouce à l'antimarxisme de son temps, mais il n'en engagera pas moins une « révision » du marxisme à partir de 1897-1898. Il serait d'ailleurs intéressant de comparer son évolution avec celle du jeune Werner Sombart, au travers notamment des éditions successives de ce grand classique que fut *Sozialismus und soziale Bewegung* (première édition en 1896, innombrables traductions dans le monde).

Cette « révision », qui conduira Sorel à soutenir Bernstein contre Kautsky, n'a pas toujours été bien interprétée. Au départ, ce qui intéresse le plus Georges

Sorel dans la pensée de Marx, ce n'est pas tant sa philosophie de l'histoire (qu'il rejette expressément), sa théorie de la valeur (qu'il dit dénuée de toute pertinence scientifique), la dialectique comme instrument d'analyse des contradictions ébranlant les rapports de classe ou les dynamiques internationales (dont il ne prend visiblement pas la pleine mesure), ni même les thèses les plus lumineuses concernant la nature du capitalisme comme processus illimité de suraccumulation du capital, le « fétichisme de la marchandise » ou la réification (*Verdinglichung*) des rapports sociaux, que les perspectives d'action révolutionnaire qu'elle permet d'ouvrir. Le marxisme l'a d'abord intéressé en tant que philosophie de la *praxis* et théorie de la mission du prolétariat. Dans *L'avenir socialiste des syndicats*, il écrit que le syndicalisme révolutionnaire réalise « ce qu'il y a de vraiment vrai dans le marxisme, de puissamment original, de supérieur à toutes les formules : à savoir que la lutte de classes est l'alpha et l'oméga du socialisme, – qu'elle n'est pas un concept sociologique à l'usage des savants, mais l'aspect idéologique d'une guerre sociale poursuivie par le prolétariat contre l'ensemble des chefs d'industrie –, que le syndicat est l'instrument de la guerre sociale<sup>21</sup> ». En quelques mots, tout est dit. Aux yeux de Sorel, de même qu'il y a selon Marx un « travail vivant » et un « travail mort », le syndicalisme révolutionnaire, par opposition au marxisme figé des disciples de Jules Guesde, qui n'ont que méfiance pour la « spontanéité révolutionnaire », est un marxisme vivant, un marxisme en mouvement, en action. Avec la théorie de Marx, la classe ouvrière peut espérer devenir, non plus seulement une classe « en soi », mais une classe « pour soi », ayant acquis la claire conscience de ce que sa condition la voue à s'opposer sans concession aucune à la classe dominante.

Je pense qu'il faut insister sur ce point. Le prolétariat n'est pas important parce que Marx lui donne un grand rôle, c'est bien plutôt Marx qui est important parce qu'il a su voir dans l'émancipation du prolétariat le problème essentiel de son temps. Cette centralité du prolétariat est chez Sorel l'un des invariants les plus évidents de sa pensée. Parvenu à la fin de sa vie, on sait qu'il se définissait lui-même comme un « serviteur désintéressé du prolétariat », formule qu'il avait également appliquée dans le passé à Proudhon et à Pelloutier. Elle est significative. Contrairement à ce qu'affirme Sternhell, Sorel a toujours mis la cause du prolétariat au-dessus même de celle du socialisme. Sans doute, lorsqu'il écrit en 1898 que « tout l'avenir du socialisme réside dans le développement autonome des syndicats ouvriers », les syndicats semblent être encore un moyen de permettre au socialisme de se réaliser. Mais en réalité, c'est l'inverse : dans

l'esprit de Sorel, c'est le socialisme qui n'a de sens que dans la mesure où il permet au syndicat de défendre et d'incarner les aspirations prolétariennes. On le verra bien après 1910, lorsque Sorel décidera de se consacrer désormais à des « études étrangères au socialisme » : il désespère alors du socialisme, qu'il croit « mort », mais non du prolétariat. Ce n'est donc pas le fait qu'il soit le vecteur du socialisme qui fait la valeur du prolétariat. Le prolétariat a sa valeur en lui-même, parce qu'il est le *sujet historique* du moment. Le livre de Sorel sur *L'avenir socialiste des syndicats* aurait pu s'intituler plus justement « L'avenir syndicaliste du socialisme ».

Sorel écrit en 1898 que Marx a laissé une « œuvre géniale et inachevée ». On a vu en quoi elle était « géniale » selon lui. Mais pourquoi est-elle « inachevée » ? Parce qu'aucune théorie ne peut être considérée comme close, sauf à tomber dans l'« esprit de système ». Or, c'est cet esprit de système que Sorel voit triompher chez nombre de marxistes. Michel Henry définissait plaisamment le marxisme comme la « somme des contresens que l'on a faits sur la pensée de Marx ». Sorel n'est pas éloigné de penser la même chose. C'est ce qu'il affirme dans sa lettre à Benedetto Croce du 20 juin 1897 : « Le marxisme est loin d'être la doctrine et la méthode de Marx ; entre les mains de disciples dépourvus de connaissances historiques et de critique philosophique suffisante, le marxisme est devenu une caricature. "Revenons à Marx", voilà ma devise, et je crois que c'est la bonne voie. » Sorel se méfie déjà du matérialisme historique, de l'esprit de causalité absolue, de l'universalisme politique, de l'économisme envahissant. Quelques années plus tard, toujours dans une lettre à Croce, datée du 19 octobre 1900, il ira jusqu'à se demander si le matérialisme historique n'est pas finalement « une des lubies d'Engels ».

Dans sa préface au livre d'Arturo Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*<sup>22</sup>, Sorel cherche à laver Marx de l'accusation de « fatalisme ». Il assure qu'on ne trouve « rien de semblable » chez l'auteur du *Capital*, car Marx s'est borné à considérer les événements « d'un point de vue empirique » : « C'est de leur mélange que jaillit la *loi historique* qui définit leur mode *temporaire* de génération. » Le capitalisme ou le prolétariat ne sont donc pas des phénomènes universels ou des absolus, mais des figures historiques à situer dans un moment historique donné. Marx n'est pas non plus coupable de tout subsumer sous l'angle de la détermination économique : « De ce que toutes les manifestations sociologiques ont besoin, *pour leur éclaircissement*, d'être placées sur leur supports économiques, il n'en résulte pas que la connaissance du support remplace la connaissance de la chose supportée [...] On ne saurait donc

parler de déterminisme, puisqu'il n'y a rien de déterminable. » Marx, selon Sorel, n'a jamais cru à l'existence de lois historiques conduisant à une philosophie *prédictive* de l'histoire parce qu'il n'existe aucun moyen de transformer celle-ci en « une combinaison logique permettant de prévoir l'avenir ». Seules des *hypothèses* sur l'avenir (au demeurant utiles pour l'action) peuvent être formulées, mais il est impossible de conduire une réflexion scientifique sur l'avenir en se reposant sur des tendances, c'est-à-dire de les prolonger en leur donnant le caractère de certitudes, alors qu'elles constituent des données déjà assez mal définies dans le présent. « On voit clairement quelle énorme erreur font ceux qui prennent des thèses métaphysiques pour des recherches sur les lois de la nature. » Pour Sorel, l'histoire est le règne de l'imprévu. N'obéissant à aucune loi décrétée par avance, à aucune fatalité inéluctable, à aucune téléologie déterministe, elle reste toujours fondamentalement ouverte. D'où le rôle des minorités agissantes (que Sorel se garde de confondre avec des « avant-gardes »). C'est pourquoi il récuse l'idée que la société sans classes soit l'aboutissement inéluctable de l'évolution des sociétés humaines, et se moque de Lafargue qui croit pouvoir annoncer la mort imminente du salariat à la façon dont Jésus proclamait la venue imminente du Royaume. En définitive, contre ceux qui veulent voir en Marx un prophète de la nécessité historique enfin dévoilée, il voit en lui, non sans raison, un philosophe de l'émancipation, donc de la liberté, dont l'ambition la plus profonde est de permettre à l'homme de se réapproprier son être (*Gemeinwesen*).

Un autre aspect que je crois profondément actuel dans la pensée de Georges Sorel est sa critique des « illusions du progrès ». Jacques Julliard, dans un livre récent, définit « la gauche » comme « la rencontre de l'idée de progrès, telle que par exemple la concevait Condorcet, avec l'idée de justice, telle que la concevait Proudhon<sup>23</sup> ». C'est dire que ces deux idées, la justice sociale et le progrès, ne se confondent pas l'une avec l'autre. Avant de se fondre dans un même courant politique, elles ont mené une existence indépendante. Elles n'ont pas le même sens. Elles n'ont pas non plus la même origine sociale. L'idée de progrès, sécularisation de la notion biblique d'une histoire linéaire globalement orientée vers le meilleur, s'impose aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles au sein de la bourgeoisie libérale. Celle de justice sociale, qui a aussi des racines anciennes, résulte de l'exploitation du travail et de la misère créée dans les classes populaires par une révolution industrielle que cette même bourgeoisie libérale n'a cessé d'encourager.

Or, Sorel décèle parfaitement la nature de l'idéologie du progrès, qu'il fait

remonter aux « classes élevées » de la fin du xvii<sup>e</sup> et du xviii<sup>e</sup> siècles. « Cette idée, écrit-il, prit tout son développement en passant dans une bourgeoisie qui ne cessait d'acquérir richesse, pouvoir et honneurs. [...] La doctrine du progrès de l'humanité traduisait le mouvement de la classe bourgeoise et exprimait, d'une manière dissimulée, son ambition de tout dominer<sup>24</sup>. » Hostile à l'idéologie du progrès, qu'il considère comme une doctrine « bourgeoise », il en réprovoque l'optimisme tout comme il dénonce l'optimisme de ceux qui s'imaginent que le socialisme ou la société sans classes représentent l'aboutissement naturel et nécessaire des progrès de l'économie associés aux progrès de l'esprit humain. Les choses sont donc ici tout à fait claires. Non seulement le socialisme n'a rien à voir avec l'idéologie du progrès, mais c'est en la rejetant que l'on parviendra à « mieux séparer qu'on ne l'a fait jusqu'ici le socialisme et les doctrines de partis bourgeois<sup>25</sup> ». À une époque où nous vivons de toute évidence une nouvelle crise de l'idée de progrès (l'avenir inspire désormais plus de craintes qu'il n'annonce des lendemains qui chantent), il n'est probablement pas inutile de constater, en relisant Sorel, qu'un socialisme authentique et fidèle à ses origines n'a nulle raison de rester ordonné à l'idée de nécessité historique ou à celle de progrès.

Sorel est en outre un professeur d'intransigeance, ce qui n'est pas à négliger dans une époque où abondent plutôt les « têtes molles ». Cette intransigeance, qui l'amène à récuser fermement toute forme de collaboration de classes, possède un sens que Jacques Julliard a bien identifié : « Il s'agit avant tout de transformer en sécession volontaire et délibérée l'exclusion sociale dont la classe ouvrière est victime dans la société bourgeoise<sup>26</sup>. » Loin de vouloir supprimer la division de la société en classes antagonistes, Sorel veut au contraire la « consolider », la rendre inextinguible. Dans cette perspective, l'autonomie des syndicats représente la meilleure garantie de l'indépendance de la classe ouvrière. Le recours à la violence s'inscrit dans ce cadre : elle n'est pour le prolétariat qu'un moyen parmi d'autres de se couper définitivement de la bourgeoisie, de transformer en refus hautement affirmé de collaborer avec les classes supérieures une mise en subordination dont les « classes dangereuses » n'ont eu que trop à pâtir. Le « mythe » de la grève générale joue exactement le même rôle : « Chaque fois que des groupes ouvriers cessent de réaliser des images saisissantes bien que fort réduites de la révolution sociale, ils cessent de participer au mouvement socialiste moderne, car alors l'idée de classe s'évanouit en eux et ils tombent sous l'hégémonie de la démocratie<sup>27</sup>. » Dans tous les cas, il

s'agit de rechercher les conditions d'une *scission* permettant à la classe ouvrière de se prémunir contre tout compromis, toute récupération, en se plaçant en état de *sécession* par rapport au reste de la société.

L'intérêt passionné que Sorel n'a cessé de porter aux origines chrétiennes – et plus largement aux causes du déclin de la culture antique – n'a pas d'autre motif que son désir d'y découvrir l'exemple d'une pareille *scission*. « Le problème de la scission est capital dans l'histoire des origines chrétiennes », écrit-il dans son essai sur « Renan historien du judaïsme » (1906). En 1910, il développe longuement ce thème : « Le monde a été frappé de la victoire que le christianisme remporta, aux premiers siècles de notre ère, sur des tendances qui semblaient devoir emporter le monde antique vers un syncrétisme religieux. L'œuvre de Tertullien nous montre que des hommes passionnés poussèrent jusqu'au paradoxe la thèse de scission idéologique ; on les a parfois traités d'insensés et ils acceptaient parfaitement que la doctrine chrétienne fût regardée comme une folie par les païens ; mais ce sont ces insensés qui ont mis le christianisme en état de triompher<sup>28</sup>. » Il ne fait pas de doute que Sorel se compare à ces « insensés » – ce qui conduira Édouard Berth à lui décerner le titre de « Tertullien du socialisme<sup>29</sup> ». De même que les premiers chrétiens habitaient dans le monde tout en se considérant comme des individus « hors-du-monde<sup>30</sup> », car ils se voulaient étrangers aux valeurs, à la culture, à la façon de vivre et de penser de l'empire romain, la classe ouvrière, selon lui, doit se tenir à l'écart d'une société dont elle réproouve les principes d'organisation et les valeurs. « Les grèves violentes, dit Sorel, tiennent la place des anciennes persécutions. »

Sorel fait ici de toute évidence un parallèle entre la décadence romaine et la décadence moderne. Dans les deux cas, un nouveau monde est à venir. Tout cycle qui s'achève implique un nouveau commencement. De même que les chrétiens, parce qu'ils surent ne rien céder de leur refus de la culture antique, furent à l'origine d'un nouveau commencement, il revient au prolétariat de camper dans la même disposition d'esprit pour instaurer un nouveau règne. L'intransigeance, autrement dit, est l'une des conditions du succès. Ce parallèle n'a rien à voir avec l'idée que le mouvement socialiste serait dans son essence d'esprit chrétien ou biblique, qu'il « actualiserait » des valeurs chrétiennes ou un souci de « justice » vétérotestamentaire, comme ont pu le soutenir par exemple les théologiens de la libération et bien d'autres penseurs. La comparaison que fait Sorel est d'ordre sociologique ; elle a trait à l'action. C'est ce qu'il a lui-même répondu à ceux qui avaient pu se méprendre sur ce point : « Les

rapprochements que j'ai établis ne portent pas sur la nature du socialisme, mais seulement sur la logique des sentiments<sup>31</sup>. »

Carl Schmitt faisait de la désignation de l'ennemi un trait caractéristique de l'action politique. Georges Sorel, qui n'était pourtant pas schmittien, ne cesse lui aussi de désigner un ennemi. Pour ce faire, il use volontiers de métaphores militaires. Il présente la grève générale comme un acte « belliqueux », cite l'exemple des troupes de Napoléon ou des guerriers homériques, valorise l'audace et le courage du soldat, façon de présenter le prolétaire comme le soldat de son temps : « Saluons les révolutionnaires comme les Grecs saluèrent les héros spartiates qui défendirent les Thermopyles et contribuèrent ainsi à maintenir la lumière dans le monde antique<sup>32</sup>. » Dans sa préface à l'édition italienne de *L'avenir socialiste des syndicats*, il écrit que « maintenir l'idée de guerre paraît aujourd'hui plus nécessaire que jamais, alors que tant d'efforts sont tentés pour opposer au socialisme la paix sociale<sup>33</sup> ». Dans la « lutte des classes », le mot « lutte » compte visiblement pour lui autant que le mot « classes ». L'homme ne vaut que dans la mesure où il est capable de lutter pour défendre ce qui vaut plus que lui-même. Citant les écrits de Proudhon sur la guerre, Édouard Berth abonde dans le même sens : « Nous, révolutionnaires, syndicalistes, nous avons rompu bien plus profondément avec l'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle que les socialistes tant réformistes que radicaux, car nous avons rompu radicalement avec toute l'idéologie bourgeoise, sous sa double forme romantique et philistine, en plaçant le socialisme, non plus sur le terrain du marchandage parlementaire ou du marchandage trade-unioniste, mais sur le terrain guerrier de la lutte de classe<sup>34</sup>. » Ni l'un ni l'autre ne sont pourtant des militaristes, ne serait-ce que parce qu'ils n'ignorent pas qu'« il y a une grande différence entre la guerre des États et celles des classes ». C'est même précisément parce qu'ils ont le sens de l'ennemi qu'ils condamneront sans équivoque l'affreuse boucherie de 1914-1918 – dont le syndicalisme révolutionnaire ne s'est jamais relevé (pas plus que l'Action française, d'ailleurs) – et la façon dont l'« union sacrée » s'est alors imposée comme une illusion permettant de masquer les clivages de classes.

Analysant les conséquences à venir de l'actuelle crise financière, et voyant déjà s'esquisser des mouvements collectifs incontrôlables, potentiellement insurrectionnels, contre des gouvernements qui « deviennent tendanciellement les ennemis de leurs peuples », l'économiste Frédéric Lordon n'hésitait pas à déclarer récemment que « la question ultra taboue de la violence en politique va peut-être bien devoir être pensée<sup>35</sup> ». Serait-ce une autre façon de poser la

question de l'actualité de la pensée sorélienne ?

Nous vivons à l'époque du capitalisme du troisième type. Après l'ancien capitalisme marchand et industriel, ce turbo-capitalisme a la double particularité d'être essentiellement financier et presque entièrement déterritorialisé. À la fois pour satisfaire à l'exigence actionnariale et profiter des opportunités que lui offrent les délocalisations, il exerce sur les salaires une pression à la baisse d'une ampleur rarement vue, tandis que les politiques d'austérité mises en œuvre par les États pour faire face à leur endettement auprès des marchés financiers aboutissent à une remise en cause des acquis sociaux obtenus par plus d'un siècle de luttes sociales. Le capitalisme retrouve en d'autres termes la voracité prédatrice qui était la sienne à l'époque des débuts du mouvement ouvrier, lorsque l'accélération de la révolution industrielle provoquait l'aggravation de la lutte des classes. C'est aussi en cela que les thèses de Sorel retrouvent une actualité.

Mais le capitalisme ne s'oppose plus seulement aux classes populaires. La fin de l'époque fordiste, qui avait culminé dans les « Trente Glorieuses », a aussi vu la rupture de la solidarité de fait qui l'unissait aux classes moyennes. Celles-ci ne bénéficient plus des profits accumulés au sommet de la pyramide, ce qui rend caduque la théorie du « déversement » énoncée par Alfred Sauvy, et se retrouvent menacées de déclassement. Le vieux prolétariat a disparu à l'époque du capitalisme post-bourgeois et post-prolétarien, pour reprendre l'expression du philosophe marxiste italien Costanzo Preve, mais on voit se dessiner une nouvelle alliance des classes populaires et des classes moyennes contre des élites transnationales entraînées dans la fuite en avant à quoi se résume l'illimitation naturelle de l'*hybris* du Capital.

Peut-on dire alors, dans ce contexte, que le « prolétariat » sorélien pourrait être remplacé par le « peuple » pris de façon plus globale ? Il faut être prudent sur ce point. On a parfois l'impression que Georges Sorel n'aurait pas été hostile à un populisme authentique, c'est-à-dire à un populisme épuré de toute démagogie et cherchant, non à parler au nom du peuple, mais à donner au peuple les moyens de s'exprimer par lui-même. Cependant, Sorel ne s'est jamais présenté comme un partisan du « peuple », ni comme *ethnos*, ni même comme *démos*, au sens du peuple politique. Lorsqu'il lui arrive de parler de « peuple », c'est pour en faire un synonyme de la seule classe ouvrière, c'est-à-dire de la masse des exploités. Il est probable que le terme lui paraissait mystificateur dans la mesure où il peut, lui aussi, être employé pour masquer la division des classes et l'antagonisme qui les oppose. De fait, le peuple a souvent été invoqué contre

la classe, voire dans l'intention de « réconcilier » les classes (en général sur le dos d'un bouc émissaire qui les aurait « artificiellement » opposées), notamment par la droite ou l'extrême droite. Difficile dans ces conditions de faire de Sorel un précurseur du populisme.

N'oublions pas, néanmoins, ce que Berth a écrit à propos de Georges Sorel : « Il n'était pas de ceux qui se flattent de penser à soixante ans comme à vingt, et il prétendait, au contraire, apprendre toujours. » Ce pourrait être une leçon pour beaucoup.

*Est-il selon vous un révolutionnaire ou un conservateur ?*

Il me semble qu'il est les deux. Plus exactement qu'il est révolutionnaire parce qu'il est conservateur, et conservateur parce qu'il est révolutionnaire. D'un point de vue sorélien, au point où en sont arrivées les choses, seule une révolution peut permettre de conserver ce qui mérite de l'être : un certain nombre de valeurs morales que la bourgeoisie marchande est en train d'étouffer. Mais à l'inverse, c'est seulement en prenant appui sur ces valeurs à conserver que le prolétariat peut trouver la force d'âme et l'énergie nécessaires pour faire la révolution. C'est également ce que certains théoriciens de l'écologie politique paraissent avoir compris de nos jours, mais dans une optique différente : seule une révolution serait en mesure d'en finir avec le productivisme pour assurer la conservation de ce qui compte (la sauvegarde des écosystèmes et des milieux naturels de vie, par exemple) ; seule la conservation de l'essentiel peut justifier, voire rendre nécessaire une révolution, c'est-à-dire une rupture sans concession avec une idéologie dominante qui n'est jamais finalement que l'idéologie des dominants.

Michael Freund et, après lui, son homonyme Julien Freund ont en leur temps tous deux qualifié Georges Sorel de « révolutionnaire conservateur<sup>36</sup> ». Armin Mohler, de son côté, est allé jusqu'à faire de lui une sorte de « patriarche » (*Erzvater*) de la Révolution Conservatrice allemande<sup>37</sup>, au même titre que Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca ou Thorstein Veblen, ce qui paraît un peu exagéré dans la mesure où les auteurs de la RC allemande ne se sont guère réclamés de lui (à l'exception du sociologue Ernst Wilhelm Eschman et du « national-bolchevik » Ernst Niekisch). Carl Schmitt lui-même, qui n'a d'ailleurs jamais appartenu à la Révolution Conservatrice que de façon marginale, passe certes pour avoir été l'un des premiers à avoir fait connaître en Allemagne la théorie sorélienne du mythe<sup>38</sup>. Cela ne saurait faire oublier que Schmitt est avant tout un étatiste résolu, ce que Sorel n'est évidemment pas<sup>39</sup>.

Traditionaliste de formation, Sorel s'est rapidement affirmé comme un défenseur intransigeant de la révolution prolétarienne, en même temps qu'il a combattu un certain nombre d'idées héritées des Lumières. C'est cette combinaison originale qui a dérouté bien des observateurs, dès lors tentés de le ramener à l'un ou l'autre camp. Je crois qu'une telle démarche est erronée. Il est plus juste de dire que, de même qu'il y a eu un hégélianisme de droite et un hégélianisme de gauche, il a existé un sorélisme de droite et un sorélisme de gauche. À partir de Sorel, on peut aboutir à Péguy, Bernanos, Robert Aron et Pierre Andreu, comme on peut aboutir à George Orwell, Christopher Lasch et Jean-Claude Michéa. Tout est affaire de lecture. Lorsque Sorel écrit que les ouvriers se considèrent avant tout comme des « tenanciers ayant un droit à rester attachés à leur travail qui est un patrimoine<sup>40</sup> », cette phrase, qui n'est pas sans évoquer Péguy, laisse supposer une opposition foncière au « travail en miettes » des masses taylorisées, mais peut également faire l'objet d'interprétations très différentes. Il en va de même lorsque Berth affirme, en 1913, qu'on aurait grand tort de croire que les travailleurs n'ont pas de patrie : « Au contraire, les ouvriers ont une patrie plus encore que les bourgeois, qu'on pourrait considérer, eux, comme étant les vrais "sans-patrie" ; car le riche est le vrai "déraciné", qui, partout dans le monde, où qu'il se trouve, se trouve bien, précisément grâce à sa richesse ; tandis que l'homme du peuple, le pauvre, dépaysé, déraciné, transplanté, livré à la double domination capitaliste et étrangère, est doublement esclave et malheureux. En fait, dans l'histoire, ce sont les classes riches qui, le plus souvent, pour un ignoble intérêt de classe, ont vendu la patrie à prix d'or [...] alors que les classes populaires la défendaient avec l'acharnement le plus magnifique<sup>41</sup>. » Édouard Berth, moins de dix ans plus tard, collaborera à la revue de Henri Barbusse, *Clarté*. Il faut savoir saisir tout cela en même temps.

### *Quel est son apport à la pensée sociale ?*

Tout comme Proudhon, ou comme Gustav Landauer en Allemagne, Sorel n'a jamais travaillé à une théorie pratique de la révolution, mais à une réflexion en profondeur sur les présupposés de l'action, c'est-à-dire les conditions morales et sociales d'une régénération. Il n'a jamais été un homme d'action, mais il n'a jamais pensé qu'en référence à l'action. Plus exactement en référence au concret. Sorel est un homme qui a toujours joué le concret contre l'abstrait. Le concret est relatif à une situation particulière, à une époque donnée, tandis que l'abstrait s'évade dans des généralités qui sont à notre époque ce que les « universaux » étaient aux scolastes. D'où son intérêt pour le mythe, terme qui apparaît pour la

première fois dans son *Introduction à l'économie moderne* (1903) et qui se définit comme une image qui pousse à l'action. Une image, et non pas un concept. Le mythe ne renvoie pas au passé, mais à l'avenir. Il n'éclaire pas sur ce qui a eu lieu, mais sur ce qui se produira, ou du moins sur ce que l'on cherche à produire. Sorel n'aime pas l'Unique. Il n'aime pas la philosophie « unitaire » de Hegel. Il n'aime pas l'unité qui s'exprime dans la centralisation, capétienne ou révolutionnaire. Hostile à l'universalisme et à l'uniformité, défiant à l'endroit du « socialisme d'État », et même de l'État tout court, il est décentralisateur (tout comme Renan et Tocqueville) et partisan du pluralisme dans tous les domaines. Maximilien Rubel a même vu dans la « haine du jacobinisme » l'une des constantes les plus profondes de sa pensée. Le syndicalisme révolutionnaire est lui-même antijacobin, décentralisateur et même fédéraliste. C'est pourquoi il récuse la vision guesdiste d'une société organisée comme une vaste pyramide. Sorel se sent à cet égard plus proche de la pensée politique allemande que de la tradition française, pour reprendre une opposition longuement explorée par Louis Dumont.

« Il n'est pas de sauveur suprême : ni Dieu, ni César, ni tribun / Travailleurs, sauvons-nous nous-mêmes : travaillons au salut commun »... L'apport majeur de Georges Sorel à la pensée sociale pourrait bien tenir dans ce mot : *nous-mêmes* (qui, en irlandais, se traduit par *Sinn Féin*). L'expression revient d'ailleurs constamment sous la plume des théoriciens du syndicalisme révolutionnaire. En 1898, Sorel répète que « le socialisme n'est pas une doctrine, une secte, un système politique ; c'est l'émancipation des classes ouvrières qui s'organisent, s'instruisent et créent des institutions nouvelles<sup>42</sup> ». C'est aussi ce qu'explique l'ex-anarchiste Georges Yvetot, qui succéda à Fernand Pelloutier à la tête de la Fédération des Bourses du Travail : « La classe ouvrière est assez grande pour marcher toute seule puisqu'elle sait mieux que les intellectuels où elle va, vers quel but et par quels moyens<sup>43</sup>. » Et c'est encore dans cet esprit qu'Arturo Labriola peut affirmer que « la révolution sociale ne peut être l'œuvre d'un parti ou d'une secte, mais l'œuvre des syndicats eux-mêmes ».

Sorel n'adhère pas à la théorie proudhonienne de l'auto-organisation « mutualiste » de la société, mais en même temps, il ne croit pas à l'idée d'une classe ouvrière « guidée » par un mouvement ou un parti d'avant-garde. Il récuse la formule de Blanqui, selon qui la révolution sera d'abord l'œuvre d'une minorité qui parviendra à entraîner les masses. La classe ouvrière, pour lui, se doit d'être révolutionnaire par elle-même. Ce n'est pas en se plaçant dans le sillage des partis politiques, création de la bourgeoisie, qu'elle y parviendra,

mais en se regroupant dans les syndicats, seuls capables à ses yeux d'instaurer la « libre société des producteurs ». Le message est clair : il s'agit de faire du syndicat le seul moteur de l'émancipation sociale et, par suite, de le préserver de toute contagion avec les idéologues, les parlementaires, les intellectuels ou les partis. Pourquoi ce rôle donné aux syndicats ? Parce qu'ils rassemblent des travailleurs réunis par leur pratique commune, ce qui les rend autosuffisants. C'est cette indépendance du syndicalisme face aux partis, à commencer par le parti socialiste, que consacre la célèbre Charte adoptée par la CGT à son congrès d'Amiens (octobre 1906). On pourrait voir dans cette façon de penser une parenté avec le principe de subsidiarité tel qu'il fut énoncé dès le xvi<sup>e</sup> siècle par Johannes Althusius : les hommes doivent pouvoir le plus possible, à tous les niveaux, décider par eux-mêmes de ce qui les concerne.

Se posent toutefois deux problèmes assez complexes, qu'on ne pourra ici qu'esquisser. Le premier tient à l'attitude de Sorel vis-à-vis de la politique. On constate souvent, en le lisant, que sa critique de la démocratie n'est pas loin de s'étendre à une critique de la politique, ramenée sans plus à l'affrontement stérile ou opportuniste des politiciens. « Le socialisme prolétarien, écrit-il par exemple, s'oppose à la démocratie, au moins en tant que celle-ci favorise le progrès de son contraire, le socialisme politique<sup>44</sup>. » La raison en est évidemment que la démocratie parlementaire trouve dans le jeu des partis politiques son incarnation la plus classique. Mais ne peut-on pas se faire une autre idée de la politique ? On a l'impression que Sorel, lorsqu'il oppose le syndicat au parti, ou bien encore le « producteur » au citoyen, n'est pas éloigné d'opposer aussi l'économie à la politique, ce qui risque de le faire tomber dans un « économisme » dont il s'est efforcé de montrer qu'il était inexistant chez Marx, mais dont on peut bien faire le reproche aux auteurs libéraux, adeptes de l'*Homo œconomicus*. Il écrit pourtant aussi que « l'économie n'est pas une simple observation comme l'histoire ou comme une morphologie naturelle », ce qui va à l'encontre des théoriciens néoclassiques d'une « économie pure » dont les théorèmes seraient valables en tout temps et en tout lieu. Dans *Le procès de Socrate*, on lisait déjà d'ailleurs : « De tous les gouvernements, le plus mauvais est celui où la richesse et les capacités se partagent le pouvoir. [...] Le succès justifie tout ; pas une idée morale ; c'est l'idéal des Anglais. Le vice de ce gouvernement repose sur l'application du principe de l'échange ; les hommes ne comptent pas ; il n'y a que des valeurs en présence. La prédominance des idées économiques a non seulement pour effet d'obscurcir la loi morale, mais aussi de corrompre les principes politiques<sup>45</sup>. » Ce qui est sûr, c'est que Sorel rejette

nettement l'idée d'un primat du politique, de même qu'il ignore complètement la distinction schmittienne entre *la* politique et *le* politique – ce qui par moments le fait apparaître comme terriblement « impolitique ».

L'autre problème tient à la curieuse ambivalence des sentiments de Georges Sorel vis-à-vis de la bourgeoisie, dont il dénonce le règne avec une extrême vigueur, mais sans jamais se départir d'une certaine admiration pour ce que furent ses anciennes vertus. Il reconnaît d'ailleurs au capitalisme le mérite d'avoir introduit dans l'histoire le phénomène de la productivité, sans lequel il n'y aurait ni socialisme ni prolétariat. Cette ambivalence n'est pas tout à fait identique à celle d'un Marx faisant crédit au capitalisme bourgeois d'avoir aboli le système féodal. Elle va plutôt de pair avec une dialectique, que l'on retrouve également chez Berth (sous la forme d'une « loi des antinomies » d'inspiration proudhonienne), qui fait de la lutte contre la bourgeoisie une manière de la rendre à elle-même. Sorel dit à plusieurs reprises que la lutte du prolétariat, en durcissant le front de classes, ne redonnera pas seulement sa dignité aux prolétaires mais empêchera la bourgeoisie de dégénérer. Dans les *Réflexions*, il déclare ainsi explicitement que le prolétariat doit recourir à la violence afin de parvenir « à reconsolider la division en classes et à rendre à la bourgeoisie quelque chose de son énergie ». En somme, il ne dit pas que la bourgeoisie sera d'autant plus faible que le prolétariat sera fort, mais que la lutte des classes les rendra tous deux plus forts. Arturo Labriola va peut-être plus loin encore quand il écrit : « Les syndicalistes ne veulent pas appauvrir les capitalistes ou ralentir l'essor de l'industrie. Ils envisagent avec méfiance toutes les mesures qui, sous prétexte de protection sociale, compromettent l'élan du capitalisme<sup>46</sup>. » L'idée fondamentale est que l'élan productif engendré par le capitalisme doit être conservé, mais en étant replacé sous le contrôle des travailleurs. Il y a là plus d'une équivoque. Cet aspect de la pensée sorélienne mériterait en tout cas d'être étudié plus avant.

### *La morale de Sorel a-t-elle encore une actualité ?*

« La révolte sociale sera morale ou ne sera pas », écrivait le jeune Péguy quand il animait la bagarre dreyfusarde au Quartier latin. Sorel n'a jamais pensé autrement. Dès ses premiers écrits, il s'emploie à formuler des principes de « moralité populaire » qu'il juge indissociables d'un « état d'esprit épique ». Il se réfère alors à la Bible, à laquelle il ne croit pas, comme un moyen de « servir à l'instruction du peuple, l'initier à la vie héroïque, combattre les tendances délétères de l'utilitarisme. [...] L'utilitarisme ronge la bourgeoisie autant que la

plèbe<sup>47</sup> ». Converti au marxisme, il assure que « les appréciations morales abondent dans le *Capital* ». Dans *L'avenir socialiste des syndicats*, il souligne que la partie faible du socialisme est sa morale, et que les transformations économiques ne peuvent bénéficier aux travailleurs s'ils n'ont pas au préalable acquis un degré supérieur de culture morale. « En dernière analyse, écrit-il en 1907, le socialisme est une métaphysique des mœurs<sup>48</sup>. » La lutte des classes elle-même est à ses yeux un facteur de régénération morale. Quant au mythe de la grève générale, il a pour but de catalyser l'énergie morale de la classe ouvrière. Ce que Sorel admire chez Vico, ce n'est pas seulement la théorie des *ricorsi*, mais aussi ses analyses de la psychologie des comportements et des sentiments moraux. Tout cela est bien connu.

Mais de quelle morale s'agit-il ? La morale sorélienne, dont l'austérité frôle parfois le puritanisme, n'a pas grand-chose à voir avec la morale humanitaire ou avec la morale chrétienne, ni même avec la morale de Kant, vis-à-vis de qui Sorel nourrit des sentiments partagés. C'est plus exactement une *éthique*, fondée sur la force de caractère, sans laquelle l'homme est constamment menacé de tomber au-dessous de lui-même – ce qui explique que Berth ait pu décrire les *Réflexions sur la violence* comme un « traité d'éthique prolétarienne ». Sorel veut redonner sa place à un homme porté vers la hauteur morale et la noblesse d'âme : « Ce qu'on appelle le but final n'existe que pour notre vie intérieure. [...] Il n'est pas en dehors de nous ; il est dans notre propre cœur<sup>49</sup>. » Il veut former des « générations héroïques » en leur citant en exemple les grandes figures du passé. « Fuyons le sublime à la mode », disait Maurras. Sorel est au contraire hanté par le *sublime*. « Le sublime est mort dans la bourgeoisie, écrit-il, et celle-ci est donc condamnée à ne plus avoir de morale<sup>50</sup>. » Hostile au progrès, Sorel est, comme Proudhon, obsédé par la décadence morale qu'a entraînée la diffusion des valeurs marchandes et bourgeoises. Dans les périodes de décadence, les qualités morales les plus élevées sont moquées et disparaissent. On ne se bat que pour la jouissance et la répartition des biens acquis. C'est le règne de la médiocrité, de l'anonymat de masse. Se pose alors la question du sujet historique qui serait capable de mettre un terme à cette situation, de retrouver le sens de l'héroïque et du « sublime ». On l'a vu, pour Sorel, c'est le prolétariat.

Nombre de socialistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle portent eux aussi une condamnation morale sur l'exploitation des travailleurs par les détenteurs du capital. Mais chez Sorel, cette condamnation revêt une forme particulière. La

domination et l'oppression le scandalisent plus que la pauvreté, dont il perçoit comme Péguy qu'elle peut aller de pair avec la dignité. Sorel aspire à une révolution, non pour instaurer le règne du bonheur confortable pour tous, mais pour en finir avec l'esprit du temps. Sa morale s'ordonne donc, non à une indignation de type vétérotestamentaire, qui n'est pas très éloignée du ressentiment, mais à une admiration pour des vertus dont beaucoup ressortissent à l'éthique de l'honneur dont l'Antiquité était familière : le courage, l'héroïsme, l'énergie, la *virtú*, le désintéressement, la tenue, le sens du sacrifice et de la gratuité, le refus instinctif de la bassesse et de la lâcheté, sans oublier le goût du travail bien fait. Dans les *Réflexions sur la violence*, il se demande d'ailleurs « si toute la hauteur morale des grands penseurs contemporains ne serait pas fondée sur une dégradation du sentiment de l'honneur ». On est ici très loin de l'esprit des Béatitudes : Sorel ne veut pas faire l'apologie de la « faiblesse », mais plutôt rendre forts ceux qui sont humiliés et dépossédés de tout<sup>51</sup>. Quand il écrit que le socialisme est la « doctrine qui permettrait d'échapper à la dégénérescence morale qui affecte la société », on comprend que sa morale, en même temps qu'elle est une protestation contre l'injustice, vise aussi à exalter un type d'homme qu'il craint de voir disparaître. Une fois encore, il n'est en cela pas très éloigné de Péguy.

Édouard Berth a dit de Sorel qu'il fut toute sa vie durant, non seulement un « serviteur désintéressé de la classe ouvrière », mais aussi « un *fidèle*, dans toute l'acception de ce mot, chez qui le *mythe révolutionnaire* tenait vraiment lieu de religion<sup>52</sup> ». Tout en exécrant ce qu'il appelait l'« esprit clérical dans le socialisme<sup>53</sup> », Sorel était en effet un esprit « religieux » au sens où il existait pour lui des « analogies remarquables [...] entre l'activité des ordres religieux et celle des syndicats révolutionnaires<sup>54</sup> ». Il appartenait à une époque où l'on entrait encore en politique comme on entre en religion – et d'autant plus que l'on était sans religion.

Sorel a toujours professé une sorte de pessimisme à la fois stoïque et tragique. Mais ce pessimisme ne l'a jamais amené à désespérer. « Le réveil des idées pessimistes dans certains milieux semble annoncer un réveil de la moralité », écrivait-il déjà dans *Le procès de Socrate*<sup>55</sup>. Au soir de sa vie, son « Plaidoyer pour Lénine », inspiré par la conviction que Moscou était devenue la « Rome du prolétariat », lui inspire ces lignes testamentaires qu'on a souvent citées : « Je ne suis qu'un vieillard dont l'existence est à la merci de minimes accidents. Mais puissé-je, avant de descendre dans la tombe, voir humilier les

orgueilleuses démocraties bourgeoises, aujourd'hui cyniquement triomphantes. »  
Les choses ont-elles tellement changé depuis ?

\* Entretien paru dans la revue *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 32, 2014 (avec une présentation de Jacques Julliard).

1. Frantz FANON, *Les damnés de la Terre*, François Maspéro, Paris, 1961.
2. On sait que Sorel désignait sous l'expression de « Nouvelle École » le courant de pensée, regroupé autour de la revue *Le Mouvement socialiste*, dans lequel il se situait. Cf. notamment Jeremy JENNINGS, *Syndicalism in France. A Study of Ideas*, Macmillan, Basingstoke, 1990 (« Georges Sorel and the Nouvelle Ecole », p. 56-113) ; Marco-Angelo GERVASONI, *Georges Sorel, le syndicalisme et la Nouvelle École entre libéralisme et socialisme*, thèse de doctorat, Université de Paris VIII, Paris, 1995.
3. Première publication : Alain DE BENOIST, « Georges Sorel : une bibliographie », in *Rassegna siciliana di storia e cultura*, VI, 17, décembre 2002, p. 43-98.
4. Cf. en particulier les deux longues préfaces que j'ai rédigées en 2007, l'une pour un volume comprenant le texte intégral des six *Cahiers du Cercle Proudhon* parus en 1912-1913 (Avatar, Paris, 2007, préface p. 11-109), l'autre pour la nouvelle édition des *Méfaits des intellectuels* d'Édouard BERTH (Krisis, Paris, 2007, préface p. 11-147). Une nouvelle version, plus développée encore, de ces deux textes a été reprise sous la forme d'un livre, *Édouard Berth ou le socialisme héroïque* (Pardès, Grez-sur-Loing, 2013).
5. Citons néanmoins Marcel VAN DER LINDEN et Wayne THORPE(ed.), *Revolutionary Syndicalism. An International Perspective*, Scolar Press, Aldershot, 1990.
6. Georges SOREL, *Réflexions sur la violence*, Marcel Rivière et Cie, Paris, 1972, p. 331.
7. Isaiah BERLIN, *À contre-courant. Essais sur l'histoire des idées*, Albin Michel, Paris, 1988, p. 333-334.
8. *Réflexions sur la violence*, op. cit., p. 53.
9. Émile POUGET, *L'action directe*, Le Réveil ouvrier, Nancy, 1910. Rappelons aussi que Sorel est rigoureusement hostile au sabotage (ce en quoi il s'oppose à Guérard et Pouget).

10. *Le Mouvement socialiste*, 1<sup>er</sup>-15 novembre 1905.
11. Julien FREUND, « Une interprétation de Georges Sorel », in *Revue européenne des sciences sociales-Cahiers Vilfredo Pareto*, Genève, XIV, 36, avril 1976, p. 81-94 [texte d'une conférence prononcée le 25 novembre 1975 devant les membres de la Fondation Siemens à Munich].
12. Cf. ses quatre articles sur « La question ouvrière », publiés dans *L'Action française* entre le 30 juillet et le 11 août 1908. Qualifiant de « vieillard sanglant » le général Virvaire, qui fit tirer sur les ouvriers révoltés, il y accuse Clemenceau d'avoir volontairement fait couler le sang pour justifier l'arrestation des principaux dirigeants syndicalistes. Son premier article s'ouvre sur ces mots : « Qu'il fasse beau, qu'il fasse laid, en temps de calme ou les jours de crise, la bourgeoisie ne comprend pas la question ouvrière, et cela, faute de la voir. » « La guerre des classes, ajoute Maurras, naîtra toutes les fois qu'une classe parlera du devoir des autres au lieu d'examiner si elle fait le sien. »
13. Cf. Édouard BERTH, *Guerre des États ou guerre des classes*, Marcel Rivière, Paris, 1924.
14. Cf. Georges VALOIS, *L'homme contre l'argent. Souvenirs de dix ans, 1918-1928*, Librairie Valois, Paris, 1928.
15. Georges SOREL, *Über die Gewalt*, Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1928, trad. Ludwig Oppenheimer, présentation de Gottfried Salomon, postface d'Édouard Berth. Le texte français de la postface a d'abord été publié dans *La Révolution prolétarienne*, 15 mars 1929 et 1<sup>er</sup> avril 1929, puis repris dans Édouard BERTH, *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, Marcel Rivière, Paris, 1932, p. 169-204.
16. Cf. David D. ROBERTS, *The Syndicalist Tradition and Italian Fascism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1979.
17. Georges SOREL, « Pour Lénine », texte d'abord paru en italien dans le *Resto del Carlino* du 23 juillet 1919, puis ajouté en appendice aux *Réflexions sur la violence*.
18. V. DENISSOV, *Les théories de la violence dans la lutte idéologique*, Éditions du Progrès, Moscou, 1980.
19. Georges SOREL, « Préface pour une œuvre nouvelle », in Michel Charzat (éd.), *Georges Sorel*, Cahiers de l'Herne, Paris, 1986, p. 305 et 307.
20. *Ibid.*, p. 307.
21. Georges SOREL, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, 2<sup>e</sup> éd., Marcel Rivière, Paris, 1921, p. 67.
22. Arturo LABRIOLA, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Giard et

Brière, Paris, 1897.

23. Jacques JULLIARD, *Les gauches françaises, 1762-2012*, Flammarion, Paris, 2012, p. 862.

24. Présentation des *Illusions du progrès*, in *La Petite République*, 2 juin 1908.

25. *Ibid.*

26. *Les gauches françaises, 1762-2012*, op. cit., p. 676.

27. « Préface pour une œuvre nouvelle », op. cit., p. 314.

28. *Ibid.*, p. 312-313. On trouve des considérations analogues dans la conclusion des *Insegnamenti sociali della economia contemporanea* publiée le 1<sup>er</sup> juillet 1905 dans *Le Mouvement socialiste*.

29. Édouard BERTH, « Georges Sorel », in *Clarté*, 15 septembre 1922.

30. Sur la notion d'« individu hors-du-monde », cf. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983.

31. « Préface pour une œuvre nouvelle », op. cit., p. 314.

32. *Réflexions sur la violence*, op. cit., p. 110.

33. *Le Mouvement socialiste*, 1<sup>er</sup>-15 novembre 1905, p. 266-280.

34. *Le Mouvement socialiste*, 15 mai 1908, p. 396-397.

35. Frédéric LORDON, entretien dans *La Revue des livres*, décembre 2011.

36. Cf. Michael FREUND, *Georges Sorel, der revolutionäre Konservatismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 1932 ; Julien Freund, « Une interprétation de Georges Sorel », art. cit.

37. Armin MOHLER, *Die Konservativen Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, 3<sup>e</sup> éd., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, vol. 2, p. 29-32.

38. Carl SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1923 [trad. fr. : *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, Paris, 1988]. Cf. aussi « *Die politische Theorie des Mythos* », in Carl SCHMITT, *Positionen und Begriffe*, Hanseatische verlagsanstalt, Hamburg, 1940, p. 9-18.

39. Cf. aussi Michael BUCKMILLER, « Georges Sorel et le “conservatisme révolutionnaire” en Allemagne », in *Cahiers Georges Sorel*, 3, 1985, p. 54-57.

40. Georges SOREL, « Les grèves », in *La Science sociale*, novembre 1900, p. 436.

41. Édouard BERTH, « La bourgeoisie capitaliste », in *Cahiers du Cercle Proudhon*, 1<sup>ère</sup> série, 5-6, 1913.

42. Georges SOREL, « La crise du socialisme », in *Revue politique et*

parlementaire, décembre 1898.

43. *La Bataille syndicaliste*, 1912.

44. *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, op. cit., p. 269.

45. *Le procès de Socrate. Examen critique des thèses socratiques*, Félix Alcan, Paris, 1889, p. 210-211.

46. Arturo LABRIOLA, « Syndicalisme et socialisme », in *Le Mouvement socialiste*, 15 octobre 1906.

47. Georges SOREL, *Contribution à l'étude profane de la Bible*, Auguste Ghio, Paris, 1889, préface.

48. « Le pragmatisme », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1907, p. 103.

49. « L'éthique du socialisme », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1899, p. 297.

50. *Réflexions sur la violence*, op. cit., p. 301.

51. C'est à cette conception de la force qu'adhère Émile Pouget quand il écrit : « La force est à l'origine de tout mouvement, de toute action et, nécessairement, elle en est le couronnement. La vie est l'épanouissement de la force et, hors de la force, il n'y a que néant. [...] L'idée, la pensée, tant belle soit-elle, n'est que bulle de savon si elle ne s'étaye pas sur la force, si elle n'est pas fécondée par elle » (*L'action directe*, op. cit.).

52. « Georges Sorel », art. cit.

53. Lettre à Hubert Lagardelle, 8 janvier 1906.

54. « Préface pour une œuvre nouvelle », op. cit., p. 314.

55. Op. cit., p. 219.

# CHARLES PÉGUY (1873-1914)

## Mystique et politique

*Pensez-vous comme Charles Péguy que la chute de la mystique dans la politique est une des caractéristiques de la modernité ?*

Quand il écrit, dans *Notre jeunesse*, que « tout commence en mystique et finit en politique », et que « l'essentiel est que, dans chaque ordre, dans chaque système, la mystique ne soit pas dévorée par la politique à laquelle elle a donné naissance », je n'ai pas le moindre mal à le suivre. Mais il ne faut pas se méprendre sur ce terme de « mystique », que Péguy ne prend pas dans l'acception religieuse ou théologique habituelle : la mystique n'est pas pour lui un état psychique de communion avec la divinité. Il n'emploie pas non plus ce mot péjorativement, à la façon d'un Louis Rougier dénonçant la « mystique démocratique » ou les « mystiques politiques contemporaines ». Il ne fait pas allusion, enfin, à ce vaste mouvement de sécularisation qui, à l'aube du monde moderne, a vu d'anciennes thématiques religieuses se transposer en idéologies profanes (les « vérités chrétiennes devenues folles », dont parlait Chesterton).

Par « mystique », Péguy désigne avant tout une exigence. Exigence d'intégrité intérieure, de sens de la gratuité, d'esprit de sacrifice, de refus de toute compromission. La mystique, c'est savoir « penser contre son pain », c'est-à-dire faire passer le bien commun avant l'intérêt personnel. C'est rester fidèle aux principes qu'on s'est donné. La mystique, pour un peuple, c'est la fidélité à sa tradition. Cela va donc bien au-delà de l'idéal, car l'idéal oublie trop souvent que le spirituel est éminemment réel. La dégradation de la mystique en politique, c'est la dégradation des justes principes en politique partisane et opportuniste. Critique classique, au fond, et qui risque bien sûr de verser dans l'idéalisme : la meilleure façon de garder les mains propres est de n'avoir pas de mains ! On retrouve ici l'opposition faite par Max Weber entre l'éthique de responsabilité et l'éthique de conviction.

Mais ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que lorsque Péguy écrit cela, en 1910, c'est pour faire retour sur les suites de l'affaire Dreyfus, qui fut non seulement l'événement déclencheur de son engagement, mais le véritable pivot de sa courte vie. Lorsqu'il dénonce la « banqueroute frauduleuse de l'affaire Dreyfus dans la fourberie politicienne », ce qu'il reproche à ses anciens amis dreyfusards, c'est

d'avoir trahi la « mystique » qui avait motivé leur engagement en exploitant de façon politicienne leur victoire. « La mystique républicaine, dit-il, c'est quand on mourait pour la République ; la politique républicaine, c'est à présent qu'on en vit. » « La fidélité, la constance dans l'action ne consiste pas à suivre dans la voie de l'injustice les anciens justes quand ils deviennent injustes », écrivait-il le 15 mars 1904. Belle maxime dont on aurait de nos jours plus d'une occasion de faire usage.

Ce qui pose problème, ce n'est donc pas tant la « mystique » que l'usage globalement péjoratif que Péguy semble faire du mot « politique », comme si la mise en œuvre politique d'un projet fondé sur des principes ne pouvait qu'entraîner sa dénaturation, comme si la politique ne pouvait se substituer à la mystique sans détruire les valeurs qui la fondent, comme si la politique elle-même était inévitablement synonyme de carriérisme, d'affairisme et de corruption. Excès de pessimisme ? Péguy ne méconnaît pourtant pas les nécessités du gouvernement, pas plus d'ailleurs qu'il ne conteste le principe de l'élection. On sent qu'il en tient pour une politique capable de conserver l'élan initial qui la porte, car il n'est pas étranger au réalisme politique. Au moins a-t-il le mérite de rappeler que vouloir mettre en œuvre une telle politique revient à s'engager dans une voie étroite.

*Vous considérez qu'il faut faire remonter la crise de la modernité au christianisme en passant par les Lumières. Quel regard jetez-vous sur le catholicisme de Péguy ?*

Il me touche au plus profond, comme me touchent toutes les manifestations de la foi ou de la religiosité populaire. Ce que j'ai pu écrire de l'implication du christianisme dans l'avènement de la modernité, par le détour de la sécularisation, appartient à un autre registre. En même temps, je ne perds pas de vue ce que le catholicisme de Péguy a de singulier. Lorsqu'il se convertit en 1908, après la parution du *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, il n'en devient pas pour autant pratiquant. Fidèle à sa méthode, il va jusqu'à décrire sa foi comme un « approfondissement » de son athéisme. Georges Sorel ne croira d'ailleurs jamais à sa conversion ! Le pèlerin de Chartres ne rejoint pas non plus l'Église dans ses orientations politiques. Il reste partisan de la séparation de l'Église et de l'État, tout en condamnant les excès du combisme, qu'il interprète comme un cléricisme dirigé contre les croyants. On pourrait en dire autant du laïcisme. Ce qu'il dit de la dégradation de la « mystique » n'épargne pas non plus l'Église, qu'il estime désertée par l'esprit de charité, gagnée par le « modernisme du cœur », transformée en « gendarmerie sacrée », comme le

disait Berth. « La chrétienté n'est plus peuple », écrit-il dans *Notre jeunesse*, elle « n'est plus socialement qu'une religion de bourgeois, une religion de riches, une espèce de religion supérieure pour classes supérieures de la société ». Il aurait sans doute apprécié le pape François !

*Dans « Mémoire vive », votre livre de mémoires, vous expliquez qu'après Rousseau et Marx, Péguy fait partie (avec Sorel, Proudhon...) de ceux qui ont été décisifs dans votre conversion à l'antilibéralisme. Pouvez-vous nous dire en quoi ?*

Ce n'est pas tout à fait ce que j'explique dans *Mémoire vive*, car ma critique du libéralisme est très antérieure à ma découverte de Péguy. En fait, ce que j'ai aimé d'emblée chez Péguy, c'est son côté « mécontemporain », pour reprendre l'expression d'Alain Finkielkraut, et le fait que chez lui la critique du monde moderne, la critique de la bourgeoisie, la critique de l'argent, ne fassent qu'un. Je pense que c'est par là qu'il se révèle plus actuel que jamais. J'aime sa façon de parler du passé : « On vivait alors. On avait des enfants. Ils n'avaient aucunement cette impression que nous avons d'être au bain. Ils n'avaient pas comme nous cette impression d'un étranglement économique, d'un collier de fer qui tient à la gorge et qui se serre tous les jours d'un cran » (*L'argent*). On sait que pour lui, le monde moderne, c'est la « panmuflerie sans limites ». C'est « le monde qui fait le malin, le monde des intelligents, des avancés, de ceux qui savent, de ceux à qui on n'en remontre pas [...] C'est-à-dire : le monde de ceux qui ne croient à rien, même pas à l'athéisme, qui ne se dévouent, qui ne se sacrifient à rien. Exactement : le monde de ceux qui n'ont pas de mystique ».

Mais ce que j'apprécie plus encore, c'est que cette critique radicale du monde moderne n'a rien d'un restorationnisme, qu'elle s'appuie au contraire sur l'idée d'une continuité profonde entre le passé et le présent. Quand Péguy fait l'éloge du passé, ce n'est jamais pour regretter les hiérarchies d'Ancien Régime, contrairement à Maurras, mais pour faire l'éloge des vertus intemporelles des artisans, des travailleurs et des terriens. La monarchie, d'ailleurs, lui paraît avoir été parfois plus républicaine que la République : « La République une et indivisible, c'est notre royaume de France », dit-il en 1913. C'est pour cela qu'il dit aussi que c'est à travers le peuple que la France peut se réconcilier avec elle-même. Lorsque Péguy regarde vers le passé, c'est pour en appeler à une continuité – et pour faire le constat de cette continuité. Quand il fait allusion à ce « noyau incandescent » des traditions qui peut être toujours actualisé, on voit bien que l'histoire ne se conçoit pour lui que comme

résurrection vivante du passé. Ce thème de la continuité est l'un de ceux qui reviennent le plus souvent sous sa plume.

Et puis, il y a l'homme, et il y a le style, et il y a la langue. Hans Urs von Balthazar a qualifié Péguy de « prophète de la fidélité », ce qui me paraît très juste. La fidélité va de pair avec la continuité, tout comme la loyauté et ce qu'il appelle la « pureté », c'est-à-dire le sens de la justice morale. Péguy est un homme qui n'a jamais lâché prise.

J'aime enfin son itinéraire transversal. C'est auprès de ceux qui ont assumé au cours de leur vie des positions contradictoires, voire opposées, sous réserve bien entendu que l'opportunisme n'ait jamais joué le moindre rôle dans cette évolution, que l'on a toujours le plus à apprendre. Il est également habituel, concernant bien des auteurs, d'opposer leur œuvre de jeunesse et leur œuvre de maturité. Péguy n'échappe pas à la règle : il y aurait un « premier » Péguy, socialiste et dreyfusard, anticlérical et homme de gauche, et un « second » Péguy, devenu patriote et catholique. Pour user du langage de la vulgate, Péguy serait passé « de gauche à droite », tout comme Georges Valois est passé « de droite à gauche ». Mais ces deux Péguy n'en font évidemment qu'un. Il l'a dit lui-même dans *Notre jeunesse* : « On peut publier mes œuvres complètes, il n'y a pas un mot que j'y changerais. »

C'est le même homme qui a fait ce parcours, qui l'a conduit à assumer successivement ou simultanément des positions que d'autres ont soutenues séparément, même s'il ne cherche jamais à en faire la synthèse, parce qu'il répugne à la dialectique et qu'en outre il déteste la corruption ou le mélange des ordres. Quand il déclarera s'être converti, par exemple, il dira que c'est en tant que dreyfusard qu'il a redécouvert la foi catholique car, s'il s'est engagé en faveur de Dreyfus, c'est d'abord parce qu'il avait au cœur la vertu de charité (« notre dreyfusisme était une religion »). Il récuse d'ailleurs l'idée que la laïcité puisse être enfermée dans l'opposition du temporel et du spirituel. Mais à l'inverse, il nie la frontière qui séparerait la transcendance et l'immanence : « Car le surnaturel est lui-même charnel *Et l'arbre de la grâce est raciné profond* Et plonge dans le sol et cherche jusqu'au fond » (*Ève*, 1913). Péguy n'a jamais appartenu ni à la Ligue des droits de l'homme ni à la Ligue des Patriotes. C'est justement ce qui rend son parcours passionnant, parce qu'il nous fait comprendre le caractère artificiel du clivage droite-gauche.

*Vous revendiquez, si je ne m'abuse, le statut d'intellectuel. Comprenez-vous la critique que formule Péguy dans « De la situation faite au parti intellectuel » ?*

Je la comprends très bien. Mais permettez-moi d'ajouter qu'on peut très bien dénoncer le « parti intellectuel » tout en étant soi-même un intellectuel ! Édouard Berth, auteur des *Méfais des intellectuels* (1914), ouvrage que j'ai réédité il y a quelques années, était un pur intellectuel. Je n'ai pas l'impression que le cas de Péguy soit très différent. Le regretté Jean Bastaire, qui fut l'un des meilleurs connaisseurs de l'auteur de *L'argent*, l'a même dit tout crûment : « S'il y a un homme qui est un intellectuel, un grand intellectuel, c'est bien Péguy. »

La critique des intellectuels n'est pas une chose rare. On la retrouve dans les milieux les plus divers, inspirée tantôt par le « bon sens », tantôt par le goût du réalisme politique. Dans la plupart des cas, elle se ramène à opposer le « concret » à l'« abstrait ». Mais cette opposition peut s'entendre de différentes façons. Marx opposait le « travail vivant », exploité par la logique du capital, au « travail abstrait » dicté par la spéculation capitaliste. Maurras s'en prenait aux « nuées » idéologiques, à la façon de Taine. Ludwig Klages opposait, face à l'Esprit, les prérogatives de l'Âme. Sorel, de son côté, s'en prenait aux « histrions » toujours portés à oublier le réel. Il y a de tout cela chez Péguy, mais il y a aussi autre chose, à commencer par la conviction que l'intelligence ne peut se couper du tissu de l'histoire et de la réalité. Chez Péguy, la dénonciation du « parti intellectuel » ne se double pas d'une dépréciation de l'intelligence. Ce n'est pas non plus une critique de type « populiste » ni une critique qui relèverait de l'irrationalisme, du mysticisme ou de l'intuitionnisme bergsonien. C'est une critique qu'il faut replacer dans son contexte.

Péguy reproche certes aux intellectuels leur goût des abstractions pures, des grands mots qui ne renvoient à rien – même s'il ne dédaigne pas d'en user lui-même. En bon libertaire, il leur reproche aussi leur carriérisme et leur autoritarisme, leur façon de se lier au pouvoir (l'« utilisation de l'intelligence par la force ») et de vouloir faire de leur idéologie particulière une pensée obligatoire. Il leur reproche de se croire en position de surplomb. Péguy, lui, tient la réalité pour inenglobable et se veut un défenseur de la pluralité. « Je n'éprouve aucun besoin d'unifier le monde », écrit-il en 1901. « Je ne suis nullement l'intellectuel qui descend et condescend au peuple. Je suis peuple », dit-il aussi. C'est bien pourquoi il vise avant tout les professeurs de la Sorbonne, les intellectuels de la chaire (*ex cathedra*) qui dominent l'enseignement supérieur, et aussi le positivisme scientiste, l'école sociologique de Durkheim, les historiens à la Lavisser, les amis de Lucien Herr et de Ferdinand Buisson, toutes « autorités » auxquelles il oppose volontiers les instituteurs, ces prolétaires de la culture.

Nous ne sommes évidemment plus à l'époque où les grands intellectuels pouvaient affirmer leur autorité morale en prétendant s'exprimer au nom des « sans voix ». En 1976, Michel Foucault a bien montré, dans un texte intitulé « La fonction politique de l'intellectuel », comment l'« intellectuel universel » à la Jean-Paul Sartre a aujourd'hui cédé la place à l'expert ou au spécialiste universitaire, dont les avis ne s'apprécient plus qu'en critères d'utilité et de rendement. Ce déclin de l'intellectuel, corrélatif de celui de l'Université, n'a cessé de s'accroître. Aujourd'hui, il n'y a plus de position de surplomb. Mais ce n'est pas pour autant que l'intellectuel ne sert plus à rien. Je reste convaincu qu'il lui revient toujours le rôle de comprendre et de faire comprendre le moment historique dans lequel nous vivons.

*Ce texte semble par ailleurs être une réponse à « L'avenir de l'intelligence » de Charles Maurras...*

Péguy n'a jamais été proche de Maurras. Sa pensée présente en revanche quelques points communs avec celle du jeune Barrès, le collaborateur de *La Cocarde*, même si elle récuse par ailleurs son déterminisme (le peuple, chez lui, n'a rien à voir avec l'ethnie). Cela dit, je ne suis pas sûr que ses attaques contre le parti intellectuel visent au premier chef le théoricien de l'Action française. Il me semble au contraire que, dans *L'avenir de l'intelligence*, dont le texte a paru pour la première fois dans la revue *Minerva* en 1902, Maurras développait certaines idées que Péguy aurait pu approuver, au moins dans leurs grandes lignes, puisque l'ouvrage se veut avant tout le récit du processus qui, à partir de l'époque des Lumières, a abouti à la prise du pouvoir généralisée par les forces de l'argent et à l'asservissement progressif des écrivains français qui en a résulté. Maurras, au passage, ne se prive pas de s'en prendre lui-même aux intellectuels ! Tout au plus peut-on dire que Péguy ne souscrivait évidemment pas au royalisme contre-révolutionnaire qui imprègne ces pages ni à l'idée naïve, et manifestement fautive quand on sait le rôle que la bourgeoisie marchande a joué sous la monarchie, que le pouvoir de l'argent ne s'exerçait pas avant la Révolution.

*Péguy et Rolland incarnent deux figures antagonistes de l'écrivain. Le premier a embrassé son destin pour mourir la veille de la bataille de la Marne, le second a préféré rester « au-dessus de la mêlée ». Qu'est-ce que cela vous inspire ?*

Je trouve la position de Romain Rolland parfaitement respectable. En

affirmant se situer « au-dessus de la mêlée », Rolland ne prétendait nullement se réfugier dans une sorte de neutralité intellectuelle. Dans sa série de textes publiés à partir de septembre 1914 dans le *Journal de Genève* (série dont il faut rappeler qu'elle devait à l'origine s'appeler « Au-dessus de la haine »), il eut au moins le mérite, alors que la folie guerrière déferlait sur toute l'Europe, de condamner cette unanimité et de prévoir que la Grande Guerre se solderait par une affreuse boucherie (« quelle que soit l'issue, l'Europe sera mutilée »). Avant de s'engager dans une voie toute différente, il fut d'ailleurs quelque temps lié lui-même à Péguy – à l'époque où il enseignait l'histoire de l'art à l'École Normale –, et Péguy a publié plusieurs de ses livres (*Les loups, Le triomphe de la raison*).

*Pensez-vous que la critique du socialisme que formule Péguy, socialisme antipatriotique, anticatholique et antimilitariste incarné par Gustave Hervé et Émile Combes, est encore valide aujourd'hui ?*

On sait que les premiers écrits de Péguy (*De la cité socialiste*, 1897) portent la marque d'un socialisme utopique à la Fourier. Sa « cité harmonieuse » n'est pas loin du phalanstère ! C'est également à cette époque qu'il écrit que l'on ne peut « se dire socialiste sans s'efforcer de vivre dans un état de pureté morale parfait ». Il s'est ensuite un peu défait de cet idéalisme, mais il a continué de s'inscrire dans la filiation de Proudhon, voire de Pierre Leroux. Il a aussi été très proche de Sorel et de Berth, et l'on retrouve sous sa plume des traits d'inspiration blanquiste qu'il combine sans mal avec ses tendances libertaires. Formé à l'École Normale supérieure à une époque où Lucien Herr en était le bibliothécaire, il connaît très bien les idées socialistes de son temps, y compris celles de Marx. Il récuse le socialisme d'État et ne souscrit pas à l'idée de lutte des classes, qui relève selon lui du ressentiment, mais il n'en trace pas moins une frontière très nette entre le monde aliéné des travailleurs et celui de la bourgeoisie capitaliste qui l'asservit. Rien ne serait donc plus erroné que de lui attribuer, même dans la seconde partie de sa vie, une hostilité de principe au socialisme.

Pour comprendre sa critique du socialisme, il faut se souvenir de ce qu'était le mouvement socialiste au tournant du siècle et de ce qu'on appelait alors de ce nom. Cette critique se relie directement à ce qu'il dit de la façon dont la mystique s'est dégradée en politique. C'est d'abord une critique de l'embourgeoisement du socialisme, tout à fait comparable à celle que développent à la même époque Georges Sorel et *Le Mouvement socialiste*, la revue de Hubert Lagardelle. Comme Sorel, Péguy voit avec tristesse le

socialisme s'acheminer vers le parlementarisme, et donc vers le réformisme. En 1905, la création du parti socialiste-Section française de l'internationale ouvrière (SFIO), qui rassemble les anciens blanquistes et les allemanistes, équivaudra pour lui à brader à la fois les acquis du mouvement ouvrier et l'idéal du républicanisme au profit de la démocratie parlementaire, à ses yeux synonyme de « pourriture politicienne ».

Péguy avait aimé le premier Jaurès, socialiste, patriote et épris de justice morale, rallié à la cause de Dreyfus en août 1898 (après l'avoir d'abord cru coupable). Il exècre le Jaurès devenu réformiste, qu'il dit être « mû par les plus bas intérêts électoraux ». De façon excessive, il va jusqu'à voir en lui le « traître » par excellence. Il lui en veut d'avoir tendu la main à ceux des socialistes (Jules Guesde, Édouard Vaillant, Paul Lafargue) qui, lors de l'affaire Dreyfus, avaient estimé qu'ils n'avaient pas à prendre position dans cette « affaire bourgeoise ». Il lui reproche surtout de s'être même acoquiné avec Gustave Hervé, l'antimilitariste opposé à toute forme de patriotisme, dont l'attitude pouvait laisser croire que, comme le prétendaient les adversaires de Dreyfus, la cause dreyfusarde était celle de l'« anti-France ». (L'ironie de l'histoire étant que Gustave Hervé, rallié en 1914 à l'Union sacrée, se ralliera alors au camp des super-patriotes !) Pour Péguy, le socialisme est au contraire profondément patriote. Il n'a rien à voir avec l'antimilitarisme, le matérialisme ou l'idéologie du progrès.

En reprenant l'analyse de Jean-Claude Michéa, on pourrait dire que Péguy déplore la façon dont le socialisme, au moment de l'affaire Dreyfus, s'est rallié aux idées libérales et « progressistes » au lieu de s'en tenir à la défense du peuple. Une telle critique n'est pas sans évoquer des auteurs comme George Orwell, avec son insistance sur la « *common decency* », et Christopher Lasch. C'est en effet une critique du socialisme portée au nom de socialisme. Car Péguy n'a jamais cessé de penser que la misère économique (qu'il ne confond pas avec la pauvreté) est un « instrument de servitude sans défaut », ainsi qu'il l'écrivait déjà dans *De Jean Coste* (1902) : « Nous n'avons pas la présomption d'imaginer, de fabriquer, d'inventer une humanité nouvelle [...] Nous voulons libérer l'humanité des servitudes économiques. »

*Dans quelle mesure pouvons-nous dire que Bernanos est un héritier de Péguy ? Il semble d'ailleurs que Péguy ait fait évoluer Bernanos sur un certain nombre de positions...*

La lecture de Péguy a peut-être aidé Bernanos à prendre ses distances vis-à-

vis de l'Action française, et aussi de Drumont. Mais ce qui saute aux yeux, c'est leur commune inspiration. Comme Péguy, Bernanos voit dans la société moderne une grande corruptrice, où la politique représente l'incarnation même de la dégradation des mœurs. Lui aussi considère que le monde moderne « est universellement prostitutionnel parce qu'il est universellement interchangeable », comme le disait Péguy dans la *Note conjointe sur M. Descartes*, claire allusion au flux perpétuel de cet équivalent universel qu'est l'argent. Dans le monde moderne, « tout advient sur le mode de la disponibilité » (Alain Finkielkraut), parce que tout devient calculable, tout relève du seul ordre de la quantité. Face à cela, Bernanos et Péguy savent tout deux se montrer pamphlétaires. Mais ce que l'un dit avec les mots du poète et du philosophe, l'autre le dit avec ceux du romancier. En outre, chez l'auteur de *Sous le soleil de Satan* et de *La France contre les robots*, cette critique s'inscrit dans une réflexion beaucoup plus large, presque obsessionnelle, sur la présence du mal dans le monde. Quand on analyse cette réflexion, on constate que le catholicisme de Bernanos n'est pas moins hétérodoxe que celui de Péguy, car il pose la question du mal d'une façon plus chrétienne qu'il n'y répond.

Mais au-delà de Bernanos, il faudrait encore évoquer l'influence que Péguy a exercée sur toute la génération des « non-conformistes des années 1930 », à commencer bien sûr par Alexandre Marc, Robert Aron et Emmanuel Mounier. En 1943, Bernanos disait de Péguy : « Son heure sonnera. » Elle a largement sonné depuis.

*Comment expliquez-vous le fait que Péguy ait été récupéré à la fois par la Révolution nationale et par la Résistance ?*

Je n'y vois rien d'étonnant. Il y a chez Péguy suffisamment de facettes, et aussi d'« ambiguïtés », pour que tout le monde ou presque puisse se réclamer de lui. C'est en outre le lot commun de tous ceux qui ont assumé une position transversale que d'avoir eu des postérités opposées. En refusant de parler au nom d'un parti, Péguy s'est mis en position d'être « récupéré », à plus ou moins bon escient, dans des mouvances tout à fait différentes. Les récupérateurs de Vichy se sont d'ailleurs paradoxalement vus confortés dans leur position lorsque Bernard-Henri Lévy, s'abritant de façon assez ignominieuse derrière Julien Benda, est allé jusqu'à faire de l'ancien dreyfusard un précurseur du « national-socialisme à la française » ! Aujourd'hui encore, ce qui est frappant, c'est l'incroyable diversité d'orientation des péguystes, de Jacques Julliard à Jean Bastaire, de François Bayrou à Edwy Plenel, de Chantal Delsol à Roger Dadoun,

d'Alain Finkielkraut à Jacques Viard. Les seuls assurément qui ne sauraient se réclamer de lui sont les bourgeois orléanistes. Rappelons-nous ce que disait Péguy : « Tout ce dont nous souffrons est au fond un orléanisme : orléanisme de la religion, orléanisme de la république. » Un avertissement qui vaut toujours aujourd'hui.

\* Entretien paru le 3 juillet 2014 sur le site internet <Philitt>.

# Table des matières

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS

JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778)

Un révolutionnaire conservateur

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE (1749-1832)

Le pari faustien

LES ROMANTIQUES ALLEMANDS

L'âme des peuples

KARL MARX (1818-1883)

Le fétichisme de la marchandise

GUSTAVE LE BON (1841-1931)

La psychologie des peuples

SIGMUND FREUD (1856-1939)

La découverte de l'inconscient

CARL GUSTAV JUNG (1875-1961)

Le monde des archétypes

CARL SCHMITT (1888-1985)

La dialectique de l'ami et de l'ennemi

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)

Nihilisme et métaphysique de la subjectivité

EMMANUEL BERL (1892-1976)

Un homme de gauche de droite

HENRY DE MONTHERLANT(1895-1972)

L'alternance et la hauteur

ERNST JÜNGER (1895-1998)

L'Anarque face au règne des Titans

LEO STRAUSS (1899-1973)

Athènes et Jérusalem

BERTRAND DE JOUVENEL (1903-1987)

Un « passeur » transversal

KONRAD LORENZ (1903-1989)

L'homme est par nature un être de culture

ARTHUR KOESTLER (1905-1983)

Contre le réductionnisme

HANNAH ARENDT (1906-1975)

La déréliction existentielle de l'homme moderne

DENIS DE ROUGEMONT (1906-1985)

Le fédéralisme intégral

RAYMOND ABELLIO (1907-1986)

Un « homme du souterrain »

JULES MONNEROT (1909-1995)

Les totalitarismes comme religions séculières

JACQUELINE DE ROMILLY (1913-2010)

L'héritage grec

MICHEL VILLEY (1914-1988)

La généalogie du droit

JULIEN FREUND (1921-1993)

L'essence du politique

JEAN CAU (1925-1993)

Une conception solaire de la vie

JEAN BAUDRILLARD (1929-2007)

La disparition du réel

JEAN-CLAUDE MICHÉA (né en 1950)

De l'utilité du regard en arrière

### ***TROIS ENTRETIENS***

FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900)

La pensée de l'Éternel Retour

GEORGES SOREL (1847-1922)

Le syndicalisme révolutionnaire

CHARLES PÉGUY (1873-1914)

Mystique et politique

Achevé d'imprimer par SOREGAPH,  
en février 2017  
N° d'imprimeur :

Dépôt légal : avril 2017

*Imprimé en France*