

MA FRANCE



Peter Sloterdijk

# MA FRANCE

Traduit de l'allemand par Olivier Mannoni\*

Libella  

---

Maren Sell

Pour le détail des © de chacun des textes,  
voir crédits p. 249-252.

La préface a été écrite en français  
par Peter Sloterdijk.

\*Le texte « Élégie marxiste » a été traduit  
par Hans Hildenbrand.

Titre original : *Mein Frankreich*

© Suhrkamp Verlag Berlin, 2013

*All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin*

Pour la traduction française :

© Libella, Paris, 2015.

ISBN : 978-2-283-02813-1

## PRÉFACE

Ce titre, « *Ma France* », n'est pas de moi. C'est mon lecteur aux éditions Suhrkamp, M. Fellingner, qui me l'a imposé un jour. Il ne m'avait rien dit et ne m'avait pas consulté. Tout s'est passé comme s'il s'était, un instant, glissé dans ma peau et était devenu l'écrivain. Or en le voyant se substituer ainsi à moi, c'est-à-dire à l'auteur, j'ai été pris d'une étrange et belle pensée. Non seulement cet autre, qui connaît mon écriture mieux que quiconque, s'est étrangement immiscé en mon nom et à ma place, mais aussi son beau geste m'aura révélé ce que pourrait vouloir dire « *aimer* ». Oui, *aimer*. C'est le mot juste. On en dira un peu plus sur ce mot, qui m'est venu lors de cette étrange et belle expérience de substitution, à la fin de cette courte préface pour l'édition française de cet ouvrage. Mais disons ceci dès à présent : une fois cette expérience faite, j'ai commencé à *aimer* ce titre. Je me suis d'abord mis à aimer ce pronom possessif – donné par un autre – accolé au nom propre « France ». Je me disais qu'il ne pouvait en être autrement : ce pronom possessif devait appartenir à un autre que moi pour que je puisse l'endosser. Il se devait d'être dicté par un autre substitué à moi afin que je puisse me l'approprier. Car la France ne saurait être, pour moi en tout cas, une simple entité étrangère. Depuis plus d'un demi-siècle, la France est, en quelque sorte, *ma* compagne. Une drôle de compagne certes, mais elle aura toujours été pour moi comme cette fiancée tant aimée, tant désirée, tant admirée que l'on n'a pourtant jamais pu épouser. Il était donc presque obligatoire que ce soit un autre que moi qui me signifie à la fois mon appartenance à la France et mon appropriation

de la France. J'ai commencé ainsi à aimer me répéter ce titre et la possession qu'il implique comme s'il fallait aussi que je puisse arriver à m'en convaincre. Tel un jeune amant. Et chaque fois que je me répétais à moi-même ce titre, j'éprouvais intimement ce qu'il me permettait de comprendre : lorsque je pense à *la* France, je me dis toujours secrètement, silencieusement, subrepticement, *ma* France.

Je compris ce que je savais depuis longtemps : entre la France et moi se joue une alliance profonde et quasi-inexplicable. Mais celle-ci ne s'est jamais conclue par un lien matrimonial. Je ne suis pas un ressortissant de la République française et n'ai jamais voulu demander une naturalisation. Mais – et telle est peut-être la pointe sublime de cet amour : j'aime depuis un autre lieu que celui de la simple identité nationale. J'aime depuis ce lieu ambigu, si profondément proche et néanmoins lointain. Ce lieu à la fois étranger et familier, au dehors et en dedans. Or ce lieu d'aimance, c'est à la fois celui où je peux me permettre toutes les questions, toutes les interrogations, énoncer toutes les perplexités, inquiétudes, désapprobations en sachant, au plus profond de moi-même, que toutes ces affirmations ne proviennent que d'une tendresse fidèle, d'une intimité quasi-inavouable, d'une proximité amoureuse indéfinissable. C'est pourquoi, si je ne cesse de me poser d'innombrables questions sur ce que vit la France d'aujourd'hui, comme sur son histoire ou son avenir, en réfléchissant aux multiples métamorphoses à l'œuvre dans ce grand pays, je ne cesse aussi, et en même temps, de me dire qu'il y va de *ma* vie, de *mon* histoire et de *mon* avenir.

Tout récemment, par exemple, je me suis demandé s'il n'existait pas, en Europe, une géopolitique de la conscience malheureuse. Or il m'a semblé, à ce moment-là, que la France occupait une place toute particulière dans cette cartographie européenne du malheur de la conscience. Je me suis alors souvenu de cette phrase de Tolstoï où l'écrivain russe souligne en quoi toutes les nations heureuses se ressemblent, tandis que chaque nation malheureuse l'est à sa façon propre. Chaque nation malheureuse vit son malheur singulièrement. Tout se passe donc comme s'il n'y avait jamais deux nations malheureuses qui se ressemblent. Car le malheur ne se partage pas et chaque être malheureux, personne ou nation, vit toujours un malheur

exclusif qu'il tient jalousement pour unique et uniquement sien. Cette réflexion de Tolstoï ne me quittait pas. Pas plus que l'idée que la France, plus que toute autre nation, répondait de manière exemplaire à cette caractérisation. *Mais pourquoi ?*

Une anecdote. J'avais, il y a une dizaine d'année, prononcé une conférence lors d'un colloque franco-allemand à Fribourg. J'avais, lors de cette conférence, osé une réponse à cette question. J'affirmais qu'en France, on observe une implosion mentale et spirituelle. Or celle-ci ne date pas d'hier. Cette crise remonte en effet à au moins un quart de siècle. Elle s'aggrave et s'accroît depuis le début des années 1990. Elle a commencé au moment où la conscience française n'a pas pu ou su résister au grand courant d'air de la modernisation et aux phénomènes que l'on désigne, fort mal d'ailleurs, par les termes de « libéralisme » ou de « néolibéralisme ». En réalité, c'est là qu'aurait commencé l'implosion mentale et spirituelle, c'est-à-dire dans cette désignation imprécise et malheureuse. Il est en effet très étonnant qu'en France, on désigne la modernisation par les expressions de « libéralisme » ou de « néolibéralisme ». À bien y regarder, ces termes sont profondément paradoxaux si l'on veut décrire ce qui se déploie dans le développement de notre contemporanéité européenne, voire mondiale. Il suffit de retracer, même sommairement, leurs généalogies pour s'en apercevoir. D'où viennent-ils, les termes de « libéralisme » et de « néo-libéralisme » ? Et comment se sont-ils immiscés dans nos discours et nos analyses socio-historico-politiques ?

Ils sont issus de l'école de Fribourg. Ceux que l'on nommait les « libéraux » et, par conséquent, ce que l'on appelait l'« ordre libéral », provenaient d'une école de pensée socio-économique fribourgeoise. Celle-ci préconisait la *réglementation* de l'économie par l'État. Il s'agissait ainsi de prescrire la liberté dans le cadre de la loi et des normes juridiques de l'État. Or curieusement, et par une sorte de « ruse de la raison » historique, la signification originale de ces termes s'est renversée, ils se sont mis à désigner tout le contraire de ce qu'ils devaient exprimer. Dès lors, toute la terminologie convoquée pour décrire le mouvement de la modernisation est malheureusement faussée. Et elle l'est surtout en France où le mot « libéral », ou « néolibéral », est devenu un mot grossier, voire une insulte.

C'est là une tragédie sémantique majeure. Car comment vivre dans un pays moderne où la seule référence à l'esprit libéral est devenue grossière, voire insultante ?

Mon diagnostic de l'époque était le suivant : après une guerre, toute civilisation se doit de s'engager dans une révision fondamentale de sa grammaire et de sa langue, de ses valeurs et de son histoire. C'est ce qui s'est produit en Allemagne après 1945 et donc au moment de la fondation de la République fédérale en 1949. En effet, l'Allemagne s'est remise à repenser de fond en comble ses valeurs traditionnelles. Après de longues années d'autoréflexion et de travail sur soi-même, l'Allemagne est ainsi devenue un pays pacifié. Les Allemands se sont mis à réapprendre la valeur de la valeur et se sont engagés corps et âme dans le langage de la repentance. Cet engagement aura permis un processus important dans la reconstruction de l'Allemagne, un processus semblable à ce que les religieux appellent une « métanoïa ». Après ce qui a décimé leur pays, les Allemands se sont livrés à une conversion profonde de leur situation existentielle.

En revanche, j'ai toujours eu l'impression qu'en France les choses se sont passées autrement. On a créé deux sortes de mythologies. C'est-à-dire aussi deux types de fausses consciences. D'un côté, on s'est imaginé que les Français avaient gagné la guerre aux côtés du général de Gaulle en adhérant à la Résistance. Or cette vision n'était possible qu'en inventant un phénomène fantastique et fantasque d'une *résistance après coup*. Et de l'autre, on s'imaginait aussi avoir gagné la guerre, mais aux côtés du camarade Staline, en adhérant symboliquement à l'Armée rouge. Or cette imagination-là se construisait bien loin des champs de bataille. Elle se façonnait plutôt dans les propriétés douillettes d'Auvergne ou les appartements privés parisiens. C'est dire ceci : nous avons vécu pendant presque un demi-siècle dans l'illusion totale, au sein de tout un système de mensonges. Or cette double mythologie a perdu de son influence à partir du début des années 1990. On pouvait sans doute produire une deuxième génération à l'aune de cette double mythologie, mais une troisième, c'était impossible. Telle était mon explication personnelle. Je constate qu'elle demeure toujours actuelle et offre bien les bases pour penser ce que l'on observe aujourd'hui avec une certaine



stupéfaction : une implosion de la France, de son fond comme de son identité, et une impossibilité de se renouveler dans le présent parce qu'il lui manque la confiance en une illusion commune.

De plus, on a l'impression aujourd'hui que la France essaie de jouer la dernière carte de son auto-hypnose : la France méditerranéenne. On veut redécouvrir la véritable vocation française dans l'espace méditerranéen. À défaut de vouloir une France atlantique – celle-ci serait bien trop dominée par la sphère anglo-saxonne –, tout se passe comme si l'on commençait à s'imaginer que là, en Méditerranée, la France pourrait se réinventer. Par ailleurs, et c'est un avantage pour les Français aujourd'hui, la Méditerranée n'est pas une spécialité allemande. Évidemment, les Allemands y vont en touristes et un nombre non négligeable d'entre eux possèdent des maisons secondaires en Italie, en Espagne, en Provence. Néanmoins, il n'existe pas de réelle compétence allemande à l'égard de la Méditerranée, ni même de velléité propre la concernant. En France, c'est une tout autre affaire. D'ailleurs l'option méditerranéenne ne date pas non plus d'hier – on ne saurait oublier ces essais proprement aberrants d'Alexandre Kojève préconisant un « plan B » si jamais la nation française n'arrivait pas à s'imposer en Europe. L'idée centrale de ce « plan B » était simple et peut se résumer en peu de mots : il resterait toujours la Méditerranée. Mais même cette option, nous l'avons très rapidement comprise, est aussi une sorte d'effet de la géopolitique de la conscience malheureuse. Car nous avons perdu l'Afrique du Nord, tout comme nous avons dilapidé l'influence que nous y avions il n'y a pas si longtemps. Nous nous sommes livrés à des aventures plus ou moins irresponsables en Lybie, par exemple. Et la grandiloquence de la diplomatie française n'a pas vraiment aidé les choses. On pourrait même soutenir le contraire. La France s'est prise pour le grand exportateur de la démocratie européenne, mais sa rhétorique n'a fait que se complaire pendant quelques semaines dans un faux bonheur, et laisse aujourd'hui les choses dégénérer gravement. Le repentir serait en effet plus à sa place, aujourd'hui, que les discours grandiloquents tenus depuis le perron de l'Élysée. Mais le repentir n'est pas et n'a jamais été une qualité française. D'une certaine manière, le propre de la conscience malheureuse française est de ne

pas se repentir, alors que pour s'élever au-dessus de son malheur, elle devrait justement apprendre à parler cette langue de la repentance. Et aujourd'hui plus que jamais.

Mais la France préfère mener le cortège des pauvres plutôt que d'occuper une seconde place derrière une Allemagne à laquelle on reproche, d'ailleurs à tort, un germanocentrisme obstiné. Ce reproche est erroné, car les signes d'une obstination allemande ou d'une orthodoxie allemande dans le domaine économique-social européen sont tout simplement inexistantes. Ce que l'Allemagne a toujours dit dans la crise monétaire et économique que traverse l'Europe, c'est ceci : il ne faut pas abuser de cet instrument qu'est le crédit public. Loin d'être un germanocentrisme dogmatique, il s'agit en vérité d'une attitude raisonnable et réaliste. En somme, l'Allemagne incarne aujourd'hui une posture de la mesure et de la prudence. Et si elle se fait le héraut de cette posture, c'est uniquement parce qu'elle a compris, très vite et très tôt, que tous ne peuvent pas suivre le chemin américain ! Les Américains possèdent le privilège de la monnaie mondiale. C'est un fait. Et nous le savons, le pays détenteur de la monnaie mondiale peut s'endetter cent fois plus que les autres nations de la planète, protégé qu'il est par la fonction même de cette monnaie. Ce n'est pas, et n'a jamais été, le cas de l'euro. C'est précisément cela que l'Allemagne a compris. Or, en France, on préfère oublier cette donnée pourtant évidente. On fait comme si elle n'existait pas. On s'imagine que la France peut s'attribuer le rôle de fer de lance de l'économie mondiale. Mais on devrait être plus prudent. Il faudrait faire preuve d'une plus grande responsabilité à l'égard des dérives économiques issues d'une mauvaise gestion du crédit public. Surtout aujourd'hui. Car il faut comprendre ceci : si la politique économique néokeynésienne a été conçue pour une économie rythmique où l'on dépense plus en temps de crise et l'on règle ses comptes en temps de prospérité, *aujourd'hui*, aucun retour à la prospérité ne semble envisageable. C'est tout le contraire. Il n'y a qu'une croissance permanente des dettes. Et donc une incessante aggravation de la crise. Tout se passe donc comme si nous n'étions que les héritiers d'un keynésianisme mutilé, amputé, estropié. Et cela mène à une situation d'instabilité économique croissante – la crise laisse

place à une autre plus critique encore. Mais en France, on s'obstine à ne pas regarder cette réalité en face. On préfère encore s'imaginer le réel autrement. On préfère la fiction d'un autre récit. On préfère les récits théâtraux à la difficile réalité et à la concrétude réelle de l'histoire.

Certes, des fictions théâtrales dans l'histoire, il en faut. Entre l'Allemagne et la France, il y en a eu, et ce plus d'une fois. Elles ont, à chaque fois, privilégié un élément particulier. Incontestablement, l'une des plus importantes a été cette poignée de main entre Kohl et Mitterrand. Ce geste hautement symbolique marquait, pour nous tous, un *miracle* historique. D'abord et avant tout parce qu'il signifiait, entre nous, un pardon mutuel. L'un à côté de l'autre, nous nous pardonnions nos fautes passées, les yeux fixés sur l'immense ossuaire de Douaumont. Ce pardon mutuel, nous en avons besoin, il nous le fallait pour recommencer notre relation et poursuivre ainsi ensemble la tâche difficile de reconstruire l'Europe après les catastrophes guerrières et meurtrières du *xx<sup>e</sup>* siècle. Nous en avons aussi besoin, et il nous le fallait d'autant plus que nous nous étions blessés et devons réconcilier nos peuples meurtris. Hegel le disait déjà au début du *xix<sup>e</sup>* siècle : « Le bonheur n'est pas une catégorie de l'histoire. » Dès lors, si nous voulions réengager l'histoire entre nous et pour nous, nous devons nous donner la chance de vivre un miracle historique capable de réconcilier nos histoires et de nous réconcilier au regard de l'histoire. Ce miracle historique, nous l'avons vécu à ce moment-là, à Verdun. Or cette réconciliation aussi miraculeuse que nécessaire a produit son effet : aujourd'hui – on peut le dire – nos blessures communes sont désormais pansées. Mais il faut aussi savoir que ce geste miraculeusement réconciliateur ne fut possible que parce que l'Allemagne et la France partageaient une gérontocratie commune. En effet, nos deux pays, à l'époque, étaient représentés par des vieillards impressionnants. Et même si l'on n'a pas fait grand cas d'elle, cette gérontocratie nous a donné à tous, Allemands et Français, une leçon d'avenir dont on doit regretter qu'elle ne se fasse plus entendre aujourd'hui comme autrefois. Cette leçon, elle ne pouvait venir que d'eux, que de ces figures de grands-pères au sommet de nos États. Car ces vieillards partageaient cette conviction : jamais

nous n'abandonnerons la culture, car la culture est le seul rempart possible contre la barbarie. Cette leçon, nous la partageons. Entre Allemands et Français, nous témoignons de sa légitimité, et nous y tenons encore aujourd'hui.

Mais en même temps, ce que nous appelons la réconciliation franco-allemande cachait aussi quelque chose de fort différent. Elle dissimulait une profonde division, voire une antinomie certaine, entre l'Allemagne et la France. Car derrière cette réconciliation, il y avait autre chose : la lutte sournoise mais réelle entre le capitalisme rhénan d'un côté et l'économie d'État de l'autre. En Allemagne se développait et se constituait ainsi une forme d'économie modérée alors qu'en France, à l'époque, on célébrait l'économie mixte. En effet, la grande industrie française était nationalisée, l'économie demeurait, en grande partie, étatisée. De leur côté, et surtout après la guerre, les Allemands se méfiaient du rôle de l'État dans le développement économique de la nation. Ainsi, en regardant vers l'autre rive du Rhin, les Allemands ne voyaient guère que la tradition française de la culture démocratique. Mais économiquement, ils contemplaient surtout la sphère anglo-saxonne, les modèles américains et britanniques, les grandes puissances de la démocratie industrielle. Ces modèles semblaient bien plus appropriés au devenir économique de l'Allemagne après la Seconde Guerre mondiale. Et plus réalistes aussi. Car ils se fondaient sur un principe d'autorégulation du marché agencée par une liberté d'entreprise clairement affranchie des lourdeurs administratives et autocratiques de l'économie nationalisée. Par ailleurs, ces modèles anglo-américains ne se prêtaient pas à cette forme d'extrémisme révolutionnaire dont les Allemands avaient appris à se méfier, qui était très palpable en France et qui l'est d'ailleurs restée. En effet, l'Allemagne de l'époque s'était donné ce principe directeur : « Pas d'expérimentation ! » C'est dire : uniquement des décisions et des actions fiables. Comme si les Allemands en avaient eu assez de l'expérimentation politico-économique et cherchaient à concrétiser le rapport entre le politique et l'économique sur un principe de responsabilisation où l'endettement public et, corrélativement, la nationalisation de l'industrie, seraient toujours proscrits. C'était un tout autre point de vue que celui alors adopté par la

France. Une césure s'est donc immiscée, subrepticement, dans cette réconciliation franco-allemande. Aujourd'hui, on ne voit plus que cette césure. Et elle s'accroît. Au point que l'Allemagne s'émancipe du pays avec lequel elle avait cherché à se réconcilier.

Et en France, on souffre de cette émancipation. D'abord, on ne prévoyait pas qu'elle se réaliserait si radicalement, ou du moins on ne l'anticipait pas de cette façon. Dès lors, en France, on ne fait que se replier sur l'histoire de ses traumatismes et de ses échecs. C'est encore une des formes d'expression de la conscience malheureuse française. Il faut remonter à la III<sup>e</sup> République pour comprendre l'origine de ce repli. En effet, la France a été pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle un pays divisé par une guerre civile froide – une guerre froide qui, de temps en temps, se transformait en une guerre chaude. La dernière fois, c'était pendant la Commune de Paris en 1871. La III<sup>e</sup> République avait remarquablement installé la droite monarchique en instituant l'idée même de la République. En réalité, ce processus ne s'est achevé qu'avec le général de Gaulle. Mais c'est bien cette III<sup>e</sup> République qui, par son système scolaire, exerçait une importante séduction politique. D'ailleurs, c'est à cette époque que le slogan de la Révolution a commencé à figurer sur tous les frontons des bâtiments officiels français. Avant la III<sup>e</sup> République, personne ne parlait de « Liberté, Égalité, Fraternité ». C'était un slogan tabou, surtout sous Napoléon III. Mais au moment de la III<sup>e</sup> République, la devise révolutionnaire a commencé à apparaître partout. En plus, on avait eu la sagesse de faire coïncider le début des vacances scolaires avec le 14 juillet. Ce fut un geste psycho-politique éminemment important. Pourquoi ? Parce que l'on avait ainsi réussi à réunir la liberté abstraite avec la liberté réelle. Les écoliers de la III<sup>e</sup> République se mirent à connaître et à savoir reconnaître la douceur de vivre. Et cela exerçait une très grande séduction politique. Cependant, la souffrance de la guerre perdue persistait. La phrase de Renan, écrite en 1880, traduit bien cette souffrance qui se refusait à passer : « La France se meurt, ne troublez pas son agonie ». Il ne faut pas oublier cette phrase. Elle marque une donnée ineffaçable du malheur de la conscience française. Elle dit ceci : il y a toujours et encore le traumatisme de Sedan. Nous

sommes, en France, à jamais marqués par la hantise de cette guerre perdue et par la honte d'un honneur bafoué.

On apercevait donc déjà le déclin de la France. L'horizon se fermait. La perspective de la décolonisation se dessinait à l'horizon. Et l'Allemagne, quant à elle, ne cessait de grandir, de s'agrandir, de prospérer et de croître. Certes, cela représentait aussi un défi important pour la grande puissance de l'époque, l'Angleterre. Mais c'est la France qui en souffrait et qui y voyait sombrer son prestige et sa prééminence. La France se mit ainsi à parler la langue de l'agonie et du regret. Elle endossa la figure de la conscience malheureuse. C'est la France moyenne qui sut et put en tirer les bonnes conséquences. Face à cette agonie, elle adopta une attitude sereine, un mélange de fatalisme et de joie de vivre. Mais ce n'est pas là une spécificité uniquement française. C'est aussi une formule italienne. D'ailleurs, pendant les années Berlusconi, c'était précisément l'attitude adoptée par nos compatriotes transalpins : un fatalisme résolu accompagné d'une joie de vivre quotidienne inentamée. Mais revenons en France. Malgré les efforts de la classe moyenne française, la Première Guerre mondiale a ravagé cette attitude et aggravé notre situation. Le défaitisme s'est emparé de nous. Ensuite, alors même que nous étions plongés dans ce défaitisme, la France, à deux reprises, s'est curieusement retrouvée dans le camp des vainqueurs : en 1918 d'abord, puis en 1944. On s'est fait offrir non pas une, mais deux victoires. Il demeura encore toutefois, au fond, quelque chose de creux dans cette fierté française nouvellement reçue et acquise. Car ce genre de cadeau est toujours empoisonné. Il créa un fond de désespoir dans la conscience française. C'est ce désespoir que nous subissons aujourd'hui de plein fouet. L'illusion dure un temps, certes, mais elle finit toujours par rattraper même les plus grands illusionnistes. Or, depuis les années 1990, nous sommes confrontés à une implosion spirituelle française permanente.

C'est en effet étrange. Car la France a compté des personnalités de très grands talents – dans les arts, les sciences, la pensée. Beaucoup plus qu'en Allemagne, d'ailleurs. À vrai dire, toutes les personnalités douées, en Allemagne, fuient et désertent ces domaines. Que font-elles ? De l'économie. Elles se lancent dans la finance. Bref, elles font

autre chose. En Allemagne, avoir le moindre talent implique quasi systématiquement que l'on quitte la sphère intellectuelle pour se consacrer à autre chose. L'élite allemande fuit même le politique. Car elle a compris qu'en vérité, c'est l'économique qui mène le navire. En France, c'est encore le contraire. Il y a toujours cette tradition de fierté républicaine, cet élitisme français déterminé à se livrer corps et âme aux lettres, aux arts de la politique et de la philosophie. Et cet élitisme ne cesse de se reproduire de génération en génération, même si la demande n'y est plus. Or cette systémique bien française, qu'analysait fort bien un Bourdieu, ne fait aujourd'hui que nous éloigner du réel économique et de ses exigences ultra-pragmatiques. C'est aussi cette césure entre l'Allemagne et la France que l'on aperçoit aujourd'hui.

On la voit d'ailleurs fort bien en étudiant le développement de la pensée philosophique après la Seconde Guerre mondiale en Allemagne et en France. La première, dévastée au lendemain de la guerre, était devenue une sorte de terre d'accueil pour à peu près tous les courants philosophiques mondiaux, et ce en rejetant tout particulièrement sa propre tradition. L'Allemagne s'ouvrit donc à la philosophie analytique, mais en même temps se passionna pour la sociologie. Les jeunes philosophes allemands dévoraient Weber et Mauss. Dans ce mélange de philosophie du langage et d'analyse de la société, ils voyaient la possibilité de reconstruire la nouvelle Allemagne sur des bases épurées de toute tentation pangermaniste. Ensuite, l'Allemagne a accueilli la pensée française. Et celle-ci a dominé le paysage intellectuel allemand. D'abord, c'était Barthes. Le poststructuralisme français est devenu en Allemagne une pensée incontournable. Une nouvelle voie s'était ouverte et les Allemands en étaient épris. Cette fascination était liée à Barthes lui-même, à sa personne, car c'était le seul dans ce paysage intellectuel qui se refusât à créer une école ou un système de pensée. Le style de Barthes, en effet, était inimitable. Parmi les autres penseurs français, excepté Levinas bien sûr, la mise en abîme de l'idée de système qu'opérait Barthes était unique. Mais les Allemands se sont tout autant passionnés pour Foucault, Derrida, Deleuze. Or ce qui était remarquable, dans cet amour allemand pour la pensée philosophique française contemporaine, c'est qu'il a

permis aux Allemands de retrouver leur propre tradition philosophique. Les Allemands se sont de nouveau permis d'interroger leurs propres auteurs classiques, c'est-à-dire leur tradition philosophique, en repartant de l'appropriation qu'on en avait faite en France. Les jeunes philosophes allemands ont donc redécouvert Hegel, Nietzsche, Husserl et Heidegger *via* ce que les philosophes français en avaient fait. Or cette curieuse réappropriation de sa tradition philosophique propre ne fut possible que parce qu'elle fut, un temps, expatriée et réévaluée en France. Cette réévaluation s'est concentrée, nous le savons, autour de cette grande question philosophique typiquement allemande du « système ». Les Allemands, depuis Leibniz et jusqu'à Hegel, se sont lancés dans le traitement de cette question et la mise en œuvre de la réponse à y apporter. Puis toute cette histoire a été exportée en France où elle a été réélaborée, et donc critiquée, démantelée, déconstruite, pour être ensuite réexportée en Allemagne. En ce sens, la France a été un grand centre de « retraitement » de la pensée philosophique allemande. Et une fois ce retraitement effectué, l'Allemagne a reçu une seconde fois tout ce matériel d'idées sans reconnaître qu'il s'agissait, au fond, d'une matière première allemande. Ce fut une étrange situation pour ces deux pays philosophiques et un curieux échange. Mais il traduit excellemment toute la relation entre l'Allemagne et la France. La première aura pensé le système, systématisé la philosophie, puis la France aura démantelé toute cette architectonique pour ouvrir la pensée à l'*autre* irréductible au système, l'altérité et la différence par-delà la systématité identitaire du philosophique ; puis, après avoir fait du « système de la raison » une matière radioactive prête à exploser ou à implorer en raison de son propre développement et déploiement univoques et totalisants, la France l'aura réexportée en Allemagne. C'était comme si la France disait à l'Allemagne qu'elle devait se défaire d'elle-même et se reconsidérer, voire se transformer, à l'aune d'une autre pensée – non plus celle qui cherchait à faire converger ou même se confondre l'effectivité et la rationalité (comme l'avait autrefois préconisé Hegel), mais celle où l'on pouvait se mettre à imaginer un au-delà irréductible à l'appréhension rationnelle de l'histoire. La France ordonnait ainsi, en partant du sol allemand, que l'on s'oriente vers l'« autrement »,



que l'on ait une pensée héroïque sur l'irréductiblement autre. Et l'Allemagne aura, un temps, entendu cette recommandation. Mais elle aura aussi compris, avant les Français semble-t-il, qu'aujourd'hui les héros sont morts. Et que cette forme de classicisme à la française ne fonctionne plus, ne produit plus et se heurte à une irrémissible aporie de la pensée. Les Allemands auront compris ceci : le rêve français s'évapore et finalement s'immobilise. Et immobilise toute tentative de penser la vie, l'homme, l'histoire. C'est pourquoi les maîtres d'antan, au moment de leur mort, entrent immédiatement dans le chœur des classiques – mais quand ils y entrent, nous n'entendons plus leurs voix qui nous parlent depuis l'au-delà. Même la voix de ce grand penseur de la déconstruction, ce grand philosophe à la fois surprenant et inventif qu'était Jacques Derrida, même cette voix-là s'est éteinte. Car c'était sa présence physique qui donnait corps à sa transmission. Mais depuis sa disparition, personne ne veut plus lire cette magnifique prose exigeante, délicate, élégante et teintée d'idéalisme quasi-platonicien. Ce grand philosophe, dernier représentant de l'idéalisme européen, préconisant « la fin du livre et le commencement de l'écriture », et qui aura toute sa vie cherché à sauver toute l'immensité de la bibliothèque de la pensée, n'aura pas vu ou n'aura pas voulu voir qu'aujourd'hui, alors que nous entrons dans l'époque de l'archive, l'utilisateur de l'archive ne ressemble en rien au lecteur de la bibliothèque. Autrefois, la lecture était un mode d'incorporation, et lire ou parler signifiait jouer sur le corps de l'autre. Cela est terminé. Aujourd'hui le lecteur est un « *user* ». Il fait des recherches, certes, mais ne lit plus. On comprend pourquoi Derrida résistait à cette évolution. Car selon lui, cette destruction de la bibliothèque signifiait la catastrophe. Elle signifiait l'écroulement intégral de tout espoir de transmission. Derrida pensait constamment à cette idée sublime qu'est l'« auteur-relais », l'auteur comme acteur dans le processus intergénérationnel. Mais on en a fini avec ce rêve sublime. Aujourd'hui, on cherche le concret, la productivité ininterrompue d'effets dans le réel. Nous avons vécu l'époque de la mort de Dieu, aujourd'hui nous vivons l'époque de la mort de la bibliothèque, et donc la disparition de la transmission, voire même de la filiation. Nous sommes les orphelins d'une longue histoire de la pensée

européenne. Or de cette histoire, la France fut très certainement le dernier représentant alors que l'Allemagne aura été le fervent ténor de sa systématique. Et la France pleure cette mort. Je la pleure aussi, même si je sais qu'elle était inévitable.

Que nous reste-t-il alors ?

Il ne nous reste que le *présentisme*. Il ne nous reste que ce dicton : si tu es encore en vie, tu auras raison. Mais une fois disparu, tu reconnaîtras la vérité de la phrase « Les absents ont toujours tort ». Aujourd'hui, tout se passe comme s'il fallait être bâtard pour être authentique, un rejeton, un orphelin de l'idée philosophique pour ne pas être ennuyeux. Car nous sommes devenus de simples petits habitants temporaires d'un monde de machines, et cette mutation a été plus rapide que tout ce que nous pouvions prévoir. C'est pourquoi je suis convaincu que l'avenir appartiendra au cannibalisme. D'ailleurs, cet avenir est déjà notre présent. Nous sommes la proie de mangeurs de cerveaux. On cannibalise les cadres tout comme les talents des autres nations. Et ce cannibalisme se réalise avec une seule idée en tête : réussir à faire fonctionner le réel sans s'encombrer de pensées héroïques imaginaires. Nous apprenons ainsi à fonctionner, et pour fonctionner nous nous transformons en êtres cannibales capables de manger l'autre pour faire avancer notre présent sans orientation ni objectif. À part peut-être celui-ci : garantir son rendement. Mais dans ce cannibalisme généralisé, dans ce présentisme exacerbé, alors que je me demande où est passée ma compagne, je me murmure souvent « Ma France ». Celle donc qui me disait et s'efforce encore de me dire – alors que sa voix se fait de plus en plus sournoise – « Tu dois changer ta vie ! ». C'est cette France que j'aime. Et que j'appelle, secrètement, mienne. Même si parfois, tel un jeune amant frustré de ne pas vivre le grand large périlleux de son amour, je sens, en moi, tout aussi secrètement, le devoir de lui dire, à elle, à « Ma France » : « Tu dois changer la tienne... »

*Ce texte a été rédigé en français par l'auteur.*

## Descartes

Il n'y a pas beaucoup d'époques, dans l'histoire de la pensée, qui soient devenues aussi étrangères aux contemporains que ce XVII<sup>e</sup> siècle souvent présenté par les livres d'histoire comme l'ère fondatrice de la philosophie des temps modernes. De fait, pour ceux qui sont nés et ont pensé après cette période, il est pratiquement devenu impossible de se translater par l'esprit en un temps où des figures comme Francis Bacon, René Descartes et Thomas Hobbes étaient encore de « nouveaux philosophes ». Aveuglés par les effets historiques des impulsions qui se sont associées au nom de ces grands hommes, nous ne parvenons presque plus à remonter, avec un regard décontracté, dans l'époque où ce que l'on a aimé appeler, ultérieurement, le projet de la modernité, était encore à peine plus qu'une correspondance animée entre quelques douzaines d'épistoliers.

Les illusions optiques de l'histoire font apparaître comme une entrée dans l'ère de la prise de pouvoir technologique ce qui n'était qu'un ambitieux pressentiment du lien intérieur entre pouvoir et méthode. L'une des curiosités de ce XVII<sup>e</sup> siècle est la qualité semi-mythique de ses auteurs éminents : on a compté leurs tentatives comme étant des fondations, leurs programmes comme étant des césures historiques. Cet habitus mythologique a rapidement été repris avec zèle par les ennemis conservateurs des temps modernes, si bien que le nom de Descartes a pu devenir le symbole de la divergence frivole manifestée par une humanité trop consciente d'elle-même à

l'égard de l'ordre des choses voulu par Dieu. Ce n'est pas un hasard si la Restauration a voulu compter Descartes – dont les œuvres avaient été mises à l'index par l'Église catholique à partir de 1663 – parmi les pères assez lointains de la Révolution française, comme s'il n'y avait que deux ou trois pas entre la fondation de la pensée dans le principe du *cogito* et la dissolution de toute chose. Le monde de Descartes n'est cependant pas celui de la Révolution bourgeoise, mais celui des guerres de Religion. Le pathos avec lequel il mena, dans ses textes fondateurs, la distinction entre certitudes et vraisemblances, était aussi alimenté par le cours d'idéologie que la guerre civile religieuse dispensait à ses contemporains. Qu'était en effet la guerre de Trente Ans menée par les partis confessionnels (conflit qui se déroula entièrement à l'époque de la vie éveillée de Descartes), sinon le combat des simples vraisemblances ayant quitté d'un bond l'univers des séminaires théologiques pour se rendre sur les champs de bataille ?

Contre ces services militaires du fanatisme de la probabilité, Descartes utilisa sa profession de foi en l'évidence absolue, et dans la marche sûre et paisible de sa méthode. Là où la méthode et l'évidence avaient pris la main, il fallait – comme le philosophe le donna à comprendre – que les zéloteurs armés de la foi et l'usurpation de position déblaient le terrain, et ce qui resterait, après la fin de la guerre, des imprécisions, ne pourrait être, dans l'idéal, que l'avancée paisible de tous les esprits amoureux de la liberté sur les routes sécurisées de la raison régulatrice et communicative. La grande idée de Descartes, c'était de transférer la pensée dans un espace sans querelle.

Il n'existe sans doute aucun autre auteur, dans l'histoire de la pensée, chez qui le mot « méthode » ait été chargé d'autant de promesses que dans le cas de Descartes. Dans les harmonies de la nouvelle réflexion sur la précision, on perçoit clairement des vibrations pacifistes. Descartes incarne tout à la fois la certitude de soi-même et la solidarité, la générosité et l'esprit d'entreprise. Avec son concept de méthode, il a fait universellement connaître son refus du ballast dogmatique des universités aristotéliennes. Élégante et antiautoritaire, la réflexion cartésienne rejetait les prétentions de la tradition et de ses professeurs : quand on a la force de recommencer à zéro, on n'a plus à mener de dialogue avec les morts ; celui qui ouvre la nouvelle page

est, dans un premier temps, libéré de la conversation avec l'histoire. Dans un tel état d'esprit, le nouveau philosophe n'avait plus goût aux tournois d'argumentation d'une culture sorbonnesque impuissante et autoréférentielle qui avait depuis très longtemps perdu le lien avec les arts, les ateliers et les comptoirs. Avec le mot « méthode », Descartes poussait d'un seul coup la fenêtre donnant sur le temps présent, et il s'avéra que ce temps était celui où la capacité humaine renforcée exigeait d'être placée sur une nouvelle base logique et morale. Il semblait que Descartes eût ainsi, à côté de l'ancienne noblesse de sang et d'épée, et de la plus récente *noblesse de robe*<sup>1</sup>, créé une noblesse autonome de la méthode qui recrutait ses membres dans toutes les catégories, pour autant que ses membres étaient disposés à prêter serment de clarté et de précision. Il n'y eut d'emblée aucun doute sur le caractère antiféodal de ce groupe de nouveaux maîtres de la compétence. Même si l'aristocrate philosophant ne laissa jamais s'exprimer le moindre doute sur sa double conscience de la noblesse, la conscience qu'il avait en héritage et celle qu'il avait lui-même créée, les générations suivantes de l'intelligentsia bourgeoise reconnurent pourtant en lui leur allié naturel. De la noblesse cartésienne de la compétence naquit cette classe des esprits qui pensaient par eux-mêmes et sans préjugés, et qui ont formé depuis le début des temps modernes le ferment critique de l'intelligence européenne. Aujourd'hui encore, et ce n'est pas tout à fait injustifié, le mythe du caractère national rationaliste des Français invoque les privilèges cartésiens de la clarté.

L'événement que représente Descartes dans l'histoire de la théorie marque une réforme monétaire radicale de la raison. À une époque d'inflation galopante du discours – déclenchée par des mécanismes allégoriques sans frein et par les néoplasmes des jeux de langage des théologiens – Descartes a créé un nouveau critère de valeur pour des discours sensés, construits selon l'étalon-or de l'évidence. La rareté nécessaire de cette valeur tient au fait qu'aux phrases vraies doivent toujours succéder, d'une part, de bonnes intentions, et de l'autre des machines utiles. « C'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne », déclarera l'auteur du *Discours de la méthode*.

1. En français dans le texte (*N.d.T.*).

Si le nom de Descartes est demeuré contesté au fil des époques, c'est avant tout parce que, plus qu'aucun autre, il symbolise la victoire des ingénieurs sur les théologiens. Il a ouvert la voie à une pensée qui se voue sans réserve à la mission assignée à l'époque : la construction de machines. Les formes d'intelligence non constructives de machines se sentent donc à juste titre dévalorisées ou désavouées par les impulsions cartésiennes. En tant que créateur du mythe analytique, Descartes a en quelque sorte fondé la métaphysique de la construction de machines, dans la mesure où il a commencé à décomposer la totalité de l'Êtant en tout petits éléments simples et a cherché à faire connaître les règles qui régissent leurs compositions. En engageant entièrement la pensée en direction des va-et-vient de l'analyse et de la synthèse, il a donné à la raison un habit d'ingénieur et lui a ôté sa vieille oisiveté contemplative. Désormais, les pensées deviennent des formes intériorisées du travail et la vie de l'esprit lui-même est mise sur la voie de la fabrication de choses utiles. On se tromperait cependant en croyant que la conviction mécaniste qui était fondamentalement celle de Descartes ne pouvait que déboucher sur une rupture avec la tradition théologique. C'est précisément dans le renouveau systématique de la pensée scientifique que le geste de fonder s'avère être l'activité proprement métaphysique. Mais comme dans le grand rationalisme philosophique, Dieu est le seul à pouvoir fournir le fondement des fondements, la philosophie moderne de type cartésien demeure de manière caractéristique suspendue entre théologie et théorie des machines. Ce n'est pas un hasard si les grands architectes de systèmes de l'idéalisme allemand ont célébré en Descartes leur prédécesseur. Pour eux comme pour le grand Français, le geste de fonder était la piété de la pensée. Mais que la conscience ait été amenée à la fonction du fondamental, voilà ce qui fit la modernité de l'approche transcendantale. Il fallut attendre la dissolution de l'attitude de la philosophie de la conscience, au XX<sup>e</sup> siècle, pour que l'univers cartésien devienne entièrement historique. L'œuvre de Descartes demeure actuelle comme témoignage de cette imbrication entre science et réflexion qui donne plus que jamais, aujourd'hui, sa dignité précaire à la pensée philosophique.

## Pascal

Lorsqu'on a été éduqué par des auteurs comme Goethe et Nietzsche à réfléchir en termes d'affinités et d'hostilités électives par-delà les frontières des époques, la renaissance qu'a connue Pascal au <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle se présente comme l'un des événements les plus cohérents, pour ce qui concerne la réception, de l'histoire récente de l'esprit. Du plausible au nécessaire, il n'y a qu'un pas. Il était donc inévitable qu'au cours de la première moitié de ce siècle les penseurs de l'existentialisme chrétien et non chrétien flairaient en Pascal une âme parente. Ses mauvaises humeurs n'avaient-elles pas anticipé celles de notre époque ? Sa mélancolie n'était-elle pas déjà et aussi celle d'une modernité tardive fatiguée par les Lumières ? Son discours sur l'homme n'allait-il pas déjà naturellement de pair avec l'expérience qu'avait faite d'elle-même une civilisation qui, au cours de ce siècle plus qu'en aucun autre auparavant, avait enseigné la crainte aux hommes – la crainte d'eux-mêmes aussi bien que la crainte de voir dégénérer leurs projets de haute volée ?

Lorsque Pascal parlait, dans une formule inoubliable, de l'homme comme roseau pensant, qui aurait pu comprendre ces mots autrement que comme un emblème de la fragilité dont nous faisons la nouvelle expérience ? Et lorsqu'il traitait de l'être humain comme d'un roi déchu, qui n'aurait pas songé aux grands projets sociopolitiques de notre époque et à la fin des exagérations démiurgiques ? Parmi les masques de caractère de notre temps, on trouve le faiseur

d'histoire détrôné et le phyturge (créateur de nature) dévoilé – deux personnages qui semblent découler des sentences anthropologiques de Pascal. L'étonnante accessibilité de cet auteur – au moins dans maintes parties de son œuvre – ne peut toutefois pas seulement tenir au fait que ses tonalités protoexistentialistes devaient faciliter les appropriations projectives par de futurs parents électifs.

Pascal devint aussi le point de mire des intérêts révisionnistes radicaux dont le propos est de repenser dans un esprit déconstructif l'ensemble du désastre que fut l'histoire platonicienne et chrétienne des idées, à partir de positions fondamentales vitalistes ou fondées sur la critique du sujet. Nietzsche a montré comment ce rapport d'hostilité élective ne recule justement pas devant les plus grands noms du monde antique : avec une énergie qui touche à la violence dans la volonté de réalisation, ce déconstructiviste-né qu'était Nietzsche a provoqué en duel, sur un terrain d'affrontement transhistorique, les fondateurs de la vision du monde moralisée et métaphysique : Socrate, saint Paul et Augustin. Dans ce combat des titans, Pascal est appelé à titre de combattant parce que Nietzsche voit en lui la réincarnation suprême du génie augustinien sur le terrain des temps modernes. Comme son grand prédécesseur, Pascal représente un type d'intelligence suffisamment fier pour être accessible aux humiliations. Il faut que l'esprit ait atteint une certaine hauteur des ambitions pour être sensible à l'expérience de l'échec subi personnellement. Inspiré par les intuitions apportées par Augustin sur la fragilité humaine, Pascal a recartographié l'ampleur de la grandeur et de la misère humaines. Non seulement il a été le premier à faire apparaître la corrélation entre connaissance et intérêt, restée vivante jusque dans nos constellations discursives actuelles, mais il a aussi exposé de manière classique la dialectique de la montée des capacités et de l'expérience croissante de l'impuissance. Il est en cela, d'une manière plus profonde et plus discrète que Descartes, devenu l'aïeul de la modernité. Mais alors que Descartes s'adresse à ses lecteurs dans une ambiance plutôt matinale et sous forme de mouvements de renouveau programmatiques, Pascal est un auteur pour lectures nocturnes et un complice de nos ruminations intimement brisées.



L'aversion teintée d'attrance que Nietzsche ressent pour le mathématicien mélancolique chrétien témoigne d'une manière aussi éloquente que juste (dans certaines limites) des forces de cet auteur. Chez Pascal, Nietzsche découvre ce que l'on doit le plus estimer chez un homme d'esprit : ce sens de l'honnêteté intellectuelle capable de se dresser également contre ses propres intérêts : *fiat veritas, pereat mundus*. Mais en l'observant, il relève aussi en quoi il distingue le plus grand danger : le penchant vers le misérabilisme, vers une attitude consistant à se laisser engloutir dans une faiblesse affirmée. Si le non-chrétien veut se faire donner une leçon par le chrétien paradoxal, c'est surtout là où celui-ci prononce son dernier mot sur la *condition humaine*<sup>1</sup> : Pascal n'a-t-il pas effectivement anticipé le théorème nietzschéen de la volonté de pouvoir avec son discours sur le *désir de dominer*<sup>2</sup> dans la *Quatorzième lettre* ?

S'il s'agit toutefois de reconquérir au profit de l'homme du futur les possibilités d'un amour de soi débarrassé du poison métaphysique, alors Pascal n'est pas un allié, mais un adversaire estimable et capable d'apporter bien des enseignements. Il demeure un allié indispensable pour tous ceux qui veulent accorder à la compréhension de soi la priorité sur l'amour de soi. Pascal incarne avec une vivacité presque archaïque le conflit fondamental du monde des temps modernes : la contradiction entre l'esprit opératif et l'esprit méditatif. Si le système scientifique moderne pouvait avoir quelque chose comme une conscience, Pascal serait forcément sa mauvaise conscience, car son œuvre témoigne du degré que peuvent atteindre sagacité et profondeur. En même temps que Thomas Hobbes, Jean Racine ou John Milton, Pascal se trouve à l'entrée du monde moderne, sombre statue plantée au-dessus du portail et crevassée par les scrupules. Les ombres de sa réflexion avaient le temps de s'abattre sur la postérité. Ses paradoxes ont jusqu'à nos jours gravé leur sceau dans la littérature française : lorsque Sartre tenait à se déplaire à lui-même pour se détacher de son propre être-ainsi indolent, ou lorsque Michel Leiris professait le bonheur d'exprimer son

1. En français dans le texte (*N.d.T.*).

2. *Id.*

malheur, ce type de propos et d'attitudes évoluaient dans un espace que la dialectique généreuse de Pascal a contribué à créer. Si l'histoire de l'esprit des siècles derniers était un rapport sur les grandes conjonctures de l'absurde, la place de Pascal y serait assurée à tout jamais. Il est le premier des secrétaires philosophiques du désespoir moderne.

## Jean-Jacques Rousseau

La deuxième scène primitive, dans le déploiement du concept européen de liberté, se joue sur le sol suisse, à l'automne 1765. Son unique témoin, qui est aussi le personnage principal de l'épisode, nous en donne une connaissance relativement détaillée. Depuis longtemps, à cette époque, la Suisse jouait un rôle clef dans l'histoire de l'idée républicaine renouvelée de la liberté ; et pourtant, nous allons le montrer tout de suite, elle allait tenir une place tout aussi significative dans l'histoire de la subjectivité moderne, qui avait alors le vent en poupe. Le héros de l'histoire n'est autre que Jean-Jacques Rousseau, natif de Genève, cinquante-trois ans cette année-là, un homme en fuite. C'est une célébrité depuis son quarantième anniversaire, plus précisément depuis qu'il a remporté en 1750 le prix de l'Académie de Lyon ; au début des années 1760 – après la publication de livres à succès comme *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761) (près de cent éditions sont sorties entre la parution et 1800), *Du contrat social* (1762) et *Émile* (1762) –, il avait acquis le rang de ceux autour desquels on tresse les scandales. Dans la terminologie actuelle, on dirait : il avait réussi à passer du statut de star à celui de superstar. En particulier, le fragment le plus fascinant d'*Émile*, la « Profession de foi d'un vicair savoyard », considéré comme le manifeste d'une religion panthéiste du cœur, avait valu à l'auteur l'hostilité du haut clergé parisien et celle de l'establishment genevois ; on avait émis des mandats d'arrêt et résilié des autorisations de séjour. Dans la nuit du 6 au 7 septembre 1765, une plèbe anonyme lança des pierres

contre le domicile de Rousseau à Môtiers, dans ce qui était à l'époque le canton prussien de Neuchâtel – un événement que l'auteur, douze ans plus tard, décrivait encore sous l'intitulé de « lapidation<sup>1</sup> ». Fait étonnant, il ne lui vint jamais à l'esprit que son apparence personnelle aurait pu être à l'origine de ces attaques : il s'était tout de même présenté à Môtiers en costume de voyageur arménien, avec un cafetan qui rappelait une robe de chambre et un bonnet de fourrure déluré. Cela rappelle d'autres stars médiatiques du siècle précédent et de notre époque, aux yeux desquelles tout déguisement est bon, pourvu qu'il souligne leur différence. On peut sans doute dire, en résumé, que Rousseau n'a jamais compris les lois de la notoriété moderne. Et pourtant une place d'honneur lui revient dans l'histoire des débuts de la culture de masse. Il n'a pas été la première célébrité mondiale à finir sa carrière dans l'amertume. Une place d'honneur encore plus grande lui revient dans l'histoire de la psychologie : il a été le témoin crucial de la découverte qu'il existe des paranoïaques qui sont réellement persécutés.

Dans le tourment où il se trouvait, Rousseau prit la décision de se retirer avec sa compagne, Marie-Thérèse Le Vasseur, qui lui était indispensable et lui vouait une admiration tyrannique, sur une île presque déserte située au milieu du lac de Biemme. Des biographes minutieux ont établi avec précision les dates de son séjour sur l'île Saint-Pierre, du 12 septembre au 25 octobre 1765 – l'île n'a pas tardé à devenir un lieu de pèlerinage pour les adeptes du culte rousseauiste. Ces journées occupent une place significative dans l'histoire des idées, parce que c'est là que s'est produit quelque chose comme le big-bang de la poésie moderne de la subjectivité, explosion qui s'est immédiatement convertie en philosophie de la liberté – pour autant que l'on peut prêter foi au récit qu'en fait l'auteur dans *Les Rêveries du promeneur solitaire* de 1776-1777. Je dois toutefois retirer aussitôt l'expression « big-bang », car il ne s'agit pas en réalité d'un événement explosif, mais d'un épisode presque imperceptible et doté d'un caractère plutôt implusif ou contemplatif. Rousseau a décrit la scène dans la légendaire « Cinquième Promenade » des *Rêveries*. Par certaines journées d'automne ensoleillées,

1. Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Le Livre de poche, 2001, p. 105 ; cf. aussi *Les Confessions*, livre XII.

l'auteur persécuté, ayant désormais trouvé le répit et enchanté par le charme de cette île paisible, allait faire de la barque sur le lac. À un moment donné, quand il était au large, il posait les rames et s'allongeait sur le dos au fond du bateau pour s'adonner à son occupation préférée. Il se laissait aller à une dérive intérieure dont l'auteur exprima la nature par le terme de « rêverie ». On pourrait aussi qualifier de méditation non objective cet écoulement de l'âme qui ne s'attache à aucun thème – dans le sens européen et non asiatique du terme. Rousseau dit lui-même qu'il s'est parfois laissé porter pendant des heures en sombrant alors dans des rêveries qui n'avaient pas à proprement parler d'objet et qui lui étaient pourtant mille fois plus douces que ce que l'on appelle communément les « plaisirs de la vie<sup>1</sup> ». Il approchait assez souvent du point où il était prêt à dire : « Je voudrais que cet instant durât toujours. » Dans sa dérive sans intention, il découvrit la pure durée psychique, dans laquelle le temps ordinaire, qui s'écoule, disparaît avec ses souvenirs et ses anticipations pour laisser place à une succession, à un flux de moments instantanés qu'aucun manque ne vient corrompre, qu'aucune représentation de l'absent ne vient perturber.

Cela vaut la peine de donner la parole à l'auteur pour entendre, sous sa plume, comment il commente sa découverte de soi-même, au seuil entre la perte et la prise de possession de soi. Il réussit en l'espace de téméraires généralisations qui allaient être significatives pour l'histoire de la subjectivité moderne et *eo ipso* celle des tendances modernes à la subjectivité.

« De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur<sup>2</sup>. »

1. *Ibid.*, p. 109.

2. *Ibid.*, p. 113.

Le lecteur d'aujourd'hui a probablement du mal à éprouver à son tour la sensation paisible qui se manifeste dans ces lignes. Mais elle n'est pas restée étrangère aux contemporains. Ces lignes ne transmettent pas moins que le début d'une notion de l'existence dans laquelle entre en scène l'individu moderne. Cet individu se présente simultanément comme un nouveau sujet de la liberté. On peut déceler une réalité dans cette scène primitive de la pensée de l'existence : la jeune liberté de 1765 n'est pas encore une liberté offerte aux entrepreneurs, aux découvreurs et aux auteurs. Le nôtre souligne explicitement qu'il n'a, *in situ*, rien voulu savoir de l'autorisation d'énoncer littérairement ce qu'il ressentait en lui-même. (Rousseau assurera plus tard que sur l'île Saint-Pierre il n'avait pas même son propre matériel d'écriture et que lorsqu'il lui fallait, parfois, noter quelque chose, il devait emprunter la plume du loueur de l'île ; il n'avait que trop volontiers oublié l'écriture par le biais de l'être-auprès-de-soi rêveur). C'est la liberté d'un rêveur en éveil. Ce que la « Cinquième Promenade » de Rousseau a de discrètement sensationnel apparaît dans le fait qu'ici, et probablement pour la première fois sur le sol européen, s'exprime une expérience de la liberté pour laquelle le sujet de la liberté se réclame exclusivement de son existence ressentie, au-delà de toutes les prestations et de toutes les obligations, mais aussi au-delà des prétentions éventuelles à être reconnu par d'autres. L'auteur n'affirme pas qu'il a été proche de Dieu ou qu'il a été emporté au troisième ciel. Le premier mot du sujet est une accusation portée contre lui-même. Il y fait savoir qu'il s'est découvert dans une extase de l'être-auprès-de-soi-même – et qu'il n'a rien à dire de plus. Dans la mesure où il éprouve la sensation de l'existence pure, il croit avoir acquis un titre assurant son Être de manière souveraine.

Si l'on voulait convertir ces observations en termes hégéliens, on pourrait dire : au cœur de la conscience malheureuse qui règne partout dans le monde (et donne du travail aux stoïciens, aux bouddhistes, aux juifs, aux chrétiens, aux musulmans, aux socialistes, aux développeurs, aux thérapeutes et aux consultants), Rousseau découvre – et même si c'est épisodique, c'est tout de même exemplaire – un accès contemporain à une conscience heureuse. En cet instant, la notion de liberté prend malgré elle une nouvelle signification – une signification qui contredit

tout ce qui a jamais été associé auparavant à cette notion (la liberté comme droit à ne pas être importuné par le pouvoir arbitraire, comme communauté de droit dans la *polis*, comme autarcie individuelle, comme liberté de culte, comme privilège des seigneurs, comme liberté de l'homme du Christ<sup>1</sup>, etc.). Il désigne un état d'inemployabilité raffinée dans lequel l'individu est totalement auprès de lui-même et pourtant largement détaché de son identité quotidienne. Dans la liberté de la *rêverie*, l'individu est poussé loin de la « société », mais aussi détaché de sa propre personne, intriquée dans le tissu social. Il laisse l'un et l'autre derrière lui : le monde des sujets de soucis collectifs, et lui-même en tant qu'il est une partie de ce monde. Est libre, par conséquent, celui qui a réussi la conquête de l'insouciance. Éprouve la liberté, au sens le plus actuel du terme, celui qui découvre à l'intérieur de lui-même une sublime situation de chômage – sans courir pour autant s'inscrire à l'agence pour l'emploi. Seul devrait se dire authentique, à l'avenir, celui qui réussit à porter l'attention à lui-même de telle sorte que la source du sentiment de l'existence se mette à couler en lui – non pas sur le mode de l'ennui, comme chez Heidegger, non pas sur le mode de l'écœurement, comme chez Sartre, mais avec une tonalité de légère euphorie qui manifeste une approbation non objective de la situation globale avant toute approbation articulée sur ceci ou cela. L'élément décisif, dans ces décisions, est l'absence de tout rapport aux performances. Le sujet de la « Cinquième Promenade » n'est ni un sujet de connaissance, ni un sujet de volonté, ni un sujet d'entreprise, ni un sujet politique. Ce n'est pas même un sujet artistique. Il n'a rien à dire, il n'a pas d'opinion, il ne s'exprime pas, il n'a pas de projet. Il n'est ni créatif, ni progressif, ni bienveillant. Sa nouvelle liberté apparaît dans son inemployabilité extatique à l'égard de quoi que ce soit. L'homme libre d'après Rousseau fait l'expérience qu'il est l'homme le plus inutile du monde – et cela lui convient parfaitement.

1. Allusion à Luther, *Freyheit des Christenmenschen* (N.d.T.).





## Madame de Warens

Mme de Warens se gardait sous le coude, aux Charmettes, près de Chambéry, à partir de 1737, à côté du jeune Rousseau, un deuxième amant, un certain Wintzenried que les ouvrages sur la question décrivent à fort juste titre comme son « fucktotum ». On pourrait se demander pourquoi la paranoïa de Rousseau ne s'est pas déjà déclenchée pendant sa participation involontaire à ce *ménage à trois*<sup>1</sup>. Sans doute la franchise avec laquelle la dame a manié cette situation précaire a-t-elle fait que Rousseau s'est seulement senti rétrogradé, et non dupé. À l'époque, il était en outre encore un anonyme, et les anonymes sont mieux protégés contre la persécution que les personnalités établies. Rousseau devait devenir un quelqu'un célèbre pour que la folie puisse s'emparer de lui.

Est-ce un désarmement des aversions dû à l'âge, ou un effet de ma lecture réitérée des *Rêveries*, dont le génie rusé ne se révèle que peu à peu ? J'ai en tout cas constaté que mon affect anti-Rousseau s'affaiblit peu à peu. Bien qu'il n'y ait aucune raison de revenir sur les réserves concernant sa personne ni sur les accusations contre ses effets fatals, il paraît aujourd'hui, comme auteur, moins repoussant que jadis, ne fût-ce que parce que j'admets de moins en moins à contrecœur que Kant et Goethe, qui admiraient tous deux Rousseau, ne peuvent pas être tombés tous les deux à côté de la plaque. C'est en lisant Rousseau que Goethe a compris comment un écrivain peut devenir une force majeure.

1. En français dans le texte (*N.d.T.*).



Voltaire.  
*La Princesse de Babylone*

Au-dessus de l'Atlantique, je lis le petit roman écrit par Voltaire en 1768, *La Princesse de Babylone*. L'approche du narrateur est tout sauf romantique, même s'il fait voyager le héros de son histoire dans une calèche tirée par six licornes. Le genre de la fable s'approche de la satire philosophique. Avec un livre de ce genre, on peut suivre le conseil de commencer quelque part au milieu, l'action, ici comme ailleurs, incarnant le plus souvent l'élément inintelligent de la littérature.

La satire de Rome est jolie, le narrateur s'y moque de la manière dont le pape veut embrasser de deux doigts la ville et le monde, et dont les dignitaires du Vatican dévorent des yeux le jeune et joli garçon Amazan en s'exclamant « *Che bel fanciullo !* » – jusqu'à ce qu'il jette par la fenêtre ces messieurs lascifs en violet. Le jeune garçon quitte aussi vite qu'il le peut cette ville étrange où l'on doit embrasser les orteils du pape « comme si sa joue était à son pied<sup>1</sup> ».

On est frappé de constater l'absence de scrupules avec laquelle Voltaire flatte les despotes intelligents de son temps, la tsarine Catherine II, Frédéric II, l'empereur de Chine Qianlong, 1736-1796, auprès duquel il prétend avoir découvert le principe de la méritocratie.

1. Voltaire, *La Princesse de Babylone*, Paris, J'ai lu, 2004, p. 71.



## Assemblée nationale

Une fois que l'on s'est persuadé que le *modus vivendi*, c'est-à-dire le rythme de développement, de la « société » moderne repose sur une mesure à deux temps – la décomposition des conglomerats sociaux en unités complexes individualisées et leur recombinaison au sein d'ensembles coopératifs –, on voit parfaitement à quel point la formule de « l'entrée des masses dans l'histoire » exprime elle aussi une problématique architecturale. Conformément à l'état d'agrégat récemment délité de leurs symbiotes, les collectifs modernes doivent se donner pour mission de produire les situations topiques sur lesquelles s'appuient, dans un cas, l'isolation des individus, dans l'autre, le regroupement des isolés en ensembles de coopération ou de contemplation à têtes multiples. Cela exige de nouveaux engagements de la part de l'architecture.

Pendant la Révolution française, il était déjà devenu manifeste que les activistes du renversement, s'ils voulaient se rassembler, pouvaient exclusivement avoir recours aux bâtiments de l'Ancien Régime ou à l'espace public des villes, notamment les places situées devant les grands bâtiments. Ce à quoi l'on apposerait un jour le terme trompeur d'« architecture de la Révolution<sup>1</sup> » avait déjà, pour ses parties

1. Cf. Emil Kaufmann, « Architektonische Entwürfe aus der Zeit der Französischen Revolution », *Zeitschrift für bildende Kunst* 63, 1929-1930, p. 38-46 ; Antonio Hernandez, *Grundsätze einer Ideengeschichte der französischen Architekturtheorie von*

les plus intéressantes, été esquissé avant 1789 – que l'on songe à la *Maison des gardes agricoles* de Claude Nicolas Ledoux, un édifice contesté daté de 1768 à 1773, au *Cénotaphe de Newton* d'Étienne Louis Boullée, en 1784, ou à la *Maison d'un cosmopolite* de Vaudoyer, en 1785. Si ces projets sont sans exception restés au stade du papier, cela tient moins à des circonstances défavorables qu'à leur propre logique spéculative – le temps de l'émancipation de la conception sculpturale de l'espace et des formalismes géométriques n'était pas encore mûr<sup>1</sup>.

Les événements bouleversants de ces Grandes Journées se sont donc déroulés dans des édifices et sur des places publiques qui n'avaient pas de rapport avec les événements qu'ils abritaient. L'exemple le plus connu : les réunions des États généraux convoqués par Louis XVI à Versailles. Ici, début mai 1789, on avait aménagé dans les ailes du château quelques salles destinées aux réunions des ordres, qui siégèrent d'abord séparément. Lorsque les près de six cents députés du tiers état, qui s'étaient entre-temps donné le titre ouvertement insurrectionnel d'« Assemblée nationale » trouvèrent fermée, le 20 juin, la salle des Menus-Plaisirs qui leur était attribuée (fermée, sans doute, en raison des préparatifs de la grande assemblée commune des ordres, sous la présidence du roi, prévue pour le 23 du mois), ils décidèrent sur-le-champ, suivant un conseil du député Guillotin, de transférer leurs délibérations au Jeu de paume tout proche, un bâtiment qui, comme ses prédécesseurs, était entièrement consacré à l'office qu'il remplissait dans l'atmosphère des plaisirs princiers. C'est là qu'ils prêtèrent le fameux serment de ne pas se séparer tant que la Constitution du royaume ne

*1650-1800*, Bâle, 1972. Le terme d'« architecture de la Révolution » n'est pas seulement trompeur d'un point de vue chronologique, mais aussi du fait que les projets en question n'ont pratiquement pas de lien avec les idées de 1789, et portent en revanche l'empreinte indiscutable des motifs francs-maçons, pythagoriciens et platoniciens.

1. Sur le point de vue des conservateurs, pour qui ce temps n'aurait jamais dû devenir mûr, cf. Hans Sedlmayer, « Die Kugel als Gebäude, oder: das Bodenlose », in *Das Werk des Künstlers I*, 1939-1940, p. 279-310 ; et in Klaus Jan Philipp (éd.), *Revolutionsarchitektur. Transformation und Utopie des Raums in der Französischen Revolution. Von der Zerstörung der Königsstatuen zur republikanischen Idealstadt*, Brunswick et Wiesbaden, 1994, p. 125-154.

serait pas élaborée et ne reposerait pas sur des bases solides. Ce qui est remarquable dans ce serment, le premier acte parlé de la prise de pouvoir par la bourgeoisie, c'est qu'il avait pour objet la conjuration des assemblés dans le but de créer une assemblée en tant que telle ; il ne pouvait laisser planer le moindre doute sur la primauté du contenu politique (auquel on venait tout juste de donner forme) sur la forme locale et architecturale (qu'il fallait déterminer ou édifier au coup par coup). Les membres de l'Assemblée nationale affirment : « Nous jurons de ne jamais nous séparer et de nous réunir partout où les circonstances l'exigeront... » La souveraineté de la première *Assemblée*, qui poursuit son travail jusqu'au 30 septembre 1791 (avant d'être remplacée par l'Assemblée législative, qui céderait pour sa part la place à la Convention, le 20 septembre 1792), prévoit d'emblée la liberté de choisir *ad hoc* le local où elle siégera – un procédé auquel la terminologie des subversifs, au *xx<sup>e</sup>* siècle, donnera le nom de détournement de fonction. On en ferait déjà usage quelques jours plus tard, lorsque le tiers état improvisa une réunion dans l'église Saint-Louis à Versailles – c'est la réunion historique au cours de laquelle une grande partie du clergé se solidarisa avec le tiers état ; puis, de nouveau, en automne 1789, avec le déménagement de l'Assemblée nationale à Paris, dans la salle du Manège, l'école d'équitation des Tuileries, qui avait été aménagée à la hâte pour les besoins de la Constituante. En mai 1793, l'Assemblée, qui portait désormais le nom de Convention, se déplaça au château des Tuileries où l'on avait aménagé entre-temps, d'après les plans de l'artiste Gisors, une salle de réunion ayant la forme d'un amphithéâtre semi-elliptique, pourvu de sept cents sièges pour les députés et de mille quatre cents places pour le public. À la même époque, l'imagination des architectes n'était pas inactive : à partir de 1789, on réalisa plusieurs plans pour de dignes bâtiments de réunion de l'Assemblée nationale, en règle générale à l'occasion de concours académiques ; la plupart respectaient le style héroïque classique. Un nombre non négligeable d'entre eux avait déjà des dimensions monumentales, comme si la République ne pouvait, formellement, se proclamer que dans le décor d'un Empire romain – la ligne qui mène d'Étienne Louis

Boullée à Albert Speer est du reste parfaitement claire : tout comme, d'une manière générale, les liturgies politiques qu'ont utilisées les fascismes européens étaient, dans presque tous les détails – excepté les techniques radiophoniques de saisissement des masses – préfigurées par les pratiques, projets et modèles stylistiques de la Révolution française.

On pourrait, au regard de ces événements, définir un processus révolutionnaire comme quelque chose qui a « lieu », bien que, selon la situation, il ne puisse dans un premier temps se produire que dans des lieux inappropriés. Les réunions des nouvelles entités d'action politique, de la première Assemblée nationale, de l'Assemblée législative, de la Convention et de ses Comités, d'un côté, des clubs et partis, des sections et « sociétés » de discussion, de l'autre, se transposèrent dans un nombre tout aussi important d'exigences révolutionnaires liées à l'espace et qui n'eurent en commun, dans un premier temps, qu'un embarras : ils se nichaient dans la substance architecturale de l'ordre ancien et étaient forcés d'imposer à celle-là une fonction hétérodoxe. Exemple d'une quantité d'événements analogues, le destin d'un monastère désaffecté de dominicains – que le langage populaire appelait les jacobins –, rue Saint-Honoré, à Paris, qui, après le départ des députés de Versailles dans la capitale, est devenu le local de réunion du Club breton, plus tard la « Société des amis de la Constitution » – la centrale à idées du radicalisme patriotique, la cellule mère de centaines de filiales en province, dont Camille Desmoulins put écrire dès février 1791 que dans la propagation du patriotisme, c'est-à-dire de la philanthropie, le club ou l'église des jacobins semble être appelé à jouir de la même primauté que l'Église romaine dans la propagation du christianisme<sup>1</sup>... Le fait que le groupement de pouvoir apparu ici s'identifie aussi activement que passivement au nom de son lieu de réunion révèle un peu de l'influence des esprits des lieux sur ceux qui s'y rassemblent ; *a contrario*, il fait apparaître l'indépendance des nouvelles configurations du pouvoir à l'égard des sémantiques locales traditionnelles. On pourrait dire, à la rigueur, qu'ici comme en d'innombrables autres lieux, un transfert

1. Citation d'après Walter Markow et Albert Soboul, 1789, *Die Grosse Revolution der Franzosen*, Cologne, Pahl-Rugenstein, 1977, p. 131.



d'autorité du clergé vers les représentants les plus éloquents du peuple a été opéré, ou mieux encore : une surenchère de l'élan des patriotes ivres d'humanité sur l'ardeur chrétienne.

Des mécanismes analogues ont provisoirement agi en faveur des forces modérées réunies autour de Barnave, lorsqu'en juillet 1791 elles se sont détachées du club des Jacobins, et, pour confirmer leur sécession, se sont installées dans le monastère des Feuillants, non loin de là. Lorsque le populiste et grand admirateur de Sparte, Jean-Paul Marat, fut assassiné par Charlotte Corday, le 13 juillet 1793, les membres de la Convention et ceux du « sexe révolutionnaire », les femmes de Paris, lui organisèrent de somptueuses funérailles. Après l'exposition de son corps sur un catafalque, à l'église des Franciscains, que le peuple appelait les Cordeliers, son cœur fut conservé à part sous les voûtes du monastère, tandis que son corps était enterré au jardin des Cordeliers (d'où on le transféra un peu plus tard au Panthéon) ; à partir d'avril 1790, ces bâtiments religieux avaient servi de club et de centrale de parti à la Société des amis des droits de l'homme et du citoyen ; l'urne contenant le cœur disparut dans des circonstances inexplicables après la fin de la Terreur.

Quelle que soit l'évaluation que l'on porte sur le poids symbolique de ce type de prises de quartiers et d'occupations de l'espace traditionnel, il est en tout cas certain que ni les événements, ni les discours, ni les attitudes, entre 1789 et 1795, n'équivalaient au fantasme constructiviste d'un recommencement sur une *tabula rasa* : à aucun moment il n'y eut d'« espace républicain » vide dans lequel les hommes du moment auraient pu se déplacer comme des créatures issues d'un monde futur. Si, sous la Révolution, presque rien ne resta à l'ancienne, on resta en revanche dans l'ancien. Les qualités opérationnelles du bouleversement se manifestèrent constamment sous la forme de réoccupations de lieux, de subversions et de changement de fonction des éléments existants. Cela correspond à l'observation selon laquelle la Révolution n'a presque rien construit et presque tout renommé. Ces proclamations politiques, dont aucune, par nature, n'eut autant de conséquences que le changement d'appellation et la transformation des États généraux en Assemblée nationale, vont souvent de pair avec des changements d'attributions réelles et incisives

dont les deux plus ambitieuses, sur le plan du symbole politique, ont provoqué l'institution d'un Panthéon national dans l'église votive de sainte Geneviève – une sorte d'Archives nationales pour les cendres et les nimbes des grands hommes – et par ailleurs la transformation du Louvre en premier grand musée national, dans lequel on logerait ensemble, pour leur dernier repos, des trésors artistiques « délivrés » (en clair, pillés) dans le monde entier. Dans le domaine de l'élimination, on note tout de même quelques innovations ; après que, dès 1790, les personnages d'esclaves qui figuraient sur le socle de la statue de Louis XVI sur la place de la Victoire eurent été éliminés, on supprima la statue elle-même au lendemain de l'insurrection populaire du 10 août 1792. À l'apogée du règne des jacobins, on évacua l'« espace public » des monuments rappelant les personnes de la monarchie ; ils sont provisoirement remplacés par les statues de la liberté et les allégories républicaines ; dans de nombreux lieux, des autels de la patrie improvisés, à côté des indispensables arbres de la Liberté, renvoient à la religion civile martiale du jacobinisme, qui imposa à ses adeptes le devoir de se sacrifier eux-mêmes avec une énergie que presque aucune religion monothéiste missionnaire n'avait jamais atteinte au sommet de son élan expansif.

Même avec la conversion des salles féodales et cléricales opérée dans toute la nation pour satisfaire les besoins de rassemblement des représentants du tiers état (à lui seul, Paris, avec ses quarante-huit sections révolutionnaires, avait un énorme besoin de lieux de réunion, cabinets de délibération, salles d'audience, salles d'administration et prisons), les exigences d'espace du *nouveau régime*<sup>1</sup> étaient loin d'être satisfaites. Dès la première année de la Révolution, on reconnut la nécessité de créer de grands lieux de rassemblement dans lesquels pourraient se retrouver non seulement les représentants, mais aussi les représentés, la masse populaire elle-même, qui devait avoir la possibilité de prendre lors des occasions solennelles la forme d'un plénum de la nouvelle « société » doté d'une présence immédiate, c'est-à-dire de se rassembler physiquement comme un peuple-nation, et dans des formes bien ordonnées. Le fait que,

1. En français dans le texte (*N.d.T.*).

compte tenu des réalités démographiques et géographiques de la France qui comptait à l'époque environ vingt-cinq millions d'habitants, cela n'ait pu être mis en œuvre qu'au niveau des grandes villes et, dans ce cadre, de manière seulement approximative, ne pouvait rien ôter de son effet mobilisateur à l'idéal du plénum républicain de masse. La nation des citoyens, qui s'était dressée face à elle-même comme une adresse éminente, voulait, au moins de manière occasionnelle, être aussi auprès d'elle-même et entre soi, de manière solennelle et pour ainsi dire au complet, dans un lieu unique – sans tenir compte du fait que la « société » moderne a une constitution asynodique : sa première caractéristique, et la plus importante, est le fait qu'elle ne forme plus une entité capable de se rassembler. Cela la distingue radicalement de la démocratie antique, entièrement pénétrée par l'exigence de voir la *polis* rester une grandeur susceptible d'être rassemblée (à l'exclusion des femmes, des enfants et des esclaves).

Sous l'effet de l'enthousiasme de l'assemblée, les modèles antiques d'édifices destinés aux grandes assemblées revinrent de manière suggestive – on aimerait dire : inévitablement –, dans la conversation : avec l'amphithéâtre des Grecs, avec le cirque ou l'arène des Romains, l'Antiquité européenne mettait à disposition deux concepts éprouvés de grande assemblée, dont la perfection formelle permettait une reprise, même après plus de mille cinq cents ans d'interruption. On peut voir, rétrospectivement, une sorte d'exercice liminaire prophétique dans le fait que l'Académie parisienne, dès le début des années 1780, lança des concours pour des bâtiments réservés aux cérémonies publiques : en 1781 pour une *Fête publique* ; en 1782, pour un cirque, en 1783 pour une ménagerie dotée d'une arène ; des motifs analogues étaient à l'origine des concours des années 1789 et 1790 – même si, à cette époque, on n'envisageait pas du tout de construire effectivement ces projets. (L'Ancien Régime avait tout de même flirté avec l'arène antique, considérée comme un décor de fête absolutiste : en 1769, à l'occasion des noces du dauphin avec Marie-Antoinette, on avait construit sur le rond-point des Champs-Élysées un gigantesque bâtiment dans le style du Colisée. Une décennie plus tard, c'était devenu un lieu de réjouissances populaires ; il dut

ensuite être rasé parce qu'il menaçait de s'effondrer.) Les *concours*<sup>1</sup> académiques restaient encore entièrement dans le sillage des fantasmes de mise en scène de masse de l'absolutisme tardif. Ils jouissaient de la licence de rêver, avec plus ou moins de conséquence, de grands conteneurs pour la concentration passive et jubilatoire des sujets face aux représentations spectaculaires de la puissance et de l'art du royaume.

Il fallut attendre le déclenchement de la Révolution pour que l'on puisse occasionnellement mettre en œuvre avec une certaine virulence politique le modèle d'arène et d'amphithéâtre où s'exprimait l'opinion publique des « masses » – ce que l'on voit surtout à la grande fête de la Fédération, l'union des patriotes qui s'étaient rassemblés pour faire échec aux menées contre-révolutionnaires, fête qui eut lieu pour le premier anniversaire de la prise de la Bastille, le 14 juillet 1790, sur le Champ-de-Mars, à Paris<sup>2</sup>. C'est avec cette manifestation de masse, la plus grande de l'histoire européenne depuis le temps du *circus maximus* romain, que la Révolution française s'est le plus rapprochée de l'idée exaltée de l'assemblée populaire réelle et intégrale – ce jour-là, on dit que presque quatre cent mille personnes se sont pressées dans les rangées de cirque improvisées autour de la place des fêtes, au centre de laquelle Talleyrand improvisa une messe de culte patriotique devant un « autel de la patrie » spécialement dressé pour l'occasion et aux caractéristiques liturgiques précaires. (Pour ce qui concernait le nombre des visiteurs, un seul événement assez récent pouvait se mesurer à celui de la fête de la Fédération : lors du premier vol du professeur de physique Charles, le 1<sup>er</sup> décembre 1783, plus d'un quart de millions de Parisiens auraient afflué dans les jardins des Tuileries pour assister à l'événement le plus sensationnel de leur temps, le dépassement de la pesanteur.) En la personne de Talleyrand s'opéra, en un seul moment historique, la transformation du prêtre en maître de cérémonie de

1. En français dans le texte (*N.d.T.*).

2. Vilém Flusser, dans sa « *communicologie* », a établi un lien entre le type du « discours d'amphithéâtre » et la notion de totalitarisme ; cf. *Kommunikologie*, Mannheim, 1996, p. 27-28.

l'ère des « masses » – ou plus précisément, la naissance du politicien médiatique, comme *showmaster* et metteur en scène du consensus. Sur le Champ-de-Mars, un édifice focalisait les regards : un gigantesque arc de triomphe en carton, bois et plâtre, dont la construction permit à la république patriotique militante d'exprimer sans ambiguïté l'intérêt que lui inspirait le symbolisme des vainqueurs. Face à cette citation massive de Rome, on pourrait avoir l'idée que les victoires napoléoniennes de la décennie suivante ne furent que la mise en œuvre de ce que le décorum héroïque des « sociétés » patriotiques avait exigé dès le début de la Révolution : une victoire n'est-elle pas toujours une manière, pour le réel, d'aller à la rencontre des exigences du fantasme ? Il ne fait aucun doute que s'infiltra, dans les cérémonies du Champ-de-Mars, la compétence confirmée qui était celle de l'absolutisme en matière de cérémonial, étayée par la magie cultuelle habituelle du catholicisme, l'une comme l'autre pouvant être traitées comme des dimensions abolies ou refoulées dans la sémantique de la fête. On voit à quel point cette assemblée parut singulière aux assemblés eux-mêmes en lisant le serment prononcé par La Fayette au nom des fédérés de tous les départements, serment qui confirmait aussi bien l'unité des Français entre eux que la fusion de la population avec leur roi (lequel, pour sa part, jura fidélité à la nation et à la loi, serment parjure, cela s'entend) – comme s'il s'agissait, dans cette assemblée populaire directe, de conjurer les personnes réunies dans le fait qu'elles étaient actuellement ensemble, et plus encore dans le fait qu'elles resteraient ensemble sous forme imaginaire après la fin de leur rassemblement physique – un peu plus tard, on dirait : dans leur solidarité nationale. Au commencement de la modernité politique, il n'y eut du reste sans doute aucune situation dans laquelle l'équation établie par Gabriel Tarde entre sociabilité et somnambulisme eut une validité aussi radicale qu'en ce premier anniversaire du 14 juillet. La pratique que les Français avaient de ce genre de situations peut contribuer à expliquer pourquoi Bonaparte trouva une « nation » aussi extraordinairement prête à l'hypnose, à la mobilisation et à l'enthousiasme.

Peu après cet événement enthousiasmant apparut, dans les discours des premiers socialistes, une question lourde de conséquences :

ces résumés de la nation globale dans un « nous » enivré ne constituaient-ils pas une tromperie de la bourgeoisie possédante à l'égard des catégories non possédantes de la population ? Parce que cette question fut posée correctement, d'un point de vue sémantique et politique, les cent cinquante années suivantes de la politique sociale européenne furent celles de la critique exercée par les mouvements ouvriers internationaux contre l'imposture du rassemblement et l'escroquerie à la parenté pratiquées par les nations bourgeoises. Le phénomène de l'inclusion fictive, qui camoufle de dures exclusions réelles, entra sous cette forme sur la scène idéologique. Avec sa dénonciation systématique débute l'ère du soupçon. Désormais, la critique signifie la mise à nu de la fausse universalité actuelle au nom d'une prétendue vraie universalité à venir. C'est dans ce cadre que le concept de classe a pu prendre une première place dans les discours ultérieurs des perdants de la Révolution : désormais, critiquant la pseudo-inclusivité des concepts de nation et de peuple, il devait faire apparaître le collectif véritable (quoique encore vague) et responsable de toute véritable création de valeur : celui des travailleurs paupérisés et de leurs alliés intellectuels contre les exploiters et idéologues au service du capital<sup>1</sup>.

La modernité du spectacle du culte patriotique sur le Champ-de-Mars à Paris (qui fut imité dans toutes les grandes villes de France, avec de grands rassemblements analogues dans des stades improvisés, et que suivirent, jusqu'en l'an VIII du calendrier révolutionnaire, c'est-à-dire 1799, de nombreuses fêtes analogues, auxquelles s'ajoutèrent parfois des combats et des compétitions sportives) tient au fait qu'avec elle la formation de la foule de la capitale, avec sa multitude de têtes, se transforma en une « masse » présente, considérée comme une mission à remplir dans le domaine de l'architecture, de

1. Dès le 12 juin 1790, pendant les préparatifs de la fête de la Fédération, Marat menait l'agitation contre l'imposture de l'union dans son bulletin *L'Ami du peuple* : « On vous endort, écrivait-il, avec les mots Paix et Union tandis que secrètement on nous déclare déjà la guerre. » Les véritables amis de la patrie devaient donc selon lui exclure de la fête aussi bien les indifférents que les lâches et les traîtres. Marat ne connaît que des classes morales et psychopolitiques, pas encore celles qui sont définies par la « position dans le processus de production ».

l'organisation et de la technique du rituel (mais aussi, plus tard, du droit du rassemblement) au stade de l'élaboration explicite. La préparation et la mise en œuvre de la fête de la Fédération en 1790, et les succès qui en découlèrent, rendirent évident le fait que la « masse », la « nation » ou le « peuple » ne peuvent exister, en tant que sujet collectif, que dans la mesure où l'assemblée physique de ces entités devient l'objet d'une mise en scène dans les règles de l'art – depuis la mobilisation en vue de la participation jusqu'à la dissolution de la foule rentrant chez elle, sous la surveillance des gardes civils, en passant par la captation de l'attention des masses à l'aide d'un spectacle fasciogène. Pas de pâte sans récipient pour la mouler ; pas de « masse » sans une main qui sait dans quel but elle pétrit.

La fête de la Fédération du 14 juillet 1790, depuis laquelle la culture moderne des « masses » prit *de facto* et *de jure* son départ comme mise en scène d'un événement, est une source d'information parce qu'en elle le rapport entre le public, le spectacle et les conteneurs du rassemblement se présentait déjà sous des formes exemplaires et définitives. Lors du défilé de la garde civile sur le gigantesque champ, à l'intérieur du cirque, et lors de la messe patriotique célébrée par Talleyrand, on comprit que dans des liturgies collectives de cette dimension, on arrive forcément à un règne du rituel, règne qui imprègne toute chose – et que même le nouveau souverain rassemblé, le public présent, doit, précisément en raison de sa présence numériquement supérieure, se contenter du rôle d'observateur animé et d'acclamateur. À l'inverse, cela signifie que les organisateurs de la grande assemblée doivent savoir dans quelle mesure ils sont eux-mêmes responsables de la réussite de la synthèse affective, c'est-à-dire de l'enthousiasme collectif. Comme le cirque ressuscité, point de focalisation politique et collecteur fasciogène des masses, représente une machine de production du consensus, il faut s'assurer, par le biais de la mise en scène du rituel, que tous les processus qui s'y déroulent restent d'une évidence élémentaire. Celui qui ne comprend pas le texte doit pouvoir suivre l'action ; celui auquel l'action reste étrangère doit être captivé par les couleurs du spectacle. Le reste est assuré par la fusion sonosphérique. Dans cette situation, le prétendu souverain ne peut certes jamais prendre directement la

parole ; il peut en revanche applaudir les entrées en scène de ses représentants – mieux encore, il est libre de se déployer lui-même, par la jubilation et le cri, en un phénomène de « nous » acoustique *sui generis*. Là où un référendum discret est impossible, le vote par braillement collectif a aussi des résultats pertinents du point de vue psychopolitique. La quasi-nation rassemblée dans le stade du cirque se vit elle-même dans un plébiscite acoustique dont le résultat direct, le bruit jubilatoire au-dessus des têtes, jaillit comme une émanation des personnes assemblées pour revenir dans l'ouïe de chaque individu. L'auto-*poiêsis* du bruit n'est pas loin d'une mise en œuvre du lieu commun de la *vox populi*. Pareil hurlement, qu'aucun dispositif de vote moderne ne vient nuancer, rend superflue la rhétorique des orateurs considérés dans leur individualité. Sur la voie de la contamination mimétique, le cri de l'un devient le cri de l'autre ; tout au plus, dans les stades, deux partis de hurleurs ou plus se dissocient-ils l'un de l'autre. Lorsque l'union musicale prend la place du cri, un espace se forme pour la pratique politique de l'hymne. Comme le montre l'histoire de *La Marseillaise* et d'autres hymnes nationaux, le chant commun suggère la métamorphose de la foule en chœur – selon d'autres conceptions, il révèle même la vraie nature chorale de la communauté derrière les relations prosaïques quotidiennes entre les hommes<sup>1</sup>.

Pour ce qui concerne les conteneurs architecturaux des grandes assemblées révolutionnaires, l'affaire n'était pas réglée, de toute évidence, avec la réaffectation des salles féodales ou religieuses : on ne s'en sortirait pas sans la répétition, sur le mode de la Renaissance, d'une forme antique inactuelle, si l'on devait rattacher la culture de « masses » de la modernité à celle de l'Antiquité européenne – et il fallait absolument le faire afin de satisfaire la demande de grands édifices pour masses humaines agrégées.

La nécessité de disposer de bâtiments pour les grandes assemblées de l'ère des peuples ayant acquis leur souveraineté résulte notamment de l'expérience du fait que les réunions de masse à ciel ouvert – qui

1. Cf. Esteban Buch, *La Neuvième de Beethoven. Une histoire politique*, Paris, Gallimard, 1999 (première partie).



prirent souvent au <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle la forme de manifestations (désignées, dans la loi constitutionnelle allemande sur les rassemblements, comme des « cortèges », et définies comme des assemblées en mouvement) – recèlent un potentiel élevé de dégénérescence violente, alors que les conventions abritées et même recouvertes par l'architecture constituent un puissant préalable aux évolutions civilisées<sup>1</sup>. Mais comme il n'est guère possible de réactiver une forme sans remettre aussi au moins indirectement en jeu les contenus qui lui étaient rattachés à l'origine, l'intérêt moderne pour les conteneurs de « masse » antiques, pour l'amphithéâtre, l'arène, le cirque, s'étend pour se transformer en une Renaissance populaire dans laquelle, en même temps que les formes de bâtiments, reviennent les types d'événements qui s'attachent à eux : les combats, les compétitions, le drame de la distinction entre les vainqueurs et les vaincus ; seulement voilà, dans le stade moderne, contrairement à ce qui se produisait dans l'arène antique, la mort ne peut plus être un invité officiellement bienvenu<sup>2</sup>. On a insisté, à juste titre, sur le fait que la modernité, dans une remarquable simultanéité avec la démocratie, a aussi ranimé les deux institutions antiques de la tragédie et des affrontements olympiques

1. La distinction entre des assemblées publiques en espaces clos et les assemblées « à ciel ouvert » demeure importante aussi bien dans la Loi fondamentale allemande (article 8) que dans la loi sur les rassemblements : le principe selon lequel les Allemands ont le droit de se rassembler sans avertissement ni autorisation, pacifiquement et sans armes, peut être restreint en cas d'assemblées à ciel ouvert. Cf. Helmut Ridder, Michael Breitbach, Ulli Rühl, Frank Steinmeier, *Versammlungsrecht. Kommentar*, Baden-Baden, 1992 ; et Martin Quilisch, *Die demokratische Versammlung. Zur Rechtsnatur der Ordnungsgewalt des Leiters öffentlicher Versammlungen – Zugleich ein Beitrag zu einer Theorie der Versammlungsfreiheit*, Berlin, 1970.

2. Les promoteurs du premier mouvement olympique étaient conscients de son caractère de renaissance, comme en témoigne entre autres écrits le texte du pédagogue français du sport Philippe Daryl, *Renaissance physique*, Paris, 1888. Sur le système du cirque antique, cf. Karl-Wilhelm Weeber, *Panem et circenses. Massenunterhaltung als Politik im alten Rom*, Mayence, 1994 ; Paul Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil, 1976. Clemens Heucke, *Circus und Hippodrom als politischer Raum. Untersuchungen zum grossen Hippodrom von Konstantinopel und zu entsprechenden Anlagen in spätantiken Kaiserresidenzen*, Hildesheim, Zurich et New York, 1994.

entre athlètes<sup>1</sup>. On dit de l'orateur révolutionnaire Danton que dès 1793 il avait, dans une intention de pédagogie nationale, réclamé des jeux Olympiques qui auraient dû se tenir sur le Champ-de-Mars. Avant lui, en 1792, Gilbert Romme, coauteur du calendrier révolutionnaire, avait suggéré l'introduction des Olympiades françaises lors des années bissextiles. Lorsque de tels patriotes prennent la parole, Romains et Spartiates sont de la partie. Ce n'est pas pour rien si Brutus, l'assassin de César, est le héros du moment. Combien de temps faudra-t-il avant que les gladiateurs venus des arènes de jadis ne s'installent à côté de lui ?

Face à ces conteneurs de « masse » qui jettent un pont architectural entre les modèles antiques de la culture de masse et leur réplique moderne se profile l'un des problèmes structurels de la « société » contemporaine : autant on peut dire de celle-ci qu'en tant que tout elle ne peut avoir qu'une organisation acéphale et asynodique, autant la demande d'instances céphalées et synodiques en elle se maintient avec force – dans les fantasmes d'assemblée centrale ou générale de la « société », les deux coïncident même et ne font plus qu'un (on peut à la rigueur se demander si pareille assemblée, impossible dans le réel, serait au moins simulable dans un texte panoramique ou philosophique, et en cas de réponse positive, on aurait tout de même le germe d'une explication à la remarquable autorité de la philosophie dans les phases de la modernité qui affichent leur piété à l'égard des totalités). La fiction politique, populaire chez les républicains, de la reprise d'une souveraineté par le peuple qui, successeur du roi, rentre dans ses droits, suggère la réincarnation de la fonction de tête par un plénum populaire, s'il était possible de la mettre concrètement en œuvre. Il n'a d'ailleurs pas fallu beaucoup de temps avant que les penseurs de la Constitution et les juristes du tiers état ne comprennent quels potentiels de violence recèlent les conceptions de ce genre ; dans les scènes de tumulte des insurrections populaires du 14 juillet 1789, du 10 août

1. Gunter Gebauer, « Olympia als Utopie », in *id.* (éd.), *Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge*, Francfort, Suhrkamp, 1996, p. 10.

1792, dans les massacres de septembre et d'innombrables épisodes violents à Paris comme en province, la conséquence qu'impliquait une interprétation littérale du théorème de la souveraineté populaire était devenue manifeste. Seules des restrictions rigoureuses du droit de réunion et de coalition permirent d'empêcher que la foule reprenne au pied de la lettre le dogme de la démocratie populaire qui était alors dans l'air : « Tout le pouvoir émane de la rue. »

Ces limitations plaident en faveur de la conclusion que la bourgeoisie possédante assimila très rapidement ses premières leçons de pouvoir – même si les populistes de la première heure purent polémiquer contre la mise en œuvre incomplète de l'*égalité*<sup>1</sup> par les « nouveaux seigneurs » et menacer les patriotes tièdes des effroyables mises en pratique de la philosophie. La Constitution de 1791 tentait déjà de réprimer les assemblées dans lesquelles une foule présente voulait s'exprimer en tant que « société » populaire politique, et donc comme une partie du souverain incarné. La Constitution du Directoire interdit ensuite toutes les assemblées à ciel ouvert, considérées comme des attroupements – une interdiction qui fut maintenue pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle –, prémisses juridiques du quiétisme agité (ou de l'extrémisme rangé) qui allait caractériser la culture française depuis la fin de l'ère napoléonienne jusqu'à l'époque des guerres mondiales (de mauvais esprits affirment : jusqu'à nos jours)<sup>2</sup>. De fait, sous le règne des jacobins, la foi d'abord puissante dans la capacité expressive qu'avait la manifestation de masse à faire naître la vérité s'était mise à vaciller – on avait trop souvent vu avec quelle facilité, sur les places publiques, une assemblée d'*enragés* se transformait, sur un simple mot d'indignation, en une « masse » qui se précipitait en avant, à demi aveuglée. Canetti a qualifié de « masses haineuses » les foules chargées d'énergies dans lesquelles on a implanté une intention<sup>3</sup> ; sous la forme des meutes de sans-culottes, elles laissaient leur carte

1. En français dans le texte (*N.d.T.*).

2. Cf. Klaus Deinet, *Die mimetische Revolution oder die französische Linke und die Re-Inszenierung der Französischen Revolution im neunzehnten Jahrhundert (1830-1871)*, Stuttgart, Jan Thorbecke Verlag, 2001.

3. Elias Canetti, *Masse und Macht*.

de visite sur les lanternes. S'il y eut une ruse de la raison au cours de la Révolution de 1789, elle tenait à la mise en œuvre toujours purement partielle de ses principes ; c'était la seule manière de préserver une certaine résistance aux postulats désinhibants de l'universalisme d'en bas. Son heure sonna de nouveau au début du xx<sup>e</sup> siècle, lorsque les fascismes européens, liés les uns aux autres par la solidarité d'une internationale des nationalistes, imposèrent l'unité de la rue et de l'État et mirent à l'ordre du jour la réalisation de l'inclusion totalitaire de chaque peuple en lui-même.

**Alexis de Tocqueville.**  
*L'Ancien Régime et la Révolution*

Avec *L'Ancien Régime et la Révolution*, en 1856, Tocqueville s'est livré à une observation à grande échelle dans laquelle la Révolution française ne représentait pas une rupture absolue et encore moins une origine, si ce n'est celle du mythe égalitaire. Elle aurait plutôt été, selon lui, un épisode dans un processus d'assez longue haleine qui avait déjà pris des contours chez Richelieu et Louis XIV. Celui-ci visait à former un État administratif moderne dont le bon fonctionnement impliquait une société bourgeoise prudemment démocratique. Par conséquent, la Révolution se situait dans la lignée du meilleur Ancien Régime, ou plus précisément du règne des grands cardinaux et de Louis XIV.

À Louis XVI, on continue à reprocher d'avoir sur la conscience la radicalisation de la Révolution et sa dégénérescence dans la terreur d'opinion, parce que avec sa fuite stupide, en juin 1791, il avait démontré à quel point le caractère incontournable de la transition entre la monarchie absolue et la monarchie constitutionnelle lui avait échappé. Son comportement explique que la liaison immémoriale entre le roi et le peuple ait perdu sa force de lien. Roi fuyant son peuple, il n'avait pas seulement gâché le charisme lié à sa fonction, mais aussi ébranlé sans réfléchir la dépendance personnelle des masses à l'égard de l'homme installé sur le trône. Jusqu'au dernier moment, il s'est montré incapable de comprendre comment on pouvait être roi autrement que par la grâce de Dieu. Il n'a prévu ni la monarchie