

REVUE INTERNATIONALE DE PSYCHANALYSE



MEDIUM
MEDIATISATION
ET FANATISME

io N° 2/1992

EDITIONS
é n è c

« io, c'est la pérégrination qui ordonne le monde »



MEDIUM MEDIATISATION ET FANATISME

sommaire

Préambule

Jean-Luc Nancy : *Médiathèque*

Jean-Luc Evard : *Immedia*

Denis Crouzet : *Le massacre et son désir
au temps des premières guerres de religion*

Robert Boyer : *La bulle et le bruit. Qu'est-ce que spéculer ?*

Daniel Soulez Larivière : *Droit, désir du sujet et désir du juge*

Aliette Arnel : *L'intellectuel concerné face au retour de l'histoire*

Patrick Bensard : *Long-courrier*

Marc Ferro : *L'histoire au rythme de la vie
A propos de Histoire parallèle*

Daniel Dobbels : *Télévision - huis clos*

Michel Surya : *A tombeau ouvert*

Francis Marmande : « *Ce monde où nous mourons ...* »

Jacques Nassif : *Mourir de croire*

Monique David-Ménard : *Fanatiques et poètes : pourquoi écrivent-ils ?*

Maurice Tournier : *Fanatisme : de la fête à la fête ?*

Isidoro Vegh : *Jouissance de la lettre*

Claude Rabant : *Analytique de la singularité*

Pascal Hachet : *Du corps biologique au corps monstrueux dans l'art :
la ville Palagonia*

Patrick Avrane, Olivier Grignon, Monique Tricot : *Cabinet de lecture*



782845 862260



REVUE INTERNATIONALE
DE PSYCHANALYSE

Rédaction et publication : Claude Rabant

Comité de rédaction : Daniel Dobbels, Olivier Grignon, Patrick
Guyomard, Claude Rabant, Hector Yankelevich

Comité scientifique : Jean Bollack, Jacques Derrida, Dominique Julia,
Serge Leclaire, René Major, Jacques Nassif, Jean-Marc Rennes,
Elisabeth Roudinesco, Monique Schneider, Paul Virilio,
Iannis Xenakis

Conseiller d'édition : Jean-François de Sauverzac

Conseiller pour l'histoire et les sciences sociales : Vivi Perraki

Comité international :

Athènes : Athanase Tzavaras

Boston : William Richardson

Bucarest : Vera Sandor

Buenos Aires : Isidoro Vegh

Canberra : Marika Moisseeff

Londres : Daniel Gunn

Milan : Giovanni Damiani

Montréal : Jean Imbeault

New York : Paola Mieli

Graphisme, maquette : François Eisenmann, Claude Jaubert

Rédaction

14 boulevard Bineau

92300 Levallois

tél. 47 57 82 21

fax. 47 57 63 78

Administration, abonnements

Editions érès

11 rue des Alouettes

31520 Ramonville Saint-Agne

tél. 61 75 15 76

fax. 61 73 52 89

Abonnement 1992 : 200 F

Abonnements 1992-1993 (deux ans) : 400 F

Abonnement de soutien 1992 : 500 F

Prix du numéro : 120 F

N° 3/1993 à paraître en mars

La raison et ses raisons



N° 2/1992

MÉDIUM, MÉDIATISATION ET FANATISME

Renouvellement des abonnements

Le numéro 2 représente la dernière livraison de *io* pour l'année 1992. Consacré à « La raison et ses raisons », le numéro 3 paraîtra dès le mois de mars 1993. Afin de vous assurer la réception régulière de la revue durant l'année à venir, vous voudrez bien procéder dès maintenant au renouvellement de votre abonnement. Dans ce but, un bulletin se trouve inséré dans le présent numéro.

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction pour tous procédés réservés pour tous pays sauf autorisation du directeur de la revue.

Publié avec le concours du Centre national des lettres

ISBN : 2.86586.226.7

© 1992 Editions Erès

19 rue Gustave-Courbet, 31400 Toulouse

Préambule	7
<i>Jean-Luc Nancy</i> : Médiathèque	11
<i>Jean-Luc Evard</i> : Immedia	21
<i>Denis Crouzet</i> : Le massacre et son désir au temps des premières guerres de religion	31
<i>Robert Boyer</i> : La bulle et le bruit. Qu'est-ce que spéculer ?	55
<i>Daniel Soulez Larivière</i> : Droit, désir du sujet et désir du juge	71
<i>Aliette Armel</i> : L'intellectuel concerné face au retour de l'histoire ...	85
<i>Patrick Bensard</i> : Long-courrier	97
<i>Marc Ferro</i> : L'histoire au rythme de la vie. A propos de <i>Histoire parallèle</i>	101
<i>Daniel Dobbels</i> : Télévision - huis clos	111
<i>Michel Surya</i> : A tombeau ouvert	121
<i>Francis Marmande</i> : « Ce monde où nous mourons... »	127
<i>Jacques Nassif</i> : Mourir de croire	133
<i>Monique David-Ménard</i> : Fanatiques et poètes : pourquoi écrivent-ils ?	145
<i>Maurice Tournier</i> : Fanatisme : de la fête à la fête ?	161
<i>Isidoro Vegh</i> : Jouissance de la lettre	165
<i>Claude Rabant</i> : Analytique de la singularité	173
<i>Pascal Hachet</i> : Du corps biologique monstrueux au corps monstrueux dans l'art : la villa Palagonia	183
<i>Patrick Avrane, Olivier Grignon, Monique Tricot</i> : Cabinet de lecture	193

Au-delà d'une symbolique médiatique plus ou moins uniforme, dont nous nous plaignons peut-être à tort, nous voici devant un réel plus dur à avaler — celui des fanatismes et de la « superstition causée par la crainte », comme dit Spinoza, de ces crimes de pensée autant que de sang, qui ne sont nullement d'aujourd'hui, et dont la médiatisation moderne, bien tempérée, devrait permettre au contraire, sinon la parade, du moins le déchiffrement.

Déchiffrer, c'est l'autre nom de notre liberté — d'une même exigence où le général et le particulier se conjoignent. « Car la liberté générale, de toute évidence », écrivait Spinoza dans sa Préface au *Traité des autorités théologique et politique*¹, « n'admet point que le jugement individuel soit assiégré de préjugés, ni soumis à une contrainte quelconque ».

Déchiffrer les choses — les choses qui se comportent autour de nous — on verra que c'est l'enjeu des textes réunis dans ce numéro, autour de ce thème lancé sur notre médiatisation.

Comme pour le premier numéro, nous avons jeté le filet d'une énigme pour recueillir l'imprévu : chaque auteur a choisi librement la trace qui lui paraissait la plus appropriée dans le champ offert à lui par l'énoncé du thème. Il se trouve, comme pour le premier numéro, que cet imprévu est tissé de rencontres. Des pensées communes surgissent, d'un texte à l'autre, sans avoir été préméditées. Des chemins de traverse s'ouvrent entre les textes, par leur voisinage même. Ainsi se forgent et circulent des questions sur le futur, l'image, le spectacle, la spéculation, la représentation — la mort et le massacre, en plusieurs sens —, le désir, qui fuse ou se fige en traversant le monde de la médiatisation.

La médiatisation commence avant les médias, et s'enfonce plus profondément que le spectacle, pour jouer du désir et de sa représentation, du futur et de l'illusion, de la toute-puissance et de ses abîmes, des moyens techniques et du rêve politique, de l'invisible et de l'au-delà qui s'ouvre dans les folies contrôlées du sens et de l'écriture. Nous pourrions ouvrir ainsi ce numéro par Swedenborg, et l'abîme fixe qui scande par sa répétition un « texte fanatique », les *Arcanes célestes*, au regard du « bougé » du texte poétique d'un Hugo (M. David-Ménard), faire un détour en Sicile par la villa Palagonia et ses monstres (P. Hachet), poursuivre avec la folie mortifère de la

1. Spinoza, *Œuvres complètes*, Editions de la Pléiade, p. 663.

croyance dans une pièce de Kleist — version romantique de *On tue un enfant* (J. Nassif), pour interroger la genèse d'un massacre, celui de la Saint Barthélemy, à travers l'édification systématique d'un imaginaire collectif qui finit par forcer et acculer le pouvoir politique à une « purification ethnique » ou religieuse (D. Crouzet). Mais nous pourrions l'ouvrir aussi d'emblée par les processus de la spéculation, qui décident des crises économiques que nous connaissons, non pas à partir de valeurs objectives d'un marché, mais à partir de ce que chaque spéculateur croit que les autres croient quant aux valeurs futures, créant ainsi, de proche en proche, par un phénomène de foule, une « bulle spéculative » à la merci de la moindre rumeur (R. Boyer), pour suivre cette trace de la spécularité spéculative, à nouveau, dans l'imaginaire collectif, le désir de massacre ou la vantardise publicitaire qui, d'un pas allègre, décisif ou suicidaire, nous pousse à habiter de plus en plus un futur qui n'existe pas encore — publicité parue pour Apple : « Le futur n'existe pas encore, mais rien ne vous empêche d'y aller ».

Du même coup, nous sommes à la merci du bruit même, du non-sens, de la chaîne de la rumeur et de la manipulation médiatique des images (Guerre du Golfe ou Timisoara). Un fond d'histoire glaciale ou brûlante s'écrit avec de la fureur, de la guerre et de la mort. *Tombeau ouvert*, serait-ce le nom véritable, le nom secret, des médias (Michel Surya) ? *Immedia*, devrions-nous dire, pour désigner ces techniques nouvelles du sacré, ces machines interactives qui ont fini par cristalliser tout le texte de la vie sociale et transformé la planète en un forum permanent (J.L. Evard), placés que nous sommes désormais devant une mort pas toujours annoncée, mais grevant jusqu'au fanatisme une « histoire trafiquée » (Francis Marmande), changeant la scène télévisuelle en un huis clos sartrien peut-être, que peut seul venir rompre subrepticement, dans l'horreur filmée de Sabra et Chatila, « le savoir délimité de l'animal » (D. Dobbels). Mais restons suspendus un instant au *long-courrier* de P. Bensard...

Nous pourrions enfin entrer tout de go sur la scène du désir du juge, scène d'une dépossession trop annoncée, depuis la Révolution française, pour être effective, et dont l'échec programmé se démontre aujourd'hui par les couteaux tirés entre la République et ses juges, scène d'un retour du refoulé de l'histoire, qui met en question la Justice même (D. Soulez Larivière). Le retour de l'histoire, nous le voyons, sous d'autres angles, en Europe de l'Est, à travers le film de Robert Kramer, *Notre nazi*, réalisé pendant le tournage de *Wundkanal*,

film de fiction de Thomas Harlan — dédoublement par lequel la confrontation des destinées individuelles avec le passé historique est comme mise à nu (Aliette Armel). Aboutissant une fois encore à la question de la croyance et de la spéculation sur le pouvoir de l'autre, il faut suivre le travail de la langue dans l'histoire même du mot « fanatisme » (M. Tournier), soutenir la jouissance de la lettre où peut s'adosser la lecture (I. Vegh) : « Permettez-moi seulement de fonder une école », dit à l'empereur un rabbi assistant à la seconde destruction du temple de Jérusalem — et Freud citera cette réplique à ses disciples lorsqu'ils lui demanderont que faire face à l'arrivée des nazis. Enfin *l'histoire parallèle* de ces « médiums » que sont nos archives de la Deuxième Guerre mondiale, par un double travail de rafraîchissement de la mémoire et de recueil de l'inédit, éveille, semaine après semaine, une « histoire au rythme de la vie » (M. Ferro). Un usage non magique des médias est donc possible, une éducation en profondeur du regard par une lecture comparée, où l'architecture des archives et leur médiatisation peuvent concourir à tirer l'histoire de sa forclusion et de son oubli. La médiathèque, à la fois concertée et fractale, que propose J.L. Nancy, autour de la *venue en présence* de l'image, cadrera l'entrée de ce numéro.

C. R.

Médiathèque

Jean-Luc Nancy

(*bref répertoire du minimum d'entrées nécessaires
dans la question des médias*)

1. *Média* : le seul usage de ce mot engage toute une idéologie. En gros, le macluhanisme selon lequel « le message, c'est le médium », formule comprise la plupart du temps comme une critique du médium qui phagocyte le message. Ainsi, en disant « *média* », bien loin de désigner des moyens — supports, vecteurs, médiateurs d'informations —, on désigne des fins-en-soi. Pareil au royaume des fins de Kant se dresse l'empire autarcique et autofinalisé des *médias*, muni des plus redoutables ou des plus exquis perfectionnements de la technique communicationnelle. Ce monstre dévore les âmes ou les cervelles — émetteurs et récepteurs naturels des messages — pour engraisser son propre narcissisme (règne de l'image) et son propre capital (pouvoir des médias). Ainsi dévorés, nous nous laissons identifier à et dans ce narcissisme, nous le substituons au nôtre, et devenons éponges à images... Plutôt que d'absorber d'un coup cette soupe grossière en utilisant la pseudo-catégorie de *médias*, commençons donc par différencier, et ne parlons que de télévision ou de journal, de magazine ou de vidéo, etc.

2. *L'angoisse du nouveau* : elle est aussi vieille que la nouveauté. C'est elle qui a flétri d'une marque infamante la sophistique grecque, laquelle fut bien loin de se réduire à ce qu'on vise lorsqu'on parle de « *sophisme* ». Dans cette condamnation, par où s'érige la figure du

« philosophe », il faut soigneusement distinguer entre les exigences de la *logos* (qui poussent à bout, à l'infini, celles de la sophistique) et une arrogance réactive et angoissée, qui se prétend en possession du vrai. Aux débuts du chemin de fer, il s'est trouvé des médecins pour prédire qu'immanquablement on mourrait asphyxié par la vitesse des nouveaux engins. Les énergies nouvelles furent toujours d'abord des rivales diaboliques de la nature. Aux débuts de la photographie (et nous voici plus près du thème majeur de l'image : cf. plus loin), nombreux furent ceux qui refusèrent qu'on leur dérobe, captée dans la chambre noire, une pellicule d'eux-mêmes. L'angoisse voit dans le nouveau, chaque fois, une doublure inquiétante, inauthentique, perverse. Pour finir, c'est une civilisation entière qui s'accable du nom de « civilisation de l'image », tout en appelant à l'authenticité et à la pureté écologiques : tel est le dernier état de la métaphysique languissante.

3. *Les médias du temps jadis* : il est étrange que personne ne semble se préoccuper d'un certain nombre de réalités des cultures passées, qui ne le cédaient sans doute en rien aux médias en matière de sottise, de choc des images, de manipulation de l'opinion. Pêle-mêle : le vaudeville à la fin du XIX^e siècle (des milliers de pièces, et des spectateurs en proportion), le *caf'conc'*, les comiques troupiers, les images d'Epinal (malgré la piété que leur témoignent ceux-là mêmes qui vitupèrent les BD : c'est toujours le coup du nouveau), la littérature de colporteur (qu'on ose la publier, et comparer !), les histoires dites « de bonnes femmes », les pamphlets, libelles, dessins, caricatures, chansons, les superstitions, et maints discours, livre ou placard de religion, de médecine, et les rumeurs, et les salons, les cours, les auberges, les foires... La seule différence décisive tient sans doute au brouillage des démarcations entre la culture d'une élite et ce réseau de circulation des bêtises, des fascinations, des manipulations. Autrement dit, avec l'extension de la classe médiane va, comme il se doit, une culture médiane, mais pas plus « médiatique » qu'une autre.

Par ailleurs, l'élite n'en eut pas moins toujours ses vedettes en toc, ses fausses gloires, ses retapes, ses tapages, ses trompe-l'œil. Beaucoup préféraient Pradon à Racine.

4. *La politique médiatique* : un résultat appréciable et, lui, sans équivoque, du référendum sur Maastricht aura été de faire crever les bulles si abondantes et si chatoyantes du discours sur la « politique médiatique ». Après avoir répété *ad nauseam* que la télé faisait la

politique ou que la politique se faisait à la télé, que les sondages manipulaient les votes, etc., etc., les mêmes chroniqueurs — eux aussi *médiateurs*, c'est le sel de l'affaire — ont découvert, ô divine surprise ! qu'il y avait eu un débat politique. Quelle naïveté : a) d'avoir cru et répété que les spots de la télé et le look des nomenclaturistes exerçaient des effets plus puissants et plus pervers que ne faisaient hier les talents et les allures des tribuns de toute espèce ; et b) de croire maintenant que parce qu'on a surabondamment disserté sur Maastricht et sur l'Europe, on a mené un débat sérieux et responsable, alors que sans doute les trois quarts de ces dissertations auront seulement recouvert d'un écran de fumée les vrais enjeux et les vrais problèmes. On n'attendra pas très longtemps pour s'en apercevoir — et pour le déplorer avec une belle frénésie médiatique.

5. *Image/idée* : ce qui est *médiatique*, au sens honni du mot, pourquoi serait-ce l'image, et pas aussi bien l'idée ? Du reste l'« idée », en grec, est une image. Mais un des ressorts profonds de l'affaire tient à l'hostilité pour l'image-image de toute une culture qui revendique l'image pure, spirituelle, intelligible, désimagée ou désimaginée. Encore une fois, l'enjeu est bien métaphysique : il n'est pas étonnant que ce qui commence avec Platon se termine dans un formidable corps à corps — enlacement et pugilat — de la civilisation avec ses images, en toutes les valeurs de ce possessif. Mais il règne ainsi une grande confusion autour de l'« image », de l'idée d'*image*. Ce n'est pas parce qu'il y a, matériellement, image (télé, ciné, photo, dessin, spectacle), qu'il y a nécessairement *imaginaire* au sens péjoratif qu'une fois de plus ce mot tend à prendre (fantasme, captation, fascination, irréalisation). Il est du reste sidérant de voir ce glissement dans la péjoration se produire à partir du lexique lacanien (le « symbolique » devient alors ce qui est bien, et l'« imaginaire », mauvais), contre les attestations les plus avérées de la pensée de Lacan lui-même. On peut avoir avec des images un rapport fantasmatique *ou non*. Et je suis persuadé qu'il y a beaucoup plus de télé - ou de ciné - spectateurs qu'on ne le laisse entendre qui *savent*, d'un savoir très précis même s'il n'est pas dit, que ce qu'ils regardent est à prendre comme image, très exactement, et comme rien d'autre (ni en plus, ni en moins). Au reste, pourquoi les publicitaires s'inquiètent-ils, depuis quelques années, de la *réelle* audience de leurs annonces ? Pourquoi multiplient-ils les inventions techniques pour tester plus finement les présences et les réactions de leurs publics ?

6. *Mythe* : en vérité, nous sommes mal à l'aise parce que nous ne savons quoi faire du mythe, de la fonction mythique. Hors des mondes dépassés qui ont vécu dans le mythe, celui-ci ne peut être qu'insipide, avorté ou redoutablement dangereux. Nous supposons qu'il y a mythe partout où il y a image : nous croyons la société toujours et partout religieuse. C'est précisément ce qu'il faudrait voir. Et pourquoi, alors, y aurait-il regain des fondamentalismes *contre* la même « civilisation de l'image » ? Il vaut peut-être la peine de parier (en ayant quelques bonnes raisons de le faire) que notre civilisation est *enfin* en train d'inventer un rapport libre à l'image (bien entendu, pareil propos est d'un progressisme parfaitement hors de saison : mais à force de trop entendre les grincheux...). Autre remarque connexe : on nous a abreuvés de considérations sur les liens du « totalitarisme » et de l'image (cf. en particulier Hitler et le cinéma, Hitler et la radio, Hitler et l'architecture, Staline et le cinéma, et l'architecture, etc.), l'image étant ici désignée dans sa fonction mythique et mythifiante. Tout cela est exact, et même de grande portée quant aux rapports de l'art et de la politique. Mais lorsqu'il s'en tire un discours qui pose l'équation « *image = totalitarisme* », alors on revient en pleine confusion. Ce n'est pas l'image qui fait le totalitarisme, c'est le totalitarisme qui fait *un certain usage* des images, et surtout *un certain type* d'images, parce qu'il est lui-même, en son fond, constitué d'une « image », qu'il vaut mieux nommer *fantasme*, identificatoire, incorporante, captatrice, ou comme on voudra le dire. On pourrait même avancer que ce n'est justement plus d'image qu'il s'agit : les représentations ou les figurations totalitaires sont des leurres d'immanence, des glus de proximité, tandis que l'image se laisse traverser, elle se donne comme légère, poreuse, distante.

7. *Sciences humaines* : en revanche, il y a bien un règne de l'image, mais en un tout autre sens, et qui a commencé bien avant celui des *médias*. C'est le règne de la représentation-de-soi de la société, et en ce sens, le règne du « spectacle » tel que les situationnistes ont pu le dénoncer il y a trente ans (si, déjà, ils se trompaient de cible en confondant certains effets « médiatiques » avec leurs causes, ils visaient cependant plus juste que les détracteurs actuels des *médias*). Une société, ou une culture, qui se nourrit d'abord de la représentation de soi — plutôt que du rapport à quelque fin, principe ou sens —, une société qui prend sa propre image, telle qu'elle la produit elle-même, comme objet majeur de consommation théorique et pratique, c'est la société des « sciences » dites « humaines ». Plus spécifiquement, de la « socio-

logie », de la « psychosociologie » ou des « sciences » et des « philosophies » de la « communication ». C'est là (mais il faudrait en retracer les origines jusque dans l'époque de Balzac, par exemple, ou encore dans celle des idéologues) que se constitue le programme d'une *auto-médiatisation* de la société, d'un rapport à soi qui ne passe pas par autre chose que par ce « soi » lui-même tel qu'il se revient comme objet qui fonctionne en même temps comme une norme. Sans doute n'est-ce qu'une des possibilités de la « sociologie » ainsi prise en son sens le plus large. L'autre possibilité, réalisée, de fait, en plus d'une œuvre de sociologie, est une pensée du symbolique, de l'imaginaire et du réel — une pensée, c'est-à-dire en fin de compte la pesée d'une transformation et d'une invention. Mais dans le programme dominant des « sciences humaines », tel que, au tournant des années 60, il prétendait au dépassement de la philosophie (l'histoire a jugé cette prétention), il ne s'agissait pas d'une pensée : il s'agissait de la production/consumation d'une image-de-soi. Il s'agissait d'une définition implicite de la société (ou de la « culture », ou de la « civilisation ») comme un arrangement permanent de et avec une image-de-soi elle-même produite par son propre sujet, et au fond pour lui. C'est du reste très exactement avec cela que la psychanalyse, et tout d'abord celle de Lacan, se mettait en rupture ou en dissidence — s'il faut du moins en croire les énoncés de principe. A ce compte, au compte d'une « psychosociologisation » de l'être-social ou de l'être-ensemble, *le phénomène dit « médiatique » n'est rien d'autre que la réalisation de ce programme des sciences humaines*. (Voyez dans les magazines : enquêtes, tests, statistiques, échographies ou sismographies des mouvements et tendances d'un « corps » social qui se paye sa représentation de soi en guise de « communication »). — Les *moyens* de communication n'y sont pas, comme tels, pour grand-chose. Au reste, si l'on y pense sérieusement : Shakespeare, Dante ou Rabelais eussent-ils été entravés par la télé ? Non. En revanche, ils ne sont pas compatibles avec cette détermination des « sciences humaines » (je réserve, encore une fois, leurs autres déterminations possibles). A un certain égard au moins, l'invention des « sciences humaines » correspond à une mise en équation de la société et de sa représentation. L'être-social comme constitué par son propre miroir ou par son propre écran, au lieu d'être constitué par l'appropriation (fût-elle infinie) de son propre lien. D'une certaine façon, cela veut dire : le *socius* constitué en sujet-de-soi-comme-objet, au lieu du *socius* comme agent de sa praxis (tel

fut un des enjeux majeurs de Marx, et peut-être aussi chez lui un lieu de confusion ou d'hésitation).

8. *Authenticité* : la dénonciation du « spectacle », de la « simulation », est juste et incontestable pour autant qu'elle vise l'absence d'une Idée de la société, et donc de l'existence *commune*, aux deux sens du mot (deux sens au demeurant indissociables). Mais elle est absolument vaine si elle oppose au « simulé » quelque chose comme une « authenticité ». Car l'« authenticité » peut aussi bien fonctionner comme la plus purement simulée des simulations ; c'est dans l'appel à l'authenticité que se cachait la torsion désastreuse de la pensée de Heidegger, et de bien d'autres à la même époque. Pourquoi l'« authenticité » ne serait-elle pas dans ce que Diderot, Kant, Schlegel, et tant d'autres, auront demandé comme une « imagination productrice » (ou « créatrice ») ? Et cela, de surcroît, sans que cette imagination soit l'apanage de quelques-uns, capables de lui donner forme et corps : s'il s'agissait, à présent, de laisser le *commun* imaginer, et s'imaginer lui-même ? S'« imaginer », ou se tracer, non comme une image qui refléterait une Idée, et donc pas non plus comme une Idée : mais comme un tracé en train de se tracer, comme une phrase dans la bouche, voire comme un chant... On me dira que ce genre de propos généreux et vague a fait long feu (comme, par exemple, l'« institution imaginaire » de Castoriadis, qui n'essayait certainement pas par hasard de nouer une « figure » aux confins de Marx et de Freud : c'est bien là que l'être-en-commun reste en souffrance). Je répondrai que des balbutiements, des esquisses, n'en indiquent pas moins l'émergence de quelque chose. Peut-être la question aujourd'hui renouvelée des « peuples », qui traverse la planète, n'est-elle rien de moins que la question de ce que j'appellerai un *schématisme transcendantal de l'être-en-commun* : lequel aurait à ouvrir un espace entre l'Idée (nécessaire, téléologique) et l'authenticité (mythique, captatrice). Quel rapport avec les médias ? Celui-ci, que la question dont les médias font symptôme est celle du rapport-à-soi d'une société, du mode de sa (re)présentation de soi ou de son imagination-de-soi. Et qu'il faut lire le symptôme plutôt que le prendre pour la cause.

9. *D'où vient la méfiance* : on se demande parfois avec étonnement comment la rage antimédiatique a pu si facilement s'emparer de certains bons esprits, et constituer une sorte de discours obligé de l'intelligentsia, ou de son demi-monde (qui ne perd pas pour autant les occasions de se médiatiser). Certes, les productions médiatiques sont

très souvent mauvaises. Là n'est pas, pour le moment, la question : elle est dans le principe de la désignation d'une essence médiatique comme source de tous les maux. Un des petits côtés de Nietzsche fut son exécution du journalisme, qui revient à mesurer celui-ci à l'aune de la littérature, au lieu de le saisir sur un tout autre plan, qui est le sien, celui d'une nouvelle socialité ou sociabilité. Assurément, il y a de bons et de mauvais journalistes, journaux et articles. Mais la forme-journal, comme telle, est un aspect d'une forme d'être-ensemble, ou du moins de l'émergence, lente et tâtonnante, d'une telle « forme » — pour laquelle nous ne disposons d'aucun moule ou modèle reçu. La méfiance antimédiatique vient d'abord de là, de l'incapacité à saisir la socialité hors de certains modèles déposés dans l'histoire : la « bonne société », la cour, la famille, la « république des lettres », la coterie, la classe, le lobby, la corporation, par exemple. Ainsi, on juge que chacun est isolé, coupé des autres devant son écran de télé : mais c'est peut-être seulement l'intellectuel prisonnier de quelques modèles qui en juge ainsi. D'autres rapports, peut-être, se tissent ou se cherchent à travers les réseaux hertziens ou câblés, et dont une analyse des journaux de télé, des conversations sur la télé, pourrait donner un aperçu. *Télé*, aujourd'hui, ne veut pas seulement ni forcément dire « au loin ».

10. *Image, plaisir* : un autre motif ou mobile de méfiance tient à la vieille condamnation de l'image. Il faudrait, à cet égard, mener beaucoup plus loin l'analyse à peine indiquée plus haut à propos de l'« imaginaire ». Je me contente d'indiquer ceci : pour secondariser l'image, pour la cantonner dans la « représentation » au sens courant, et dans le « semblant », il faut être assuré d'une « présence réelle » derrière l'image et hors d'elle. Ce n'est pas un hasard si la « présence réelle » de Dieu sous des « espèces » sensibles aura été un dogme central de la religion dominante de l'Occident (son rite continue d'ailleurs à être consciencieusement filmé, chaque dimanche, pour la télévision...). Mais s'il s'agissait désormais de penser une tout autre présence ? Qui ne se laisse pas partager entre réalité et semblant, qui soit la venue en présence, le paraître ou le phénomène, non pas de l'être, mais *comme* être, ou *comme* exister ? Je ne m'y attarderai pas plus ici. J'indiquerai plutôt cet autre soupçon : avec la secondarité de l'image, c'est aussi son plaisir qui est condamné. La formule d'Aristote, que « les hommes prennent naturellement plaisir à la *mimesis* », évoque aussitôt pour nous une qualité douteuse, dangereuse ou répréhensible de ce plaisir, à laquelle Aristote est bien loin de songer. Qu'il y ait méfiance envers le plaisir, c'est ce que trahirait la mauvaise foi si

repérable de tous ceux qui multiplient les excuses pour avoir « regardé la télé » : dans certains milieux, c'est toujours « par hasard », ou « par fatigue », etc., qu'on a regardé telle émission, et qu'on s'autorise à en parler. Ou bien, on n'a qu'un vieux poste, ou on précise qu'on la regarde si rarement... Pendant un long séjour à l'hôpital, j'ai vu se dessiner une typologie sociale très nette à l'égard de la télévision (que je regardais beaucoup) : les médecins déclaraient qu'ils n'avaient guère le temps de la regarder, ou qu'ils s'endormaient devant elle le samedi après-midi ; les infirmières s'étonnaient de ce qu'un « intellectuel » la regarde, et ne manquaient pas d'affirmer que « ça ne vaut pas un bon livre » (n'en révélant pas moins, à plus d'un détail, leur propre pratique de la télé) ; les aides-soignantes ou les femmes de ménage reconnaissaient la série en train de passer, nommaient un acteur. Ainsi, entre deux réactions simples, il y avait le discours *médian*, embarrassé, partiellement dénégateur, convenu dans sa référence au modèle culturel reçu. Du plaisir de l'image, je ne discuterai pas ici. Je citerai seulement un peintre : « Ce que j'aime, c'est l'idée d'une image sur un fond de couleur et que cette image puisse rester comme suspendue en l'air. Comme dans la vie, où tout est vague, dans l'air, et peut s'écrouler le lendemain » (Zoran Music, dans *Libération* du 4 septembre 1992).

11. *Regard* : ainsi que Ponge l'a noté un jour, dans le regard il y a d'abord l'*égard*, le respect. Ce qui est en jeu dans l'image n'est pas une espèce de qualité occulte qu'elle aurait en tant qu'image : toute sa qualité est dans le regard ou dans l'*égard* qui lui est porté. Et qui n'est pas forcément de la vénération. Il peut y avoir un mode d'*égard* dans un regard léger, fugitif, voire distrait, aussi bien que dans un « arrêt sur image ». Mais dans tous les cas, l'*égard* du regard c'est son rapport à une présence, à une venue en présence comme être de l'image. Dans un certain vocabulaire, on dirait que c'est le rapport à l'invisible qui se retire dans le visible. Mais cet « invisible » retient encore une subordination du visible. Parlons donc de présence, et de venue. Dans la prolifération des images, c'est une profusion de présence qui peut être en jeu, si nous sommes capables d'y avoir *égard*. Et dans ces conditions, en un sens renouvelé, oui, « le médium est le message ». Tout autant que le langage est le message de ce qu'on nomme « poésie ».

12. *Pauvre humanité* : un autre aspect de l'*égard*, ou plutôt du manque d'*égard*, est ce que trahit l'appréciation si fréquente d'un « abrutisse-

ment » par les médias (avec tout ce que cela connote : manipulation, servilité, mimétisme automatique, etc.). On peut tout d'abord se demander, comme l'a fait un jour Enzensberger, comment les dénonciateurs de cet abrutissement, qui font aussi nécessairement profession de se pencher sur les médias, peuvent eux-mêmes échapper à l'abrutissement. On peut aussi se demander quelle singulière considération des « gens » est ici impliquée, quel mépris secret ou quelle ignorance.

13. *Fin* : le débat autour des *médias* sera bientôt complètement dépassé. Il n'est déjà plus très médiatique.

Jean-Luc Lyard

Immedia

Jean-Luc Evard

Si l'on admet que, sous ce nom ou sous un autre, relève du sacré tout ce qu'une société s'imagine devoir inconditionnellement et sans contrepartie abandonner aux nécessités les plus brutes de l'existence, alors la technique, depuis qu'elle est puissance, est pour nous le visage pris par la Nécessité. « Dans toutes les situations où se rencontre une puissance technique, celle-ci cherche, de façon inconsciente, à éliminer tout ce qu'elle ne peut pas justifier » (Jacques Ellul, 1954). Même notre univers de techniques interactives, celles qui engendrent des systèmes réputés ouverts — mais ouverts à *quoi* ? — est lui aussi, contre son gré, en butte au sacré. Contre son gré : la puissance technique, la capacité d'insérer la matière dans la vie, de régler le naturel sur l'artificiel et de réduire leur différence, se paie d'une illusion civilisatrice, l'illusion du sursis. Le pari de pouvoir reporter *sine die*, dans l'ouverture indéfinissable des systèmes techniques, l'instant où le sujet veut s'acquitter de la dette contractée à exister. Jadis fixé par les rites où s'éteint formellement l'obligation sacrificielle de rendre à l'univers ce que l'existence lui a pris pour déjouer sa précarité, cet instant semble avoir disparu des univers techniques. La violence et la dette dites dans l'obligation sacrificielle ne sont chez eux que de conséquence, pas de principe : travaillant la matière, la produisant même, ils n'attendent pas à la vie. A la différence du prêtre, le technicien n'a donc pas à rendre compte de ses pouvoirs, sa condition est

celle de la neutralité symbolique, et le prestige qui lui est dévolu n'a pas la qualité charismatique de l'autorité dont jouissaient, avant l'ère de la domination de la technique, les castes expressément vouées à la conjuration ou à la régulation de la violence sacrée. Par rapport à d'autres formes historiques de la Nécessité, le monde des techniques présente ceci de singulier qu'en cas de dérèglement durable, il est en panne sans pouvoir être mis en cause (et dans le pire des cas, quand la panne avive la souffrance paranoïaque, ce sont d'autres hommes qu'on mettra en cause, non les dieux, comme si le monde des techniques était d'autant plus fragile psychologiquement qu'il est symboliquement neutre). C'est à cette neutralité symbolique que les mondes techniques se sont consciemment ouverts à la fin de l'âge théologique, et qu'ils ont ouvert les sociétés au commencement de l'âge positif : en dédramatisant l'acquiescement de la dette de sens, en enseignant, au titre du progrès par exemple, l'ouverture non dramatique qui fait leur forte légitimité par rapport aux systèmes « fermés » d'avant l'ère de la technique — fermés par leurs rites, sur eux, fermés par la Loi, sur elle, dans le cas des systèmes théologiques. Cette ouverture s'est même affirmée indépendamment de toute idée de progrès quand les sciences ont fait part à l'indétermination irréductible de certains de leurs modèles : principe de désordre, ou « complexité » des ensembles naturels et artificiels.

Ouverture à quoi ? Du point de vue de l'histoire sociale des techniques, l'ouverture aura été civilisatrice sans être illusoire : l'univers des techniques a vraiment assuré son emprise sur les institutions du sacré, il a vraiment répandu l'usage de la neutralité symbolique, il a vraiment imposé l'image d'un monde positif où tout ce qui est rationnel est raisonnable, et où le reste, l'anormal, l'instable, l'inquiétant, le catastrophique, ne renvoie pas aux ruses du mal, du malin, du destin, mais incarne dans une banalité de bon aloi l'ouverture de ce monde à son indétermination de principe. Ce qui a, au sens étymologique du terme, fasciné, c'est-à-dire lié le sujet du sacré au technicien, c'est l'intuition prométhéenne que ses dieux, à certaines conditions, pourraient laisser les mortels en paix, voire se passer d'eux. Ce qui, par la suite, a étayé cette fascination, ce fut l'allure à la fois mécanique et compulsive prise par la rationalité technique : passé le seuil de l'âge théologique, les techniques ont commencé de proliférer avec virulence en se greffant les unes sur les autres. C'est qu'en elles le sujet du sacré rêve de se délier de lui. Cette recherche athéologique est aussi ancienne que le lien qu'elle veut desserrer : les Grecs avaient formulé

les conditions éthiques d'une existence autonome, indifférente aux dieux ou à leur absence. Mais la sécularisation du monde, où c'est la cité tout entière et non plus seulement le philosophe qui retire aux dieux le soin des affaires publiques, cet événement n'a pu survenir et faire école que grâce à la dédramatisation technicienne du rapport à la nature, dans la perspective nouvelle du possible traitement en série de la matière et de l'énergie (c'est le traitement sériel qui distingue le technicien de l'artisan et donne à la technique la puissance d'ouverture qui la fait passer « du monde clos à l'univers infini »).

En revanche, d'un point de vue généalogique, l'ouverture au désordre décèle bien le jeu d'une illusion : la volonté d'immanence inscrite dans l'espoir de confondre le raisonnable avec le rationnel. S'il repousse les dieux dans le monde des spectres, l'univers n'en finit pas moins par perdre de vue ses propres fins, à l'image de la médecine aux prises avec les maladies iatrogènes, à l'image, plus généralement, de toute discipline que viennent tracasser ses effets pervers, ces objets qui se vengent d'avoir été fétichisés ou ces sujets « pathologiquement sains » (Th. Mann), cette antimatière qu'est la pénurie dans l'abondance et où le lien par quoi s'assujettit le sujet pour se constituer n'est pas desserré mais virtuellement égaré. Comme tout univers sacré, l'univers des techniques bute sur l'antagonisme ironique de la puissance et de son insu — ce qu'Ellul désignait par l'« inconscient » de la technique. Pourtant, immanence oblige, à la différence de ses prédécesseurs, cet univers est symboliquement neutre : il ne transfigure pas la violence quand elle se manifeste, il ne la nomme pas quand elle se cache. Agressive à l'époque des grands conflits avec le prêtre, cette neutralité a de nos jours la ferme courtoisie des pouvoirs qui ne doutent pas de leur légitimité. Jusqu'au milieu du XIX^e siècle encore, le travailleur s'est parfois attaqué aux machines, comme au Moyen Âge le paysan au château. Mais des machines nouvelles ont vu le jour qui ont définitivement réconcilié le sujet de la technique avec ces corps étrangers : les machines automobiles d'abord (les débuts du transport ferroviaire coïncident avec les dernières insurrections contre les machines, celles des canuts), les machines interactives ensuite, télégraphe et téléphone, archétypes de nos médias. Dans sa montée en puissance, l'univers des techniques sera ainsi passé par trois stades, aura gravi trois degrés de son intériorisation par le travailleur, du rapport passionnel et polémique des débuts de la mécanisation à la symbiose réussie par les machines interactives en passant par la relation instable typique de la révolution industrielle. Spectaculairement avec

la photographie, les médias auront scellé la conversion du travailleur à ses outils de travail : ils ne sont plus des outils, mais des prolongements de son corps, des prothèses d'autant plus subtiles qu'elles réduisent la différence de l'artificiel et du naturel, du corps propre et du corps étranger.

Pourquoi parle-t-on donc encore de médias ? A la longue, au fil des générations de machines, les machines à parler auront permis le traitement simultané du signe, de l'image, de la signification : le signe fixé sur une bande magnétique, l'image projetée sur un écran, les significations stockées dans les mémoires, le sens qu'on prête à cette surmécanisation qu'on dirait immatérielle des modes de communication — en réalité les médias sont des immedia, tout le texte de la vie sociale (et toute la vie sociale comme texte) a fini par s'y cristalliser, ils ont transformé la planète en un forum permanent, au sens où les Jacobins rêvaient d'un peuple en délibération permanente pour que la loi ne se séparât jamais de sa source. En 1949, Ernst Jünger décrivait déjà la machine à parler, le « phonophore », le « moyen de relier invisiblement tout le monde à tout le monde » et qui « communique à chaque instant l'heure locale et astronomique, la longitude et la latitude, la situation et les prévisions du temps. Remplace la carte d'identité, passeports, montre, cadran solaire et boussole, instruments nautiques et de météorologie. Transmet automatiquement la position exacte de son porteur à toutes les stations de sauvetage, en cas de danger terrestre, maritime ou aérien. Donne par repérage la position de n'importe quel lieu. Indique aussi le montant du compte du porteur à l'Energieon, et remplace ainsi le carnet de chèques dans toutes les banques et tous les bureaux de poste, et, par un décompte immédiat, les billets pour tous les moyens de transport¹ ».

Les immedia ne cristallisent et ne sémiotisent pas seulement le tout de la vie sociale (par intermittences, certaines manifestations de masse atteignaient la même intensité : au Moyen Age, les mystères, aux débuts de la révolution industrielle, les expositions universelles). Ils la cristallisent continûment, au sens où, à tout moment, forte de leur puissance d'instantanéisation, de traduction photo-électronique de l'événement, ils en mécanisent parfaitement l'image. Telles ces mécaniques qui ont épousé leur fonction et effacent la trace des différences élémentaires entre les milieux hétérogènes qu'elles articulent, les immedia rêvent d'effacer la différence élémentaire de l'événement

et du document, du message et du support — ils y parviennent partiellement puisqu'aux outils de la cybernétique, *in vitro*, correspond, *in vivo*, la pratique narrative de l'information en direct popularisée par les techniciens des immedia pour donner à l'événement ou à l'absence d'événement sa valeur d'actualité. Cette fièvre du « direct », ce fétichisme de l'actualité, cette passion de la transparence entre émetteur et récepteur : autant de formulations emphatiques de la grande propriété des machines interactives, autant de variations lyriques autour du grand thème immédiate, celui du *feed-back*. En tendance, grâce à cette maîtrise d'une relation de cause à effet à la fois parfaitement circulaire, répétitive et éphémère, grâce à cette immédiation des flux, l'histoire entre en extase, entre les actes du sujet collectif et la connaissance qu'il en a, le temps mort paraît annulé auquel avait correspondu, dans l'histoire universelle, le lent récit qu'elle faisait de soi, l'interprétation qu'elle donnait de sa lenteur, de ses origines préhistoriques et de son dénouement posthistorique. Il n'y a plus de temps mort : extase des écrans, des fibres de verre, des puces électroniques qui, comme autant de résistances dans un circuit électrique, cristallisent la vitesse limite, la vitesse-lumière de l'histoire, l'immobilisent selon le principe de l'empreinte photographique ou engrammatique — prise de vue — pour la faire défiler sur l'écran dans la zone de lisibilité filmique où l'image-percept voile l'image-mémoire.

Simultanéité du « direct », ubiquité de la télé-vision, cristallisation photographique de la prise de vue, bobines sans fin de l'actualité, retraitements narratifs du montage (et aussi bien, hantises de la désinformation voire de la manipulation) : chaque fois que la technique nous rappelle qu'elle contracte l'espace-temps, c'est le même vertige qui nous reprend. Luther : « L'imprimerie est le dernier et suprême don par lequel Dieu avance les choses de l'Évangile. C'est la dernière flamme qui luit avant l'extinction du monde » (*Propos de table*). Vieille et forte intuition apocalyptique — mais pourquoi le monde devrait-il s'éteindre après que et non bien que l'imprimerie ait accéléré la divulgation des textes sacrés ? On saisit l'aphorisme (et le sarcasme) si l'on entend la satire faite par Luther du jeu des causes et des effets, dans le *feed-back* de la parole et de la foi, dans celui de l'écriture mécanique et du Jugement dernier. Faire de l'imprimerie le *dernier don* fait à l'homme d'ici à la fin des temps, c'est d'abord une façon impie et polémique d'affirmer que la Réforme aura été la théophanie la plus authentique de toute l'histoire des Écritures. Mais c'est aussi dire : l'histoire, c'est le médium, il n'y a pas d'autre histoire que celle fixée

1. *Heliopolis*, traduction H. Plard, Le livre de poche, Christian Bourgois, Paris, 1975, pp. 338-339.

dans cette machine à lire, à écrire, à traduire et à parler qu'est le livre imprimé — et c'est cette machine qui rend intelligibles les histoires (insensées) qui nous arrivent, qui les transforme en une histoire, qui les amène à l'histoire. Mais on peut — et l'outrance de Luther nous y invite — surenchérir à cette mise en abîme des causes et des effets, et ajouter qu'il faut imaginer l'« extinction du monde » pour concevoir que nous avons une histoire, cette histoire, et qu'elle est une. Hégélianisme avant la lettre. C'est ce qui est fascinant dans le médium : imprimer la lettre de la parole permet d'imaginer et de méditer la disparition du monde, permet d'imaginer le monde avant son apparition et après sa disparition. Le monde nous apparaît comme pour la dernière fois (et ainsi comme pour la première fois), grâce au médium : le médium immédiatise le monde, il le suspend dans son sursis et il le miniaturise entre deux néants. L'imprimerie (la technique) dévoile la surnature de la nature, et l'histoire s'y donne comme un état contre-nature, où la technique nous met en état d'urgence apocalyptique. Pour l'entendement non tragique du technicien, pour l'âge positif, le diagnostic est simple, tout nouveau médium inflige au sujet une crise traumatique : « En 1844, l'année même où le premier télégraphe d'Amérique servait à des parties d'échecs et à des loteries, Sören Kierkegaard publiait *Le concept de l'angoisse*. L'âge de l'angoisse venait de commencer. Avec le télégraphe, en effet, l'homme avait amorcé cette extériorisation ou cette extension de son système nerveux central qui s'approche désormais, avec la transmission par satellites, d'une extension de la conscience. Mettre ses nerfs à l'extérieur et ses organes physiques à l'intérieur du système nerveux, ou du cerveau, c'est amorcer une situation, sinon un concept, d'angoisse². » Mais les laborieuses explications de la physiologie ne rendent pas compte de la forme théologique prise par cette angoisse. Derrière les souffrances de la narcose médiatique, il y a cette tension métaphysique, dans la « dernière flamme » que fait jaillir l'imprimerie, il y a le feu prométhéen, le feu mythique et apocalyptique des transmutations, la prescience des violences dont le technicien est l'avant-garde.

Le vertige prophétique qui s'empare ici des prêtres, Luther ou Kierkegaard, est celui des voyants en conflit avec les croyants : la technique se sait prise dans la vis sans fin de la violence à contenir, le monde est mis à feu mais sans devoir ni pouvoir être rendu aux dieux auxquels il a été dérobé, nous nous acharnons à le brûler et à l'éclairer

2. M. McLuhan, *Pour comprendre les médias*, traduction J. Paré, Le Seuil, Paris, 1977, p. 289.

comme si nous ignorions qu'ils n'y ont peut-être jamais habité, ou qu'ils sont déjà là et attendent que nous soyons prêts à les rencontrer (mais, dans cette hypothèse, ce n'est plus le Dieu de Luther qui serait invoqué ou révoqué, mais celui de Maître Eckhart, ce n'est plus le dieu des techniciens, c'est celui des ascètes). Le vertige éprouvé au contact des surnatures précède alors chaque franchissement de l'ouverture ménagée par les techniques dans la nature : chaque fois que la technique ouvre le monde (et chaque fois qu'elle l'ouvre, c'est de plus en plus le sien propre qu'elle ouvre), elle joue en effet l'« extinction du monde », elle modifie le feed-back des événements, grâce auquel nous pouvons nous représenter qu'il nous arrive quelque chose — quelque chose qui nous aurait été expressément destiné, l'Évangile dans le cas de Luther, l'actualité, dans celui du sujet des immedia, mais toujours, dans tous les cas, selon le principe de la fabrication en série : série de livres, série sans fin des imprimés auprès desquels la parole, la voix ne fait plus le poids (l'imprimerie est le *dernier* don de Dieu dont la voix n'est déjà plus qu'un signe optique), série sans fin des photographies, à la pièce ou dans leur défilement filmique, selon le principe de la mise en état d'urgence de la vision (la photographie, c'est la reproduction technique, l'extériorisation d'une occurrence sensible propre au corps intérieur : ce qui reste du monde visible une fois surmonté l'éblouissement rétinien). Vertige de la série, vertige aussi de la sur-exposition des images du monde : sur l'empire de la photographie, le soleil ne se couche jamais, et nous parcourons nos bibliothèques comme des catacombes de la parole.

Pourtant, le vertige que nous communique le mouvement de cette vis sans fin reste obscur : l'ouverture est-elle effraction, comme le laisse entendre toute interprétation tragique de la parabole prométhéenne ? L'ouverture est-elle transgression ? Ou bien tient-elle d'une séduction, comme le suggère, par exemple, la figure d'Icare qui, tout de même, avant de se brûler les ailes, aura joui du bonheur que procurent les mécaniques parfaites ? Clair-obscur de l'ouverture dont le technicien ne sait s'il se fraye la voie vers elle pour échapper au vertige ou à quelque autre aversion éprouvée au sein d'un monde fermé, répétitif, ou s'il tente au contraire de fermer le monde, de l'enfermer dans quelque Grande Machine, de mettre fin à l'histoire où réapparaît sans cesse une ouverture, une béance, les traces de mondes sans hommes et d'avant l'homme, la virtualité d'un monde d'après l'homme. Si le technicien ne peut trancher, ce n'est pas seulement par souci de probité philosophique ; c'est aussi qu'il a supplanté le prêtre

sans abolir le sacerdoce. Luther célèbre l'imprimerie pour armer le peuple contre la théocratie, mais c'est au nom d'une restauration du sacré — toutes les Défenses et Illustrations de la technique ne risquent-elles pas la même déconvenue, ne dissimulent-elles pas l'insu de la technique, de même qu'en proclamant le retour du peuple à Dieu, Luther précipitait la sécularisation des Eglises et la victoire des laïcs ? L'ouverture des techniques ne signifie-t-elle pas qu'elles ne peuvent plus dire de Prométhée : *ecce homo* ! ni promettre les voluptés qu'on devine chez *Icare* de Brueghel ?

Si tel est le cas, si sur leurs fins intrinsèques les techniques ne peuvent plus trancher, c'est qu'elles y sont parvenues et qu'elles ont déjà commencé de dessiner les contours du monde d'après et d'avant la technique, abandonnant aux crédules la gestion de leurs effets seconds, et répétant alors l'histoire des grands schismes où les voyants ont abandonné la gestion de la religion aux croyants. Si tel est le cas, si la technique ne sait pas ce qu'elle ouvre ou ce à quoi elle ouvre, alors les machines interactives, qui font imaginer la fin de l'histoire en la surexposant dans le panoptique immédiatique de son actualité sans fin, annoncent moins la fin de l'histoire que celle de la technique. Fin qui ne pouvait pas être envisagée avant l'invention des machines interactives, puisque le feed-back, c'est le court-circuit imminent de la cause et de l'effet, de la fin et du commencement. Mais voici un nouveau motif d'étonnement : comment s'assurer que, même dans la durée infinitésimale des feed-back immédiatiques, la fin fait rigoureusement retour sur le commencement, et que ce qui détermine ces deux termes l'un par rapport à l'autre est aussi ce qui les extermine l'un en l'autre ? Il n'est pas excessivement difficile de discerner dans la pensée apocalyptique de l'histoire une théorie cyclique de l'événement, comparable aux figures du feu originaire, de l'ekpyrosis des cosmologies stoïciennes. En revanche, on ne peut trancher si ces cycles sont des cercles, des ellipses ou... des anneaux de Möbius. On ne veut, ici, qu'ouvrir le questionnement.

La tension métaphysique déclenchée par les machines à parler n'anticipe pas seulement l'« extinction du monde », son refroidissement solaire : elle en récapitule aussi le commencement. Et comme l'univers des techniques répète d'âge en âge cette expérience visionnaire de la fin et du commencement, elle met à jour leur feed-back, elle établit que le monde est incessamment en train de finir et de commencer. Elle démonte l'interprétation théologique du premier et du dernier don fait à l'homme par les dieux, elle dément aussi

l'illusion solipsiste nichée dans le désir de connaître le monde d'avant l'homme et celui d'après l'homme. Même Luther s'en avise : à chaque nouveau « don » fait à l'homme, l'histoire recommence ; il pressent que notre perception du temps historique correspond à une scansion commandée par cette machine qu'est la presse à imprimer, il discerne le feed-back lent de la communication livresque. A l'interaction lente de la parole et du signe d'écriture répond le vertige du sujet qui dissocie dans la durée la fin du commencement. Au feed-back rapide de la communication électrique/électronique répond le vertige du sujet pris dans la mélodie de la question et de la réponse s'échangeant sans délai (négligeons ici deux autres cas de figure essentiels à toute théorie des immedia : celui de la cacophonie et celui de l'impossibilité d'une expérience immédiatique du silence). Le phonophore d'Ernst Jünger, c'est la parabole de la téléphonie combinée à l'ordinateur où le temps n'est pas ligne, alignement discursif (temps du livre), mais cercle, spirale ou ellipse, dyade de la parole entendue et de celle proferée, temps non pas mécanique mais temps synthétique générateur de durées différentes dont il faut calculer et contrôler les proportions (naissance du « temps réel »). On pourrait constituer une morphologie des machines à parler sur cet axe du temps, en fonction des vitesses de réaction qu'elles induisent dans le champ social, comme Georges Lefebvre avait commencé d'établir les vitesses de diffusion des rumeurs à la veille de la Révolution française. Mais on ne réduirait qu'à peine la complexité cachée dans la simplicité apparente de la figure du feed-back. Le coefficient métaphysique et poétique de ces schématisations est évident, à condition de ne pas oublier que plus les machines à parler sont complexes, et plus elles réintroduisent l'indétermination qu'elles avaient cherché à réduire. En frôlant, en anticipant la fin qui est à la fois son terme et sa détermination, l'univers des techniques interactives retrouve et se remémore l'étonnement des premiers penseurs qui le voyaient faire brèche dans le sacré sans l'annuler. L'indétermination mise à jour, celle où baignent les mécaniques les plus raffinées, est analogue à celle des langues : la voix de l'homme est partout la même, mais cet univers abrite ces multivers que sont les langues, étrangères les unes aux autres, et qu'aucune traduction ne ramène jamais à la langue. Et le même étonnement nous reprend lorsque nous constatons, comme Luther, que la vie de l'esprit, le jeu du sens excède les machines médiantes où nous en filtrons les concrétions. Ainsi, à la recherche de la plus grande différence possible entre le livre qui « représente » la voix et les immedia qui la

« transportent » ou la « transfèrent », nous assimilons le schéma théologique d'une histoire linéaire à la discursivité du texte constitué de lettres alignées de la gauche vers la droite et du haut vers le bas, nous rabattons, raison graphique oblige, une philosophie de l'histoire sur la mécanique de l'écriture. Or, avant d'être empilement de feuillets, le livre n'a-t-il pas été rouleau, thora, et les lignes du texte ne décrivaient-elles pas un cercle chaque fois qu'on refermait le rouleau après l'avoir consulté et tant qu'on ne le déroulait pas ? C'est d'écrire la loi ou de la lire qui transforme le cercle qu'elle décrit en une série de lignes horizontales : il a suffi d'une transformation technique pour que la surface où on l'inscrit soit membrane sans profondeur et non plus cavité où ni l'œil ni l'oreille n'ont accès. Aucune écriture ne dessine un signe des signes, une figure des figures, une forme des formes, toute écriture révèle au contraire le bourgeonnement kaléidoscopique de plusieurs formes, les interférences des multivers du sens. Se lier à eux, c'est répondre de cette pluralité, du vide et du plein qui apparaissent et disparaissent dans les interstices de la fin et du commencement.

Le massacre et son désir au temps des premières guerres de religion

Denis Crouzet

Le XVI^e siècle fut le temps de la monarchie parfaite, avant d'être le temps de la crise du pouvoir royal. Le massacre de la Saint-Barthélemy est une des séquences paroxystiques de cette crise. Il ne suffit point, pour l'expliquer, d'en rester au plan restrictif des pulsions de violence du catholicisme contre des réformés qui étaient rêvés devoir mourir parce que polluant un royaume par l'abomination de leur hérésie et attirant sur les fidèles la colère divine. L'histoire ne procède pas seulement par le fait des pressions conflictuelles, mais elle possède parfois une logique qui dérive de la force des images qui se constituent, et dont la montée en puissance, occasionnellement ou mécaniquement, temporairement ou définitivement, finit par subvertir l'idéologie politique dominante.

Il en fut ainsi pour la Saint-Barthélemy, « *casus* » pour beaucoup d'historiens et de contemporains, puisque déclenchée par la royauté afin de sortir du blocage politique consécutif à l'attentat contre l'Amiral de Coligny, mais ayant de manière autonome dégénéré en un « holocauste » réformé contre la volonté de ses initiateurs. Il faut savoir que, le 22 août 1572, le chef militaire huguenot est blessé par une arquebusade, au sortir du Louvre, dans une capitale qui avait vu confluer les noblesses catholique et surtout réformée en l'honneur du mariage de la princesse Marguerite de France et du prince Henri de Navarre, un mariage mixte qui devait comme cimenter l'union des

Français de confessions différentes. Cette agression met le pouvoir en difficulté, car les réformés exigent que les coupables soient châtiés, et ces coupables semblent être les Guise, eux-mêmes défenseurs d'une ligne politique ultracatholique, qui sont de toujours hostiles à la solution de conciliation religieuse voulue par Charles IX et Catherine de Médicis. Si la royauté laisse s'exercer en ce sens sa justice, elle risque de secréter une révolte de la faction nobiliaire et populaire catholique, semblant donner le pouvoir aux réformés. Si, au contraire, elle ne fait pas justice, elle encourt le danger d'apparaître aux calvinistes comme injuste, et de leur donner l'occasion de déclencher sous peu une nouvelle guerre civile, au cours de laquelle la personne royale pourrait être l'objet d'une contestation directe.

La solution à cette crise fut la décapitation de la force militaire potentielle de la Réforme française, l'« exécution » de l'Amiral de Coligny et d'une quinzaine, sans doute, de capitaines qui auraient pu participer au développement des opérations de guerre. Au bout de la violence, il y avait l'idée d'une paix, maintenue envers et contre tout parce que les Guise, pour prix de leur pardon, acceptèrent d'endosser la responsabilité de cette mise à mort, au nom d'une vengeance « particulière ».

Le problème fut que l'histoire ne s'arrêta pas là, et que, durant plus de quatre-cinq jours, se déroula un immense massacre qui fit, dans Paris, entre mille cinq cents et cinq mille victimes.

Ce que les lignes qui suivent voudraient rechercher, c'est la pré-histoire de ce massacre, ou plutôt de cette imprévision historique, du dérèglement d'une programmation, par-delà les tensions politico-religieuses secrétées conjoncturellement entre catholiques et protestants, et ayant pu impliquer une problématique « logique » événementielle.

Au début, cependant, avant les violences qui opposent catholiques et calvinistes, était la monarchie parfaite. Durant les années des règnes de François I^{er} et Henri II, le roi est l'image de Dieu sous le regard de la providence, la rhétorique politique de la Renaissance française n'a cessé de le dire, avec par exemple Charles de Grassaille : « *rex franciae est in regno suo tanquam corporalis deus* ». Vincent Le Louppe, parallèlement, déclarait que tout ce que dit le roi, en raison de sa surhumanité, doit être estimé comme une loi et doit secréter

l'obéissance du peuple, « venant de l'oracle d'un autre Apollo »¹. Une véritable osmose des volontés du gouvernant et des gouvernés consacrait la surhumanité du pouvoir royal et la divinité de la monarchie française, la grâce immémoriale qui la couvrait de sa protection :

je ne pense point qu'il y en ayt un seul (mesmes ainsi que les livres tesmoignent) auquel la Justice soyt mieux administrée : auquel aussi les subjectz portent plus grande obéissance à leur Roy, et les enfans aux peres : et pareillement ou le Roy soyt plus doux envers les subjectz.

La France s'avérait une manière de chef-d'œuvre, dans cette puissance ordonnée de Dieu qui était dite s'imposer d'elle-même sans générer de tensions ou résistances, prouvant ainsi qu'elle est la puissance d'un bon et juste roi, inspiré divinement :

en sorte que l'on y voyt Platon et Xenophon estre veritables, quand ils disent tels que sont les Princes, tels sont les subjects car le Roy y est tant estimé d'iceux, qu'ils prisent tout ce qui est prisé de luy.

Guillaume Budé, pour qui les rois étaient « le coffre des loix », avait affirmé que Dieu

... conduit leur libéral arbitre, et les adresse par inspiration divine (qui est hors de la congnoissance des hommes) au droict chemin de raison, et de ferme espérance de salut, et les conduit (s'il ne tient à eulx) à la droicte et seure voye².

Le discours sur la divinité de la royauté s'était durci en une philosophie de la perfection politique, qui frappait les visiteurs étrangers au cours du premier XVI^e siècle, parce que la France leur semblait totalement régie par cette magie immédiate de la parole royale : ils relataient avec admiration que le roi pouvait se prévaloir d'une obéissance innée et totale de ses sujets, et donc d'une stabilité irrésistible de son pouvoir ; tel l'ambassadeur vénitien Marino Cavalli qui, « d'après ce que j'ai vu », constatait que :

la volonté du roi est tout désormais [...] Les Français honorent leur roi avec un sentiment si profond qu'ils lui ont donné non seulement leurs biens et leur vie, mais leur honneur et leur âmes...

¹ Cité par J. Céart, « Les visages de la royauté en France, à la Renaissance », in : E. Le Roy Ladurie (dir. publ.), *Les monarchies*, Paris, 1986, pp. 73-89, ici pp. 83-85.

² Guillaume Budé, *De l'institution du Prince. Livre contenant plusieurs Histoires, Enseignemens, et saiges Dicts des Anciens tant Grecs que Latins [...] Reveu, enrichy d'Arguments, divisé par Chapitres, et augmenté de Scolies et Annotations. Par hault et puissant Seigneur, Messire Jean de Luxembourg, Abbé d'Irory*, Imprimé à l'Arrivour Abbaye dudict Seigneur, Par Maistre Nicole Paris, 1547, reprint Farnborough, 1966, p. 82.

La divinisation monarchique est capitale, parce qu'elle met en place, avant les troubles civils du milieu du siècle, une ligne de résistance voire de barrage face aux tensions politico-religieuses et à la crise de l'Etat royal qui se développe. Ce fut le temps où poètes et courtisans chantèrent la beauté du corps royal comme expression d'une perfection qui s'étendait, par le truchement du langage et de sa manifestation première, la loi, à l'ensemble du corps du royaume. Tout sujet qui s'opposait à cette parole royale encourait le châtement, parce qu'il s'opposait à Dieu qui a fait le roi détenteur de toutes les vertus, de tous les savoirs. Charles IX était le vicaire de Dieu ou l'image de Dieu, l'être d'absolu à partir duquel une mécanique de la vie du royaume devait s'enclencher. Le roi était, déjà peut-être magiquement, une machine microcosmique, régissant son royaume à l'image du Dieu omnipotent qui gouverne la machine ronde de l'univers :

*Fors nostre Dieu, rien icy n'est parfait :
Mais la grandeur, qui d'admirable effect
Mieux luy ressemble, est tousiours plus parfaite,
Que chose encor' qu'icy bas il ayt faicte.
Or on ne peut mieux voir sa Majesté,
Qu'au gouvernement d'une grand' Royauté,
Comme le Roy, auquel on voit reluire
L'image vray de son céleste Empire* :
Qui montre bien, le règne estre prisé
Ou le nom est d'un seul autorisé.
Le Ciel vousté, la Terre, et l'Onde belle.
Bref ce grandcorps que le Monde on appelle,
Est extraict d'un et d'un est maintenu,
D'un est gardé, et d'un entretenu :
Tousiours par un tout nombre se commence,
Un par sur tous a sur tout préférence.
Le nombre grand des Astres radieux,
Est gouverné d'un Soleil gracieux³.*

Toutefois le développement accéléré du calvinisme brise ce rêve de perfection et d'absoluité. L'obéissance cesse d'être paradigmatique ; au contraire, le pouvoir royal, du fait de la mort du roi Henri II, se trouve pris dans une spirale de faiblesse et de crise, qui le conduit par saccades, après des phases de répression ou de guerre, à

3. I. Vauquelin de La Fresnaye, *Pour la monarchie de ce Royaume contre la division. A la Royne Mère du Roy*, A Paris, De l'imprimerie de Federic Morel, 1563, Lb33 97, p. 4.

adopter une *via moderationis* définie par les édits de tolérance concédés, selon des modalités plus ou moins restrictives, aux réformés. A la royauté parfaite succède la royauté imparfaite, du moins aux yeux de l'opinion ultra-catholique marquée par une angoisse eschatologique qui, à beaucoup, fait deviner dans les hérétiques ces faux prophètes qui doivent précéder la venue de l'Antéchrist. Dès le début de la décennie 1560, se met en place une réflexion qui tend, dans ses avancées extrémistes, à poser que le roi, qui tolère l'hérésie et attire sur ses sujets la violence de Dieu, est non seulement un châtement divin, mais aussi un être maudit de Dieu. Le peuple, disent certains prédicateurs qui eux-mêmes prennent la parole contre les édits qui interdisent de prendre à parti les calvinistes, pourrait ne pas être tenu d'obéir à ses lois injustes.

Mais il ne s'agit que de points extrêmes de tensions entre l'imaginaire catholique et la royauté. Le roi reste l'élu de Dieu. Avant la grande crise de la Ligue, qui atteint son paroxysme dans le régicide d'Henri III, une période de préconflit avec le pouvoir monarchique est perceptible dans les années qui précèdent le massacre de la Saint-Barthélemy, le 24 août 1572. Un immense désir de violence se dit par la constitution de l'image d'un roi rêvé, un roi de sang. Contre la politique de Catherine de Médicis et de son fils Charles IX, qui est une politique néoplatonicienne de concorde et d'amour entre les hommes par-delà leurs différends confessionnels, une rhétorique impose des fantasmes de sang sur la personne royale, tente de l'aspirer dans un grand théâtre de la mort.

Dans le cadre de cette fiction unitaire qui trouvera son expression dans le massacre de la Saint-Barthélemy quand, après l'« exécution » d'une quinzaine de chefs militaires de la réforme française, le « peuple » de Paris accomplira la tuerie au nom d'un mythique commandement royal, la puissance d'obéissance de la parole du souverain ne pouvait plus subsister par elle-même ; elle devait prendre appui sur l'acte de violence, sur la mort.

Au discours royal d'immédiate obéissance se substitue un discours qui place le prince sous l'unique obéissance de Dieu. Il ne suffit plus alors, comme jadis, au roi de dire pour que son autorité implique spontanément l'obéissance et pour que l'ordre règne dans son royaume. La parole du souverain doit être la Parole de Dieu. Son pouvoir d'élu de Dieu est aussi un pouvoir d'obéissance à Dieu, hors de laquelle il ne peut pas y avoir de royaume ordonné. Et l'obéissance est la mise à mort de l'hérétique. Une désautonomisation du pouvoir,

qui cesse d'être parfait par la seule expression royale, mais qui ne peut l'être que par son adéquation à la violence de Dieu. Les exigences fixées dans *l'Institution d'un Prince chrestien*, du chanoine théologal de Périgueux Jean Talpin⁴, réfractent le plus magistralement une vision concurrente de la Majesté royale, la volonté de l'attirer dans un cercle unique de destruction de la Réforme.

Pour Talpin, le Prince doit s'inspirer de la « vraie et divine Philosophie du ciel » qui fut celle qui jadis gouverna Israël⁵. Un objectif : reconstruire dans le présent le règne de Salomon. Il y a dans le Verbe les histoires paradigmatiques de trois rois qui, comme Charles IX, ont commencé à régner dans les troubles et les schismes : Salomon, à qui Adonias voulut enlever son royaume ; Joas, qui fut gardé caché par Joiada contre les volontés meurtrières d'Athalie ; et Josias qui, dès l'âge de huit ans, fut pourchassé par les serviteurs de son feu père Ammon.

Tous trois, malgré des débuts difficiles et malgré l'accumulation des menaces, furent de très grands rois d'Israël, et ce pour une unique raison : dès leur première adolescence, ils furent en quête du vrai Dieu dont ils n'eurent de cesse de faire triompher la Loi contre les entreprises des malins. Ils fournissent, selon Talpin, le code que doit suivre Charles IX dans le gouvernement de son royaume, afin que celui-ci, « tant désolé par les calamitez et désastres de ce temps passé », puisse :

recouvrer son ancien loz et la gloire qu'il a eu autresfois sur tous les Royaumes du monde.

Le Prince, voulu et élu par Dieu, est une image vive, un simulacre parfait de Dieu qui lui a donné l'« esprit », et il doit suivre le conseil de David, qui est de servir Dieu et de trembler devant sa majesté⁶, n'avoir de fin que d'honorer la gloire divine. L'Ancien Testament fournit la méthodologie du pouvoir unitaire à travers la description du « signe » qui, jadis, a marqué l'élection des rois institués divinement pour la police terrienne :

ainsi nous lisons tous les Roys, lesquels Dieu a eslevez et instituez, ou par succession les a approuvez et confermez, avoir fait dès le commencement de leurs règnes. Aussi tost que Saül est oingt Roy, il Prophétise entre les

4. Peut être également consultée, dans un registre proche mais une chronologie antérieure, Claude d'Espence, *Institution d'un Prince chrestien*, 1548, *E 3139, pp. V-XII.

5. Jean Talpin, *Institution d'un Prince chrestien*, A Paris, Chez Nicolas Chesneau, 1567, *E 5294, Epistre au Roy, p. 3.

6. *Ibid.*, p. 11.

Prophètes, disant merveilles, récitant et chantant les louanges de Dieu : il est fait tost sçavant, luy qui estoit au paravant fort rude et ignorant en la loy de Dieu : il fait incontinent la guerre contre les Ammonites, Philistins et Amaléchites idolatres, ainsi qu'il avoit commandement de Dieu de ce faire... il vainquit ses ennemis par mémorables victoires : car aussi il faisoit telles entreprises selon le vouloir et commandemens de Dieu⁷.

Le pouvoir, selon cette modélisation, est préliminairement l'inspiration sacrale de violence, il est une geste première d'élimination de tous ceux qui sont infidèles à Dieu et qui refusent sa Loi. Il est pouvoir de vengeance que Dieu ne peut que favoriser en donnant toujours la victoire à celui qui poursuit avec acharnement ses ennemis, David et Salomon témoignant toujours et encore de cette bénédiction qui accompagne le prince de guerre. La vertu royale consiste en une offrande première à Dieu de mise à mort des infidèles, geste de confirmation même de la légitimité divine du pouvoir. Hors de cette focalisation, elle n'existe pas.

Rien ne résiste et ne peut résister au roi de la guerre sainte, contre lequel toutes les forces humaines, même ces douze cent mille Ethiopiens levés par Satan contre Asa restaurateur de la vraie religion, jamais ne purent rien. La première gloire du prince est le zèle biblique de l'honneur de Dieu, la volonté d'empêcher l'impiété de régner, et donc le désir de justice ; et son premier soin, après son sacre qui est une consécration spirituelle et son couronnement qui est une profession de perfection de vertu et commandement, est que Dieu soit honoré, obéi et aimé :

en une loy, foy, et mesmes sacremens [...] et qu'il ne souffre schismes, hérésies, ne diversité ou mutation de religion et de loix anciennes, ce qui cause de la ruine du royaume d'Israël...⁸

Le roi du rêve renaissant de l'unité religieuse retrouvée est un roi de l'histoire sans durée, suspendue dans l'adoration d'un Dieu exclusif qui exerce son châtement sur tous ceux qui cessent de l'honorer, un roi aussi qui, dans un perpétuel mouvement de retour vers une pureté première, se voue à une tâche permanente de réforme de l'Église. Réforme et violence sont les deux instruments de la recherche royale de l'honneur de Dieu, qui autoriseront un gouvernement heureux et paisible du royaume.

Au contraire, guerres, pestes et autres calamités surgissent dans les États dont les Princes tolèrent le mal. La Loi est éternelle, donnée

⁷ *Ibid.*, pp. 14-15.

⁸ *Ibid.*, p. 19.

pour l'éternité et, sous peine d'un jugement effrayant, elle ne tolère aucun écart qui serait justifié par des impératifs de conjoncture. Image de l'Éternité, le pouvoir s'apprend dans l'Écriture qui est une leçon de sagesse et de justice, une science de la volonté et du jugement du Seigneur. Et, même s'il lui revient de dispenser un droit de grâce, le Prince ne doit jamais transiger sur son pouvoir de justice, qui concerne aussi bien les infractions à la loi civile qu'à la Loi divine :

et en autre lieu, celui est appelé autant abhominable, qui justifie le mal-faicteur, comme celui qui condamne le juste. C'est la cause qu'il n'estoit loysible ne à Moïse ne à Josué de faire grace aux Cananéens : car Dieu avoit commandé de les mettre tous à mort pour leur idolatrie [...] Saül fut réprouvé et privé de son Royaume pour avoir fait grace au roy Agag⁹.

Tous les rois qui ont toléré auprès d'eux les faux prophètes ont ainsi péri misérablement, parce que Dieu dont ils étaient les élus est un Dieu de jalousie absolue.

Pour les catholiques qui revendiquent le rêve de violence, le droit de l'homme est indifférencié du droit de Dieu, ou plutôt il ne peut être pensé qu'en tant que droit de Dieu que le roi doit imposer sans faille aucune. Il n'y a pas d'autonomie de la personne humaine, qui n'est humaine que si elle se donne absolument à la volonté d'unité divine, et la mission de l'élu de Dieu est de veiller à ce que l'Alliance ne soit pas brisée par l'action d'envoyés du démon.

La société est représentée, par-delà son existence de corps politique, comme un corps mystique dans lequel tout homme doit nécessairement se fondre, s'immerger jusqu'à s'oublier absolument lui-même, et n'être plus qu'un être continué de la souffrance rédemptrice du Sauveur face à un monde qui vit dans l'hypertrophie du péché. Le droit de l'homme est un droit en creux, un droit inversé, le droit unique de se nier en tant qu'homme, de se livrer en totalité à l'Universel, à l'Autre.

L'ennemi de Dieu, celui qui sort d'une Église confirmée par la tradition et par la durée même de son histoire comme une institution divine, est malédiction, macule qui ne peut être lavée que dans le sang¹⁰. Dieu a commandé la mort, dans une infinité de citations surtout vétéro-testamentaires :

9. *Ibid.*, p. 35.

10. Voir, par exemple, Antoine de Mouchy, *Response a quelque apologie que les hérétiques ces jours passés ont mis en avant sous ce tiltre : Apologie ou deffense des bons Chrestiens contre les ennemis de l'Eglise catholique*, A Paris, Chez Claude Frémy, 1560, D 45158, pp. 6-7.

quiconque d'entre les enfans d'Israel, ou des estrangers qui conversent en Israel, donnera de sa generation, à Moloch, il mourra. Le peuple de la terre le lapidera de pierres. Je mettray ma face à l'encontre de cest homme, et l'extermineray du milieu de son peuple : car il donné de sa generation audict Moloch, pour souiller mon sanctuaire et contaminer mon saint nom. Que si le peuple de la terre est nonchallant d'entendre à l'homme qui a donné de sa génération à Moloch, ne le mettant point à mort, je mettray ma face contre cest homme, et contre sa famille, le faisant exterminer du milieu de son peuple, avecques tous ceux qui ont faict fornication avec Moloch.

Et c'est au prince qu'il revient de veiller à ce que cette mort salvatrice des êtres morts à Dieu soit donnée :

en oultre Moïse tesmoigne que cestuy qui est inobedient et rebelle aux sacrificateurs, est digne de mort, quand il dict : l'homme qui par arrogance, ne voudra obeir au sacrificateur estant là pour monstrier au Seigneur ton dieu : par la sentence du juge, cest homme mourra, et osteras le mauvais d'Israel : à fin que tout le peuple oit et craigne, et que doresnavant aucun ne soit orgueilleux¹¹.

Dieu, de toute manière, se vengera des princes qui doivent savoir que le jugement est suspendu sur leurs têtes :

ce que Moïse avoit monstrier en son Deuteronomie, disant : Dieu est le juge juste et fort, c'est le Dieu des Dieux et le Seigneur de ceux qui dominent. Il est le grand Dieu et terrible, lequel n'a pas esgard à la personne, et ne reçoit pas presens pour pervertir jugement : il fait justice au pupille et à la veuve : il ayme l'estranger, etc. Comme si Moïse vouloit dire : Regardez bien, vous autres seigneurs qui avez le gouvernement de la terre, quel jugement vous donnerez : avisez de près à qui vous en devez rendre compte, et combien est grand ce Seigneur duquel vous exercez les jugemens. Considérez qu'il n'a crainte d'aucun, mais est celui qui se fait craindre à tous. Croyez, qu'il ne juge point pour ouïr dire, ou par l'exterieur, ny a credit : car il void et entend tout, penetrant de l'œil jusques au fond des Enfers : et à plus forte raison il cognoist bien ce qu'il y a aux cœurs des hommes. Conformez vous donc à luy, qui est entier, veritable et incorruptible Juge, et ne vous laissez gagner par affections, ne par faveurs, et craignez autre que luy en jugement, aussi est il terrible à ceux qui pervertissent sa justice¹².

Depuis les années 1550, ce ne furent que des appels lancinants dirigés vers le pouvoir royal pour qu'il se fasse pouvoir de Dieu dans l'exercice d'une violence qui n'aurait de fin que lorsque l'unité religieuse serait rétablie. Des prophètes n'ont cessé de prendre la parole

¹¹ *Ibid.*, p. 12.

¹² *Ibid.*, pp. 27-28.

pour rappeler au roi que son devoir est dans la guerre sainte, que sa mission était de frapper à mort les infidèles.

Contre le calvinisme, la rhétorique militante s'ancre alors dans le prophétisme vétéro-testamentaire, elle se délecte à dire que le salut du peuple de Dieu passe par un retour à la pureté du temps béni de l'avant-hérésie, quand la gloire unique de Dieu était honorée par un peuple obéissant à son Prince. Un imaginaire dominant d'une France, dans laquelle tous, en action, par l'action de violence de leur roi, seront touchés et possédés de l'Esprit de Dieu qui ordonne la mise à mort de l'impie :

*Il ne fault doncq plus que le feu
Pour le brusler comme hereticque
Dont je pry le roy catholicque
Et sa chrestienne court de france
Exposer toute leur puissance
A faire cendre de voz corps*¹³.

A la fin de la décennie 1550, lorsque le prêtre Artus Desiré, le plus grand polémiste catholique de la période, publie *Les Articles du Traicté de la Paix entre Dieu et les hommes*, il s'inspire du Livre de Daniel, afin de prédire que l'effort de l'hérésie, pour abolir en France le Sacrifice offert pour la rémission des péchés de tous, est le présage certain de grandes tribulations apocalyptiques.

Dénonciation est donnée à lire d'une croissance monstrueuse de la pollution de Dieu, « si grande en plusieurs lieux ». Ce n'est pas tant la séduction de l'hérésie qui en est la cause, que les péchés des hommes que l'autorité du prince n'a pas châtiés selon le commandement divin. L'hérésie n'est qu'un signe que la colère de Dieu est sur l'humanité, et que celle-ci doit se réformer de toute urgence, car le Jugement dernier s'approche. Le royaume doit anticiper sur la venue du Christ et Son Jugement, en rompant avec sa corruption, « l'estat scandaleux et difforme d'aucuns »¹⁴.

Est alors réaffirmée avec force la mission messianique, qui est celle du monarque de France, maintenir le peuple de Dieu dans l'amour exclusif de Dieu, et donc mettre à mort ceux qui l'entraînent

13. Artus Desiré, *Les Combats du fidele Papiste, pelerin romain, contre l'apostat priapiste, tirant à la synagogue de Geneve, maison babylonique des Lutheriens. Ensemble la Description de la cité de Dieu, assiegée des Heretique. Le tout composé par Artus Desiré*, On les vend à rouen au portail des libraires par Robert et Jehan du Gort frères, 1550, Rés. Ye. 228 (1), p. 141.

14. Artus Desiré, *Les Articles du Traicté de la Paix entre Dieu et les hommes. Articlez par...* A Paris, De l'Imprimerie de Pierre Gaultier, 1558, Rés. Ye 1867, B_I-B_{III}.

vers le royaume de la Mort. La vision, qui doit parvenir au roi, est celle de l'exigence divine d'un holocauste purificateur, condition du pardon :

*Faictes rotir sur les charbons
Predicans de faulce doctrine...
Prenez ceux des conventicules
De nuict aux conciliabules
Et les mettez tous dans le feu.*

Le bon chrétien est certes celui qui, quotidiennement, rend « grâces et louenges à nostre Seigneur, de ce qu'il a évité le peril et danger de tomber aux lacs des heretiques »¹⁵, mais il est aussi celui qui sait que la présence de l'opprobre parmi le peuple de Dieu est le signe de sa condamnation ; il est le fidèle qui, en conséquence, se complait en la vision du châtiment, et c'est au roi qu'il revient de transformer la vision en réalité, de faire de son royaume un royaume de châtiments et de peines effrayantes anticipant sur le devenir de châtiments et de peines infernales qui guette tout ennemi de Dieu, faute d'encourir la malédiction divine :

*Mais Jesus Christ de Dieu eternal filz
Leur a marqué les Moys et les Jours prefilz
De leur arrest, qui sera tant terrible
Qu'a l'homme humain n'est au monde possible
Comprendre en soy, la peine qu'ilz auront :
Car il est dict qu'à jamais ilz seront
Mis au profond du centre de la terre
Ou tomberont en grand'fouldre et tonnerre
Horribles cris de gros lyons issans
Hors de leurs cieux bruyans et rugissans
Lors ilz erront en une si grande crainte
Qu'ilz jecteront en forme de complaincte
Mille regretz, mille larmes et pleurs...¹⁶.*

La thématique d'un désir de violence royale qui serait le sens même de la mission de l'élu de Dieu, l'acte pur par lequel il prouverait à son peuple qu'il est ontologiquement imprégné de l'Esprit, est

15. Artus Desiré, *Le Contrepoison des cinquante deux chansons de Clement Marot, faulsement intitulées par luy Psalmes de david, fait et composé de plusieurs bonnes doctrines et sentences preservatives d'Herésie [...] Plus ajousté de nouveau certains lieux et passages des œuvres dudict Marot, par lesquels l'on cognostra l'heresie et l'erreur d'iceluy*, A Paris, par Pierre Gaultier, 1562, Rés. A. 6168 (première édition en 1560, Arsenal 8° T. 934), pp. 36-38.

16. *Ibid.*, pp. 55-56.

perceptible en 1561 dans les *Plaisans et armonieux cantiques de devotion...*, dans lesquels le prêtre Desiré met tous ses espoirs dans le jeune Charles IX. Il va jusqu'à prédire à l'enfant-roi la victoire sur les ennemis de Dieu, un combat dans lequel Dieu triomphera en lui, dans sa violence même et dans le sang qui coulera des corps vaincus des hérétiques :

... *Grand Prestre, et Roy tu seras en ton aage,
N'ensuyvant l'orde Melchisedec
A ton bras droict Dieu ton seigneur et pere
T'assistera aux airroys bellicqueux
Et en fureur et ireuse colere
Rompra la teste à tous les malheureux.
Dessus Genesve exercera justice
Et des corps morts remplira le pais
Dont quand voirront un si mortel supplice
Les pauvres gens seront bien esbahis*¹⁷.

Pour la propagande catholique qui se développe dans la lignée des opuscules rédigés par Artus Desiré, les hérétiques sont les parties prenantes de l'assaut formidable et ultime que le diable donne contre l'Eglise. Sous peine d'être « avec eux livrez à la flambe tousjours ardente, au jour de fureur et revelation du juste jugement de Dieu », le devoir du roi et de tous est de les fuir, de les haïr et de les détruire¹⁸.

Il faut les traiter comme des criminels, car ils ne sont rien moins devant la toute-puissance de Dieu « grand et terrible », que des homicides : leurs assemblées secrètes, leurs livres et leurs prédications exercent une violence meurtrière, parce qu'en amenant les « simples à l'état de paillardise spirituelle, ils tuent leurs âmes. Ils sont morts à Dieu, mais ils font plus qu'être ainsi séparés de l'Esprit de vie et dés honorer la gloire du Créateur et des mystères de son Eglise, car ils sont des assassins en puissance, qui apportent la mort au reste de la société humaine. La vraie violence n'est pas celle de ceux qui les métront à mort, elle est leur violence destructrice d'un ordre d'amour voulu par Dieu.

De plus, peut-être plus grave encore, les hérétiques sont comme une maladie pour le corps du peuple dont ils font partie et qu'ils

17. Artus Desiré, *Plaisans et armonieux cantiques de devotion, composez sur le chant de Hymnes de nostre Mere sainte Eglise, à la louange de Dieu et de ses Sainctz, qui est le second contrepoison aux cinquante deux chansons de Clement Marot*, A Paris, Par Pierre Gaultier, 1561, 8^e Ye. 6115, BII.

18. *Ibid.*, pp. 61-63.

cherchent à contaminer. Ils sont une peste, une gangrène, ou encore une pourriture qui se développe peu à peu dans un organisme sain. Au roi de violence, qui est le désir des bons catholiques, se surimpose le roi-médecin. La conception corporaliste de la société civile légitime la mise à mort ; car le roi, en tant que chef, tête du corps, a le devoir divin, pour empêcher que ne s'étendent les flux de mort qui sont dans certains des membres qu'il fait fonctionner normalement en harmonie les uns avec les autres, dans une communauté de bien, a le devoir de retranchement, de mutilation¹⁹. Le roi doit faire mal pour qu'un bien s'empare à nouveau du corps social, c'est sa mission.

Il y a une attente de la violence royale, en conséquence de ce discours, qui est perceptible dans l'imaginaire des années des premières guerres et paix de religion. Dans cette optique, l'histoire est sans cesse enseignée au roi.

La première donnée, décisive par exemple dans la pensée du prédicateur toulousain Melchior de Flavyn, associe la monarchie française à la chronologie prophétique et donc au combat eschatologique des Elus : le peuple de France doit avoir en lui l'espoir que son roi enfant, comme David, Salomon, Joas, ou Ozias, exterminera l'hérésie, espoir qui procède d'un « pacte » ou « confederation » que le Christ a fait avec les rois de France, qui empêche que le royaume ne puisse jamais tomber sous la domination antéchristique, et dont la connaissance

a esmeu Saint Augustin d'escire au Livre de l'Antechrist : *Qu'a la fin du monde, lorsque se fera la grande persecution, se separeront de la foy les autres Roys, les Roys de France persevereront constamment en icelle...*

Et Flavyn est conforté, dans sa certitude, par ce qu'il devine de l'action des faux-prophètes contre lesquels il exhorte le roi d'user d'une violence totale : les huguenots, selon lui, veulent détruire l'Eglise et faire vivre la France sans Dieu, parce qu'ils sont athéistes. Mais ils sont aussi en lutte contre la royauté et leur violence a pour but de « nous faire vivre sans Roy, sans magistrat [...] sans loy »²⁰.

Résister à l'hérésie, c'est défendre la royauté contre les attaques d'hommes qui veulent en faire ce qui est arrivé jadis à la Bohême, quand elle dégénéra en un « royaume diabolique ». Contre les

19. Laurent du Bourg, *Discours sur la victoire qu'il a pleu à dieu d'envoyer au Roy, sur les hereticques et rebelles : avec diverses preuves de l'assurance de nostre victoire : jointe une exhortation a se resiouyr en Dieu et à louer les chefs de ceste guerre, et un chant d'allegresse à tout le peuple de France*, A Paris, Par Denis du Pré, 1570, Lb 33 284, Fii.

20. Melchior de Flavyn, *Remonstrance de la traye religion au roy tres chrestien Charles IX...*, Lb 33 46, pp. 20-21 et 27-30.

hommes qui veulent abolir l'ordre temporel pour pouvoir vivre, sans freins aucuns, selon leurs passions, l'homme qui est fidèle à Dieu se sait du côté de l'ordre du roi. La corruption naturelle du pouvoir peut et doit être contournée par la puissance de la Vérité. Moins que de menacer le roi, il s'agit de le persuader que la tolérance de la religion nouvelle ne peut qu'avoir pour conséquence une totale subversion de son pouvoir.

Taillez donc (Roy tres chrestien) taillez ces mauvaises plantes, assemblez ces zizanies et en faictes un beau feu. Car ainsi le veulent et commandent les loix, lesquelles doivent estre observées en vostre Royaume, si vous voulez qu'il soit bien gouverné.

Dieu châtie les princes qui négligent de régner selon sa Loi :

ce que vous debvez grandement considerer Sire, et y prendre garde ayant devant vos yeulx, l'exemple du Royaume des juifz, depuis sa dernière ruine : et de l'Empire des Grecs, jadis si grand, noble et antique, ou à present n'y a ni Roy, ne Prince, ne Seigneur...

La violence évitera au roi — Flavyn est certain que le piège sera esquivé — que son royaume ne subisse le sort du royaume wisigothique d'Espagne, puni par Dieu pour s'être détourné du dogme catholique et ayant, durant sept siècles, subi la domination maure. Critiquer ou remettre en question le pouvoir séculier en tant que système de domination, ce serait faire perdre à la défense de la vraie religion l'argument décisif qui articule hérésie ou rébellion à destruction de l'Etat, et qui permet d'avancer que les mots des huguenots ne sont que mensonges. Les histoires ecclésiastiques comme les histoires de France sont remplies de guerres civiles dans lesquelles le prétexte de la liberté, ou de la justice, ou encore du bien public, cachait un projet diabolique de subversion de l'Etat, d'« oster le sceptre au vrais Roys et ruyner l'estat »²¹. Le danger fondamental est donc la tolérance de la religion satanique, qui ne peut que promouvoir une action de destruction simultanée de l'Eglise catholique.

François de Belleforest, dans sa *Remonstrance au peuple de Paris, de demeurer en la Foy de leurs Ancestres*, de 1568, reprend encore le même thème, en s'appesantissant sur l'exemple de Thomas Müntzer excitant les paysans allemands à la révolte contre les princes et les nobles. Il

évoque aussi celui de la sédition toulousaine de 1562, à propos de laquelle il souligne que le but des protestants était de massacrer tous les magistrats et d'inaugurer par le meurtre un renouvellement de l'Etat²².

Là encore, la logique de la dénonciation de l'hérésie, qui entend anéantir « une civilité commune et liaison d'amitié que nous appelons autrement société humaine » et qui n'est que désobéissance, sous-tend l'énoncé que les catholiques sont tous derrière leur roi pour l'aider à chasser les huguenots de son royaume. Avec l'avertissement qui s'inspire de Jérémie 5, 7-14 :

*Oste l'ennemy de la vigne du tout-puissant, afin qu'il ne la gaste et l'empesche de jouyr de ses fruits en sa saison, voy que ta connivence n'empesche Dieu a courroux contre toy, et que ceste vigne ne te soit ostée, afin que d'autres y cultivent, et y facent mieux leur devoir*²³.

Plus encore, c'est par son roi que le peuple français, châtié par Dieu comme le peuple d'Israël châtié jadis pour ses péchés multiples, doit, par une guerre d'éradication, reconquérir l'amour de Dieu, par un roi-prophète qui redirait :

*ce que disoit David je poursuyvray mes ennemis et les briseray je ne m'en retourneray point jusqu'à ce que les aye destruietz et consummez*²⁴.

La violence n'est pas seulement licite, elle est devoir, le devoir qui passe avant tout, d'autant que, dans leurs guerres, les réformés lèvent le masque. L'autorité séculière prend sa source de Dieu ; en conséquence, seule la providence divine la régit, la renversant ou l'exaltant, et nul n'est en droit de la remettre en cause. Le rebelle, et c'est ce qui est arrivé à l'hérétique du temps présent, s'exclut de la dignité de chrétien. Il dit qu'il n'est plus de Dieu, en s'élevant contre un roi établi de Dieu qui n'est plus un homme mortel comme les autres hommes, et à qui Dieu seul peut manifester son ire. Il doit être pourchassé tel une bête, et offert à la vengeance de Dieu, il doit mourir.

Le discours prophétique, s'il peut faire peser sur le roi tolérant la menace de l'ire divine, n'en a pas moins ceci d'essentiel qu'il est un discours de l'attente et de l'espoir. Il est toujours, de 1562 à 1572, en tension tactique d'enseigner au roi ce qu'il devrait être et faire, il

21. *Advertissement à tous bons et loyaux subjects du roy, Ecclesiastiques, Nobles et du Tiers estat, pour n'estre surprins et circonvenus par les propositions colorées, impostures, suggestions, et suppositions des conspirateurs, participans et adherens à la pernitieuse et damnée entreprise, faicte et machinée contre le Roy, nostre souverain Seigneur et son estat*, A Paris, pour Jean Dallier, 1567, Lb 33 214A, A_{II}-B_I.

22. François de Belleforest, *Remonstrance au peuple de Paris, de demeurer en la Foy de leurs Ancestres*, A Paris, Par R. Le Mangnier et Vincent Norment, 1568, Lb 33 256, pp. 12-15.

23. *Ibid.*, pp. 19-22.

24. Laurent du Bourg, *Discours sur la victoire qu'il a pleu à dieu d'envoyer au Roy, sur les heretiques et rebelles : avec diverses preuves de l'assurance de nostre victoire : jointe une exhortation a se resjouyr en Dieu et à louer les chefs de ceste guerre, et un chant d'allegresse à tout le peuple de France*, A Paris, Par Denis du Pré, 1570, Lb 33 284, C_I.

cherche à le persuader, à le tirer hors des illusions dans lesquelles de mauvais conseils l'enferment.

C'est-à-dire qu'il place le peuple catholique dans l'expectative d'un accomplissement biblique de son roi, dans le rêve qu'un jour proche le roi assimilera les leçons de l'Histoire, « chose sainte et sacrée »²⁵, « lumière de vie [...] maitresse de vie » dans laquelle, « comme en un riche et sumptueux tableau, nous est peinte et figurée la haute et grandeur de la sapience de Dieu... ». L'Histoire est contemplation de Dieu et, selon le franciscain Simon Fontaine, l'historien l'écrit par « zèle » pour l'Eglise²⁶, puisqu'il y découvre aux hommes de son temps, temps périlleux, les promesses proposées par Dieu à la fois pour le châtement des péchés et pour récompense de la vie juste. Mais l'historien est aussi une façon de nouveau prophète, qui désigne du doigt au roi les périls qui le cernent et les prescriptions éternelle qui s'attachent à l'exercice sacré de son autorité.

C'est par une parfaite connaissance de l'Histoire que le roi et son peuple pourront sortir de l'univers de la malédiction divine qui s'est abattue sur une France souillée d'infidélité. Il faut faire savoir que l'hérésie ne cherche qu'à subvertir l'ordre de la société civile et que Dieu, dont l'Eglise est éternelle, fait toujours impitoyablement triompher ceux qui combattent pour sa défense.

Le prophétisme des années 1560 fait sans cesse mouvement vers l'Histoire, qui est déployée dans ses divers segments comme un théâtre de la Justice et du châtement de Dieu, pour en extraire le savoir d'une urgence et d'une nécessité royales de la violence, pour en déduire que les persécutions sont justes contre les hérétiques et tous ceux qui ont en eux un cœur endurci contre l'honneur du Seigneur.

Antoine de Mouchy veut enseigner au roi que, puisque les huguenots paillardent avec Satan, ils méritent le feu comme la fille du sacrificateur qui se prostituait (Lévitique 21,⁹). Dieu a dit que le blasphémateur doit mourir par lapidation (Lévitique 24,¹⁴),

parquoy les heretiques, non seulement blasphemateurs du nom de Dieu, mais ains de Dieu mesme, comment pourront ils estre exempts de peine...

25. *Advertissement sur la faulseté de plusieurs mensonges semez par les Rebelles*, A Paris, Chez Guillaume Morel, 1562, Lb 33 53, B_{iii}.

26. F. Simon Fontaine, *Histoire catholique de nostre temps, touchant l'estat de la religion Chrestienne* (.) *Enrichi de plusieurs choses notables, depuis l'an 1546 jusques à l'an 1550*... A Paris, Chez Claude Fremy, 1562, [première édition à Anvers, 1558]. H. 11351, a_{ii} a_{iii}.

L'idolâtre doit, selon les paroles venues à la bouche de Moïse, être puni par le glaive (Exode 22,²⁷). De ces violences, le juste ne pourra que se réjouir, et « lavera ses mains au sang du mechant »²⁷.

Investigation est faite de tout ce qui peut aussi, dans le *Nouveau Testament*, légitimer la violence : le Christ est prouvé avoir fait appel à une justice éradicatrice, par la référence à Mathieu 18,⁶⁻⁹ :

qui scandalise et offense un de ces petits icy qui croient en moy, il luy est plus expedient qu'on luy pendre une meule de moulin au col et qu'on le jette au profond de la mer. Malheur au monde pour les scandales, car il est necessaire que scandales adviennent, toutesfois malheur à l'homme par qui scandale advient, Que si ta main ou ton pied t'empesche, coupe le et jette le de toy.

Le Sauveur de l'Humanité, entre autres multiples citations, est également allégué pour avoir proclamé :

*Je persecuteray mes ennemis, je les ay attaincts, et ne suis point retournay jusques à ce qu'ils ont esté mis à fin*²⁸.

Puis, ce sont les témoignages des docteurs de l'Eglise qui viennent surcharger encore l'imaginaire de la violence qui doit s'accomplir. Saint Augustin principalement, qui commande que tous ceux qui refusent d'obéir aux lois des empereurs, « baillées pour la vérité de Dieu », subissent un grand supplice.

Dans un développement où toutes les catégories du droit sont passées en revue, sont énumérés, entre autres éléments d'une argumentation qui démontre que le pouvoir séculier a irrévocablement reçu mission et commandement de Dieu de châtier les impurs et injustes, les édits de Constantin contre les Ariens — surtout celui qui portait condamnation à mort de toute personne convaincue d'avoir dissimulé des écrits d'Arrius — et les injonctions de Théodose et Valentinien II ordonnant la peine de mort pour les Manichéens.

Rien, de plus, n'est dit distinguer l'hérétique du voleur, qui est puni de mort par le droit civil parce qu'il dérobe des biens temporels. L'hérétique a mérité au moins la même peine, quoique son crime soit mille fois plus grave, puisqu'il vole l'âme de ceux qui appartiennent à Dieu et qui ne doivent pas s'éloigner de Dieu²⁹.

Et, comme dans un théâtre proche de celui qui va s'autocréer dans les nuits et jours d'août 1572, Antoine de Mouchy se réfère à l'Épître 32, glorifiant le peuple qui, au commandement de l'élu de

27. Antoine de Mouchy, *op. cit.*, pp. 10-14.

28. *Ibid.*, p. 8.

29. *Ibid.*, pp. 16-21.

Dieu, a pris le glaive pour éradiquer ceux qui avaient brisé, en son sein même, l'Alliance :

que tels séducteurs et séduicts délaissans l'honneur qui appartient à Dieu, méritent la mort, Moysse l'a aussi clairement déclaré, par œuvres, quand il commanda de tuer les idolatres, disant : Qui est du Seigneur, vienne à moy. Et tous les enfans de lévi, s'assemblèrent vers luy, ausquels il dit : Ainsi dit le seigneur aux enfans d'Israel : Mette un chacun son espée sus sa cuisse : passes et repasses de porte en porte au camp, et chacun de vous tue son frère, son ami, et son prochain. Et les enfans de lévi feirent selon la parole de Moysse : et en ce jour là tombèrent du peuple, environ trois mil hommes. Et Moysse dit : Vous avés aujourd'huy consacré vos mains au Seigneur, un chacun sur son fils et sur son frère, à fin qu'aujourd'huy vous soit donnée bénédiction³⁰.

Et alors, quand l'envoyé de Dieu donne son commandement de mise à mort, la joie et le plaisir viennent aux justes d'obéir, de retrouver la Vie et la Justice.

Un autre de ces intellectuels de la violence biblique, Claude de Saintes, axe sa démonstration sur un plan quelque peu différent, s'aidant d'abord du droit romain. L'hérésie est, pour lui, le crime le plus exécrationnable qui puisse exister, crime public et donc passible d'une répression publique, car commis contre la religion et portant atteinte à tous devant la Justice de Dieu. Attenter à l'honneur de Dieu revient à attenter au public, parce que c'est rompre l'alliance du peuple à Dieu, et donc compromettre le salut collectif³¹. L'ordre séculier, institué pour la conservation et l'entretien du bien commun, se doit de punir l'hérétique qui donc ruine « le bien du publique »³².

Toute l'histoire, depuis les débuts de l'Église, nie que la tolérance soit viable. Les princes qui l'ont pratiquée soit ont été terriblement punis par Dieu, soit ont fini par prendre conscience que les hérétiques qu'ils laissaient vivre en paix profitaient de cette paix pour corrompre toujours plus le peuple de Dieu, et pour, souterrainement, préparer la subversion de l'ordre politique. La tolérance n'a qu'un résultat, dans un court ou moyen terme, la destruction de la vraie foi. Et au plus clair de cette conscience cruciale du danger, il y a l'exemple des « divisions et partialitez » religieuses qui ont affaibli l'empire chrétien

30. *Ibid.*, pp. 12-13.

31. Claude de Saintes, *Discours sur les moyens anciennement pratiques par les Princes Catholiques, contre les Sectes*, A Paris, Chez Claude Fremy, 1563, 8° Ld 176 15, épître de Nicolas Chesneau, pp. 2-3.

32. *Ibid.*, pp. 10-11 et 20.

d'Orient et ont fini par favoriser les menées du Turc qui a soumis les chrétiens à sa tyrannie. Bientôt, si les choses continuent, ce sera la chrétienté d'Occident qui subira fatalement le même destin³³.

Parallèlement et en quelque sorte en continuité, Claude de Saintes désigne les princes modèles, Théodose et ses fils Arcadius et Honorius, et invite les souverains de son temps à les suivre dans leur définition de l'hérésie, qui était que :

... l'excès commis contre la religion divine tourne à l'injure de tout le monde.

La vraie foi, conservée et maintenue unique dans les Etats, est la gardienne de leur pérennité ; sans l'unité de religion, princes et royaumes sont voués à disparaître. Aussi la loi du roi doit-elle être celle des empereurs qui eurent à lutter jadis contre les Ariens, Nestoriens, Montanistes, Donatistes... : les hérétiques doivent être bannis ou mis à mort, tous ceux qui les abritent ou offrent leurs demeures comme sièges des conventicules doivent être punis sévèrement, leurs maisons étant rasées ; tous les juges qui n'appliquent pas les peines doivent être démis, châtiés par des amendes³⁴.

L'interdiction doit être promulguée par tout prince chrétien, pour ce qui concerne les hérétiques, d'avoir des ministres, de conserver chez soi des livres interdits, d'accéder à une magistrature. Il faut ériger en loi contre les hérétiques le bannissement du royaume, les proscriptions, la peine de mort surtout, car l'hérésie, maladie extrême et donc désespérée, exclut tout espoir de guérison³⁵.

C'est cette théorie d'un pouvoir de violence qui est exposée dans de nombreux opuscules imprimés qui associent justice et extermination de l'hérétique, et qui cernent une vérité dans l'Histoire :

de fait en tout temps le peuple de Dieu et Chrestien a eu des superieurs craignans Dieu, et desirans son honneur estre maintenu et gardé, ils ont puni de mort ceulx qui ont delaissé l'honneur de Dieu, et introduit nouvelles façons de faire.

Tous ces textes sont pédagogiques, ils tentent d'absorber le roi dans cette Vérité qui est dans l'Histoire ; ils attendent de lui qu'il en vienne à assimiler que les « liens ordonnés de Dieu pour la conjonction, société, et amytié des hommes » sont en voie de se dénouer du fait de la présence hérétique, et que ce n'est pas par la prudence humaine, mais par le seul recours à ce qui est scripturairement dit de

33. *Ibid.*, p. 5, épître de Nicolas Chesneau.

34. *Ibid.*, pp. 33-38.

35. *Ibid.*, pp. 49-50.

Dieu et à cette autre parole de Dieu qu'est l'Histoire, qu'il parviendra à restaurer la paix civile³⁶.

L'Histoire fonde l'image d'un roi de violence qui va se révéler enfin. Le roi est un roi d'espérance, parce que le devenir finira par s'éclairer au cours d'une grande séquence de restitution de l'Église en sa gloire, grâce à une violence totale. Elle crée une tension d'attente et de désir, doublement dangereuse.

D'une part, parce qu'elle prédispose les militants du Dieu de vengeance à s'engager dans une geste de violence qui s'accomplirait au nom du roi, à la dépasser en un grand mouvement sacré. D'autre part, parce qu'elle pourra, à un moment ou à un autre, se retourner contre un souverain qui tarde trop à lutter contre les forces du Mal. Pourrait s'expliquer ainsi le basculement de la violence opérée le 24 août contre les chefs militaires du protestantisme en un holocauste des réformés : dans la déposition notariée qu'il effectue à Heidelberg, le 7 septembre 1572, un « citoyen » de Strasbourg précise que ce fut après l'exécution des « chefs de la religion » que :

vers le jour, entre trois et quatre heures, ils ont sonné le tocsin avec deux petites cloches, qu'ils appellent cloches d'alarme, et le bruit s'est aussitôt répandu que le roi avait permis d'égorger tous les huguenots et piller leurs maisons. Alors a commencé le massacre par tout Paris, de sorte qu'il n'y avait point de ruelle dans Paris, quelque petite qu'elle fût, où l'on n'en

36. *Remonstrances faictes au Roy de France par Messieurs de la Court de Parlement de Paris, sur la publication de l'Edict du mois de Janvier, A Cambrai, Par Nicolas Lombard, [1561], Lb 33 47, CII.* Contre les huguenots, d'ailleurs, il y a utilisation de l'argumentation dans une perspective quelque peu différente qui justifie l'obéissance au pouvoir, et surtout la négation du droit de résistance que revendiquent les huguenots : « Qu'ainsi soit, nostre Sauveur Jésus christ a il jamais prêché ou permis de dresser contre César, neantmoins qu'il fut gentil ? Tant s'en faut qu'estant interrogé, il sçavoit s'il estoit permis luy payer tribut, a respondu : Rendez à César ce qui est à César, et à dieu ce qui est à Dieu [...] Il sçavoit la cruauté d'Hérode, il cognoissoit l'injustice de Pilate, il entendoit l'avarice et hypocrisie des Scribes et Pharisiées. Toutesfois il a tousiours commandé de leur obéir [...] estant présenté à Hérode a il murmuré ? lorsqu'on le luyoit pour le présenter aux juges dépravez tant juifs que payens, a il pas deffendu à Saint Pierre user de glaive ? et nonobstant il se sentoit innocent, les autres meschans : juste, les autres injustes [...] Ainsi autrefois voyant que ses disciples commençoient à s'armer contre les Pharisiées, laissez les, (dict il) ilz sont aveugles, et conducteurs d'aveugles, à sçavoir les enseignant s'armer de patience contre telz monstres, plustost que de violence », in frère Thomas Beaux-amis, *Remonstrance salutaire aux devoyes qu'il n'est permis aux subjets, sous quelque prétexte que ce soit, tirer les armes contre leur Prince et roy, le tout prouvé par l'écriture sainte*, A Paris, Chez Guillaume Chaudière, 1567, Lb 33 199, p. 11.

*ait assassiné quelques-uns, et le sang coulait dans les rues comme s'il avait beaucoup plu*³⁷.

La capacité de la rumeur à se répandre et à aspirer le « peuple » dans la violence ne rend-elle pas compte de la puissance d'un désir, d'une attente que pourtant, par un intense travail, la royauté n'avait pu cesser de démystifier ?

Surtout il semble qu'un des facteurs objectifs les plus évidents de dérapage de l'« exécution » royale en un massacre fut une surinterprétation collective des cris lancés à ses troupes par le duc de Guise, après la mise à mort de l'Amiral de Coligny :

*il sort de la porte du logis avec les autres, et s'escriant dit : « Courage, soldats, nous avons heureusement commencé, allons aux autres ». Incontinent après, l'horloge du palais sonna, et commença-on à crier que les Huguenots estoient en armes, et se mettoient en effort de tuer le Roy*³⁸.

En réalité, c'était à ses hommes que Guise s'adressait pour les inciter à le suivre dans sa marche mortelle qui devait le conduire jusqu'au logis des principaux chefs réformés, dont les noms figuraient sur une liste établie au cours du conseil tenu au Louvre au cours de la nuit :

et répétoit souvent à haute voix ces paroles : Le Roy le commande ; c'est la volonté du Roy, c'est son expres commandement.

Tout le problème vint de ce qu'il y avait une telle attente d'une violence royale que ce commandement fut compris comme appelant au massacre de tous les réformés, d'autant qu'un « miracle » se produisait sur les sept/huit heures du matin, qui superposait à la volonté imaginaire de l'élu de Dieu une confirmation sacrée : au cimetière des Saints-Innocents, une aubépine qui n'avait pas fleuri depuis trois ans et qui semblait sèche, au matin, se couvrit de fleurs blanches et laisse perler des gouttes de sang, signe d'acquiescement divin, ou plus encore présence de Dieu parmi les siens, expression de ce que leur violence voulue par leur roi est et sera sa violence. Une extraordinaire décharge d'angoisse dut alors se produire à travers la violence collective, la victoire des victoires, car pour tous et chacun, le meurtre était en soi la certitude d'une élection, d'une participation sotériologique à l'œuvre de Dieu.

37. « Un nouveau récit de la Saint-Barthélemy par un bourgeois de Strasbourg », B. Rouss éd., in *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. 22, 1873, p. 376.

38. Jean Crespin, *Histoire des martyrs persécutés et mis à mort pour la vérité de l'Évangile de puis le temps des Apostres jusques à présent (1619)*, D. Benoit-M. Lelièvre, éd., Toulouse 1889, 4^e 1180 (3), p. 667.

Car il avait été dit et redit, les mois et les années précédents, que l'ennemi de Dieu ne pouvait qu'être ruiné par la puissance de Dieu ; et plus on avait avancé dans la durée des troubles, plus était monté en effet, en profondeur des événements qui pourtant semblaient donner l'avantage à une politique de concorde entre ancienne et nouvelle Eglises, le pressentiment que sous peu la victoire viendrait. Depuis toujours, en France, de Clovis à saint Louis surtout, les rois avaient fini par venir à bout, selon des durées et des épreuves diverses, des hérétiques, et ce qui s'était passé jadis se passerait bientôt, parce qu'il ne pouvait en être autrement, la Vérité étant éternelle et indestructible³⁹. L'histoire en elle-même était une prophétie de ce que, en France, l'Eglise catholique sera toujours victorieuse de l'hérésie et que ses rois seront toujours des rois de défense d'une unité religieuse sans laquelle il ne peut y avoir de royaume du Lys.

Avant la Saint-Barthélemy, les adresses à Charles IX cherchent aussi à expliquer les atermoiements de la royauté par l'ignorance de l'Histoire. Ainsi elles invitent les Français à attendre, en pleine confiance, du roi qu'il modifie sa politique. Un jour viendra providentiellement :

depuis que les Empereurs ont esté ouvertement chrestiens, et en ont fait clairement profession, lors a este donnée la loy pour exterminer toute discipline contraire à la foy du Monarque. Et se trouvant Arcadius et Honorius lors Empereurs tres chrestiens, fut par eux fait l'edict de la subversion de l'idolatrie, parce qu'ils cognoissoient estre vray ce que Jovinian avoit dit avant eux que l'Empereur Chrestien ne peult ny ne doit durer, si les subjectz ne sont de mesme religion, puis donc que vous estes chrestien, Sire, et que vous croyez et faictes profession de croire ce que l'Eglise Romaine et Catholique croit, comment se pourra il faire que vous souffriez envers vos subjectz une loy contraire et separée, du moins pour en souffrir non seulement publique profession, mais aussi publique et libre exercice au scandale et ruine de la vostre⁴⁰ ?

39. *Discours sur la victoire qu'il a pleu à Dieu d'envoyer au roy, sur les hérétiques et rebelles avec diverses preuves de l'assurance de nostre victoire : jointe une exhortation à se resjouyr en Dieu et à louer les chefs de ceste guerre, et un chant d'allégresse à tout le peuple de France.* A Monsieur de Mandelot gouverneur de Lyon, A Paris, Par Denis du Pré, 1570, Lb 33 284, Cii-D.

40. *Remonstrances au Roy des deutes des trois estats de son Duché de Bourgogne sur l'Edict de la pacification, par où se monstre qu'en Royaume deux religions ne se peuvent soustenir, et les maux qui ordinairement adviennent aux Roys et Provinces où les Heretiques sont permis et toleres,* Imprimé en Envers pour Federic Helman, 1563, Lb 33 122A, pp. 4 et 17.

Tout se passe comme si la polémique amenait à penser que les évidences, une fois mises sous les yeux d'un roi souvent mal conseillé, pouvaient d'un seul coup, en un déclic soudain, le retourner en un roi qui massacrerait ceux qui n'ont d'autre fin que de massacrer son peuple et, au bout de leur geste sanglant, de le tuer lui-même, comme ces païens cités par les *Remonstrances au Roy des trois estatz de son Duché de Bourgogne*, qui assassinèrent les chrétiens d'Alexandrie. « Et finalement Philippus mesme l'Empereur en fut tué »⁴¹.

Dans l'ombre du discours, il y a — ce qui est logique dans une stratégie de la persuasion — l'imaginaire d'un roi qui se convertirait à la violence de l'Histoire. Un roi imaginaire de sagesse et de sainteté, nouveau David ou nouveau saint Louis, dédouble l'image du roi, prêt à tout instant à le recouvrir.

On le voit, ici, le roi est représenté comme en instance d'apprendre ou de faire surgir la vérité de l'exercice du pouvoir qui lui a été conféré, à travers les mécanismes démonstratifs d'une écriture qui, par les multiples avertissements qu'elle adresse, a bien une tonalité prophétique. Charles IX est mis en situation d'effectuer une conversion qui serait conversion à la Justice triomphale de Dieu.

Même l'horreur a alors sa logique, quand le massacre est un désir de longtemps avivé et contenu.

Il faut bien voir que rien n'est plus contraire à la royauté de Charles IX que le désir de massacre qui hante les plus catholiques de ses sujets. Envers et contre tout fut, dès 1562, mise en œuvre une politique de concorde entre huguenots et catholiques, qui était fondée sur le néoplatonisme, et dont l'apogée fut le mariage, le 18 août 1572, de la princesse Marguerite avec le prince Henri de Navarre, union qui, magiquement, devait entraîner le royaume dans l'harmonie d'une union des contraires. La paix de 1570 n'avait qu'un sens, redonner la vie au royaume par la concorde.

Si le massacre de la Saint-Barthélemy, d'une exécution politique que l'attentat contre Coligny avait comme rendue nécessaire à la survie de la monarchie et qui visait à décapiter la force militaire de la réforme pour recréer les conditions favorables à une nouvelle paix, évolua en une tuerie incontrôlée des huguenots, ce fut parce qu'il avait été longuement préparé par un rêve, le rêve d'un roi de violence. Les massacreurs agirent sur la rumeur — manipulation ou

41. *Ibid.*, pp. 19-20.

autosuggestion ? — que le roi voulait l'extermination de la réforme dans tout son royaume, et, brutalement, l'attente se fit violence.

Et pour ne pas être contraint de révéler cette subversion de son image par une autre image, le roi fut obligé, le 26 août, au cours d'un Lit de justice, d'assumer la responsabilité de toutes les violences. La Saint-Barthélemy dissimule donc un temps de crise intense de l'autorité royale. Elle explique la montée progressive, dans les années qui suivent, d'un rêve de violence, cette fois-ci dirigée contre le souverain qui ne voudra pas aller au-delà du massacre en menant une guerre d'éradication de la Réforme, parce qu'il cherchera à maintenir la fiction d'une royauté d'Amour, réconciliatrice des différends de religion.

Henri III mourra finalement sous les coups de Jacques Clément, parce qu'il y a eu la Saint-Barthélemy, et que, derrière ce massacre, il y avait eu un immense malentendu. L'imaginaire catholique crut que, désormais, la volonté de Dieu était connue de son roi, et qu'une lutte finale s'engageait entre l'élu de Dieu et ceux qui offensaient Dieu. Or, pour Charles IX et quelques années plus tard pour son frère, la violence n'avait eu pour objet que de débloquer, à travers la mort des chefs militaires du protestantisme, une situation politique conjoncturellement inextricable. La violence devait permettre de recomposer les données élémentaires d'une paix entre des hommes de confessions différentes. Au contraire, pour les militants catholiques, le massacre n'était qu'un début, une première avancée dans une reconquête ou une croisade dont le roi serait le guide et l'ordonnateur au nom de la volonté divine. L'Âge d'or de l'Alliance recommençait.

Le désenchantement vint quand il fut constaté que le désir se heurtait aux réalités, que la royauté se voulait d'abord pouvoir de clémence et de réconciliation, que, de son fait ou non, l'extirpation de l'hérésie s'avérait impossible. La Saint-Barthélemy, préparée par un intense désir de violence royale, fit jaillir une sensation de trahison. Le roi pouvait devenir, en toute logique du conscient comme de l'inconscient, dans la continuité des images qui avaient tenté de l'envelopper, un anti-roi, le souverain antéchristique qu'il fallait mettre à mort pour qu'enfin, un jour proche, cesse la colère de Dieu.

La bulle et le bruit Qu'est-ce que spéculer ?*

Robert Boyer

C.R. : Cher Robert Boyer, pouvez-vous nous expliquer la signification exacte, pour un économiste, de ce verbe : « spéculer » ?

R.B. : C'est un terme que les économistes avaient un peu oublié, dans les trente ou quarante dernières années, mais qui était très à la mode dans l'entre-deux-guerres. On trouve, à cette époque, dans la littérature économique, la définition suivante : spéculer, c'est acheter un bien, un titre, une monnaie, non parce qu'on en tire une utilité, mais parce qu'on pense que, d'autres en ayant demain usage, il est intéressant aujourd'hui de l'acheter pour les revendre *demain* plus cher. L'intéressant, pour un économiste, c'est que la spéculation change complètement son appréciation du comportement des individus qui, après *introspection*, vont sur le marché et achètent ce dont ils ont besoin, ou vendent ce qu'ils sont capables de produire. Le grand mystère de la spéculation, pour les économistes, c'est qu'il faut que chacun regarde *ce que pensent les autres* sur ce que seront demain les transactions. C'est un renversement de perspective tout copernicien, au point d'induire une vision différente et originale de l'économie.

C.R. : C'est une idée révolutionnaire pour les économistes ?

* Entretien réalisé par Claude Rabant.

autosuggestion ? — que le roi voulait l'extermination de la réforme dans tout son royaume, et, brutalement, l'attente se fit violence.

Et pour ne pas être contraint de révéler cette subversion de son image par une autre image, le roi fut obligé, le 26 août, au cours d'un Lit de justice, d'assumer la responsabilité de toutes les violences. La Saint-Barthélemy dissimule donc un temps de crise intense de l'autorité royale. Elle explique la montée progressive, dans les années qui suivent, d'un rêve de violence, cette fois-ci dirigée contre le souverain qui ne voudra pas aller au-delà du massacre en menant une guerre d'éradication de la Réforme, parce qu'il cherchera à maintenir la fiction d'une royauté d'Amour, réconciliatrice des différends de religion.

Henri III mourra finalement sous les coups de Jacques Clément, parce qu'il y a eu la Saint-Barthélemy, et que, derrière ce massacre, il y avait eu un immense malentendu. L'imaginaire catholique crut que, désormais, la volonté de Dieu était connue de son roi, et qu'une lutte finale s'engageait entre l'élu de Dieu et ceux qui offensaient Dieu. Or, pour Charles IX et quelques années plus tard pour son frère, la violence n'avait eu pour objet que de débloquent, à travers la mort des chefs militaires du protestantisme, une situation politique conjoncturellement inextricable. La violence devait permettre de recomposer les données élémentaires d'une paix entre des hommes de confessions différentes. Au contraire, pour les militants catholiques, le massacre n'était qu'un début, une première avancée dans une reconquête ou une croisade dont le roi serait le guide et l'ordonnateur au nom de la volonté divine. L'Age d'or de l'Alliance recommençait.

Le désenchantement vint quand il fut constaté que le désir se heurtait aux réalités, que la royauté se voulait d'abord pouvoir de clémence et de réconciliation, que, de son fait ou non, l'extirpation de l'hérésie s'avérait impossible. La Saint-Barthélemy, préparée par un intense désir de violence royale, fit jaillir une sensation de trahison. Le roi pouvait devenir, en toute logique du conscient comme de l'inconscient, dans la continuité des images qui avaient tenté de l'envelopper, un anti-roi, le souverain antéchristique qu'il fallait mettre à mort pour qu'enfin, un jour proche, cesse la colère de Dieu.

La bulle et le bruit Qu'est-ce que spéculer ?*

Robert Boyer

C.R. : Cher Robert Boyer, pouvez-vous nous expliquer la signification exacte, pour un économiste, de ce verbe : « spéculer » ?

R.B. : C'est un terme que les économistes avaient un peu oublié, dans les trente ou quarante dernières années, mais qui était très à la mode dans l'entre-deux-guerres. On trouve, à cette époque, dans la littérature économique, la définition suivante : spéculer, c'est acheter un bien, un titre, une monnaie, non parce qu'on en tire une utilité, mais parce qu'on pense que, d'autres en ayant demain usage, il est intéressant aujourd'hui de l'acheter pour les revendre *demain* plus cher. L'intéressant, pour un économiste, c'est que la spéculation change complètement son appréciation du comportement des individus qui, après *introspection*, vont sur le marché et achètent ce dont ils ont besoin, ou vendent ce qu'ils sont capables de produire. Le grand mystère de la spéculation, pour les économistes, c'est qu'il faut que chacun regarde *ce que pensent les autres* sur ce que seront demain les transactions. C'est un renversement de perspective tout copernicien, au point d'induire une vision différente et originale de l'économie.

C.R. : C'est une idée révolutionnaire pour les économistes ?

* Entretien réalisé par Claude Rabant.

R.B. : Oui. Parce que tout leur système est bâti sur l'idée que des marchés où chacun achèterait ce dont il a besoin, sont fondamentalement stables — trois baguettes de pain, trois pots de confitures contre une heure de travail —, car si les transactions visent l'usage propre, le marché sera relativement régulier. Supposons maintenant qu'on s'intéresse au contraire à la bourse ou au marché des changes : que l'on n'aime pas spécialement le deutschmark, mais qu'on pense que demain il vaudra plus cher que le franc ou la livre — même si soi-même on n'a aucun usage du deutschmark, et que d'ailleurs on ne soit pas personnellement convaincu qu'il devrait augmenter — ; voilà qu'on va se mettre à acheter des deutschmarks. Si cela se produit, alors les marchés auront tendance à s'emballer, ils sont capables de décoller dans des spéculations qui s'arrêtent souvent par des crises brutales. Ce qui est tout à fait intéressant, c'est que la spéculation déstabilise l'ajustement progressif des marchés, fait se succéder des emballements, des périodes d'euphorie, et symétriquement des périodes de pessimisme noir. C'est avec ce type de phénomènes qu'on peut expliquer les évolutions financières, *a priori* surprenantes, des dix dernières années. Par exemple le krach boursier de 1987 était exactement sur ce modèle. Les cours boursiers s'étaient envolés, alors que les profits avaient crû, mais beaucoup moins. Tout le monde savait que les cours boursiers n'auraient dû augmenter qu'au prorata des fondamentaux, à savoir des profits et du taux d'intérêt. Mais comme chacun croyait qu'il y avait suffisamment d'acheteurs naïfs pour croire que les bourses continueraient à augmenter, chacun continuait à spéculer en achetant, parce que *demain*, il trouverait bien un acheteur à qui revendre à meilleur prix. On voit que c'est un grand bouleversement des conceptions de *l'homo oeconomicus* : il n'agit plus en fonction de ce qu'il croit, mais de *ce que les autres croient*. C'est assez révolutionnaire, pour les économistes. En effet, c'est l'équivalent d'un jeu, très bien analysé par Keynes, dit du « concours de beauté ». Dans une variante élémentaire de ce jeu, on présente à un individu des photos de visages, et on lui demande : « Quel est le plus beau visage ? ». Dans ce cas, il suffit de faire un sondage dans la société pour trouver le plus beau visage, à un moment donné du temps, pour un groupe social donné. Il en est ainsi pour les marchés normaux, ceux des automobiles, des réfrigérateurs, etc. : chacun définit sa demande en fonction de ce qu'il préfère. Mais, dit Keynes, il est un autre jeu, dérivé du premier, qui consiste à trouver la photo que les autres trouveront la plus belle. S'introduit alors une *spécularité*, base de la spéculation :

tion : ce n'est pas son sentiment qu'on donne, mais le sentiment qu'on prête aux autres. Et bien sûr, le processus est symétrique : vous êtes l'objet du pronostic des autres. Ce mécanisme est très instable, puisque, par définition, il n'est plus autoréférentiel, mais intégralement dépendant de l'opinion des autres. C'est ce mécanisme fondamental que les événements financiers récents ont remis à l'ordre du jour de façon spectaculaire. L'ironie est que ce phénomène avait été éliminé, après les années cinquante, parce que les capitaux étaient contrôlés, que les gouvernements veillaient au maintien des parités fixes. Il y avait spéculation, mais elle était tout à fait limitée, à l'immobilier, aux objets d'art, etc. Avec la libéralisation financière, c'est le retour de la spéculation. Maintenant, beaucoup d'acteurs dans le monde entier sont en train de spéculer, en ce double sens, intellectuel et économique : premièrement, essayer de savoir ce que seront les représentations des autres, et deuxièmement, acheter aujourd'hui, parce que demain on pense que le prix augmentera, non pas parce que soi-même on pense qu'il doit augmenter, mais parce que c'est l'opinion moyenne. C'est exactement ce qui vient de se passer sur le deutschmark au mois de septembre 1992.

C.R. : Pouvez-vous donner quelques précisions sur cet exemple récent ?

R.B. : Faisons d'abord un détour par la crise boursière de 1987. Là, le modèle est beaucoup plus simple. Les vieux boursicoteurs savaient très bien que les arbres ne vont jamais jusqu'au ciel, mais il y avait de jeunes agents de change, tout frais émoulus de leurs écoles, qui apprenaient à jouer sur le marché boursier. Pour eux, ils n'avaient jamais vu de baisse, et donc, ils pensaient que le marché pouvait continuer à absorber n'importe quelle spéculation. L'opinion moyenne étant tellement optimiste, il était de leur intérêt de continuer à acheter. Ainsi naît et s'alimente une *bulle spéculative*. Chacun s'enthousiasme pour la valeur future d'une action, sans du tout regarder si les fondamentaux la justifient, ni observer que les firmes ne sont pas aussi rentables que les cours boursiers le disent. Comment intervient l'éclatement de cette bulle spéculative ? Le renversement se produit sous l'effet de *n'importe quelle rumeur défavorable*. Il suffit que, par exemple, un responsable politique émette à demi-mots quelque doute sur la viabilité des taux de change ou sur les taux d'intérêts, et brutalement, chacun regardant l'autre spéculer, se dit : « Attention, il est trop tard ». Un des grands phénomènes de la spéculation, c'est la volatilité

de ces vues. Une fois que tout le monde a perçu la menace, les mêmes individus sont les premiers à se précipiter pour vendre tous les titres qu'ils achetaient encore la veille. C'est un *phénomène de masse*, puisqu'au lieu d'avoir une agrégation où chacun se décide en fonction de ses propres croyances, les individus se décident en fonction des croyances qu'ils prêtent aux autres. On conçoit aisément que ce phénomène engendre une instabilité profonde. Cela explique que les cours boursiers ne puissent évoluer régulièrement, mais fassent alterner surestimation puis sous-estimation. Une analyse superficielle pourrait trouver les spéculateurs irrationnels : ils ne le sont pas du tout, ils ne font que suivre un mouvement auquel ils ont intérêt et dont ils font partie. *A contrario*, quand la bulle spéculative se dégonfle, les cours boursiers tombent si bas qu'il deviendrait très logique d'acheter, mais personne n'achète, car précisément on pense que la baisse va se poursuivre. Cela explique l'aspect erratique des cours boursiers. Le modèle de la crise de 1987 est donc très simple : tout le monde est très optimiste, jusqu'au moment où le moindre bruit fait vaciller cet optimisme, introduit le doute, et chacun, par mimétisme, se met à copier le voisin. Spéculer, c'est avoir une vision optimiste de l'avenir, et dans ce cas, tout le monde avait la même, jusqu'au moment où un signe mineur, une phrase malheureuse de M. Brady, sur la nécessité de laisser glisser le dollar pour la bonne santé de l'économie américaine, a fait tout basculer. Brutalement les spéculateurs ont changé leurs vues sur l'avenir, ils ont réalisé soudain que les titres étaient surévalués et que jamais aucune entreprise ne gagnerait l'argent que la bourse supposait.

C.R. : D'où le terme de « bulle spéculative » ?

R.B. : Oui. C'est comme une bulle qui enfle, une bulle de savon. On sait bien qu'elle aura une limite, mais les agents sont tellement immergés dans le jeu qui consiste à deviner ce que feront les autres, qu'ils n'imaginent pas cette fragilité, et que si un beau jour elle éclate, c'est à la grande surprise de tout un chacun. Ce qui s'est passé en septembre 1992 sur le deutschmark est un peu plus compliqué. En effet, dans cette période de forte spéculation, deux visions de l'avenir s'affrontent : celle des politiques, et celle des financiers.

D'un côté, comme vous le savez, il y a une communauté financière qui consacre tout son temps à passer des ordres sur les différents marchés boursiers au fur et à mesure qu'ils ouvrent, dans l'ordre de la rotation de la Terre. Ce sont des économistes diplômés, qui font des

programmes d'optimisation pour savoir comment faire fructifier au mieux l'argent de leur compagnie : ils sont suspendus aux téléphones et aux terminaux d'ordinateurs pour engranger les informations pertinentes comme les bruits et les amplifier tout au long de l'ouverture des marchés. De cette communauté-là, on pourrait dire qu'elle est à la fois très rationnelle, et soumise à des lubies dominantes. Ces gens se connaissent tous, ils ont la même formation dans les mêmes universités des Etats-Unis, ils sont en contact par téléphone, et entre eux circulent des *rumeurs* : leurs vues de l'avenir sont souvent les mêmes parce qu'ils lisent les mêmes dépêches d'agences et les mêmes journaux, sont sensibles aux mêmes éléments, et donc partagent à peu près des vues identiques sur l'avenir. Et ces dernières sont relativement volatiles. Tantôt dans une période, ils vont suivre l'idée : « Les Etats-Unis se portent mal », tantôt dans une autre : « L'Allemagne se porte mal ». Ce groupe est très unifié, mais son centre d'intérêt peut changer au cours du temps, il a une *volatilité* très forte.

De l'autre côté, les gouvernements et les banques centrales, chargées de défendre des accords antérieurement signés, comme on l'a vu en septembre 1992, soutiennent une autre vision de l'avenir : « L'Europe doit se construire ». Ces deux visées se sont donc affrontées. La première, celle des banques centrales, consiste à dire : « Quoi qu'il arrive, il faut qu'il y ait un ECU, il faut que le traité de Maastricht soit ratifié, et nous sommes prêts à agir dans ce sens » ; la seconde, celle des milieux financiers internationaux, dit : « Les Danois ont voté non, les Français sont divisés, les Anglais ont été obligés de dévaluer, donc le projet d'ECU n'est pas tenable aux conditions de parité actuelles ». C'est là un phénomène relativement nouveau : la spéculation privée s'affronte à l'affirmation d'une autre vision de l'avenir. Dans le précédent modèle du krach boursier, les agents étaient relativement homogènes, et lorsqu'ils changeaient de vision, tous suivaient le mouvement. Dans le cas présent, c'est le bras de fer entre *spéculation privée* et *projet politique*. Et l'enjeu est de savoir, à terme, qui va imposer sa vision. Si l'histoire continue, je redoute que les milieux financiers ne l'emportent, car ils sont tellement puissants qu'ils peuvent déplacer des centaines de milliards de dollars, facilement, alors que les banques centrales, même aussi puissantes que la Bundesbank, ne peuvent pas en déplacer plus d'une centaine. C'est un ordre de grandeur qui explique que nous vivions une grande période de regain de la spéculation, comme jamais aucun économiste n'aurait imaginé dans les années soixante. Le corrélat, c'est que les

moindres nouvelles sont tellement amplifiées qu'elles peuvent défaire une monnaie, défaire un gouvernement... *La vue sur l'avenir a déjà des effets sur le présent. La spéculation rend présentes les vues sur l'avenir même les plus lointaines. Et c'est alors un conflit de vues sur l'avenir.* Chose qui était très peu présente jusqu'alors dans l'économie. Car, lorsque les marchés étaient peu développés, s'affrontaient « aujourd'hui » des visions sur : « Est-ce qu'aujourd'hui le prix des automobiles va augmenter ou baisser ? » — donc sur des choses relativement objectives et factuelles. Maintenant, la spéculation introduit une dimension cognitive, quasi philosophique : « Comment dois-je tenir compte dès aujourd'hui de l'avenir qui est demain ? », avec un beau paradoxe temporel : « Si je crois que, demain, interviendra tel événement, et si je suis suffisamment puissant — comme le sont les cambistes dans leur ensemble lorsqu'ils jouent sur les monnaies —, je peux faire que ce futur arrive... du fait même de mon action ». Exemple : les milieux financiers peuvent penser que le franc ne pourra pas rester attaché à long terme au deutschmark, mais ne pas accorder une forte crédibilité à cet événement, car avant le référendum français du 20 septembre, c'était une vision lointaine. Les résultats très serrés du référendum réactualisent leur vision, et, du simple fait qu'ils ne croient pas que le franc puisse être collé au deutschmark, ils vendent massivement des francs. Ce faisant, ils ont failli faire advenir leur pronostic, alors que les fondamentaux étaient plutôt favorables à un maintien à court terme de la parité. Tel est l'effet, tout à fait intéressant, de la spéculation : ce n'est pas que le franc était faible — ils ont rendu le franc faible, parce qu'ils pensaient que demain le franc serait faible.

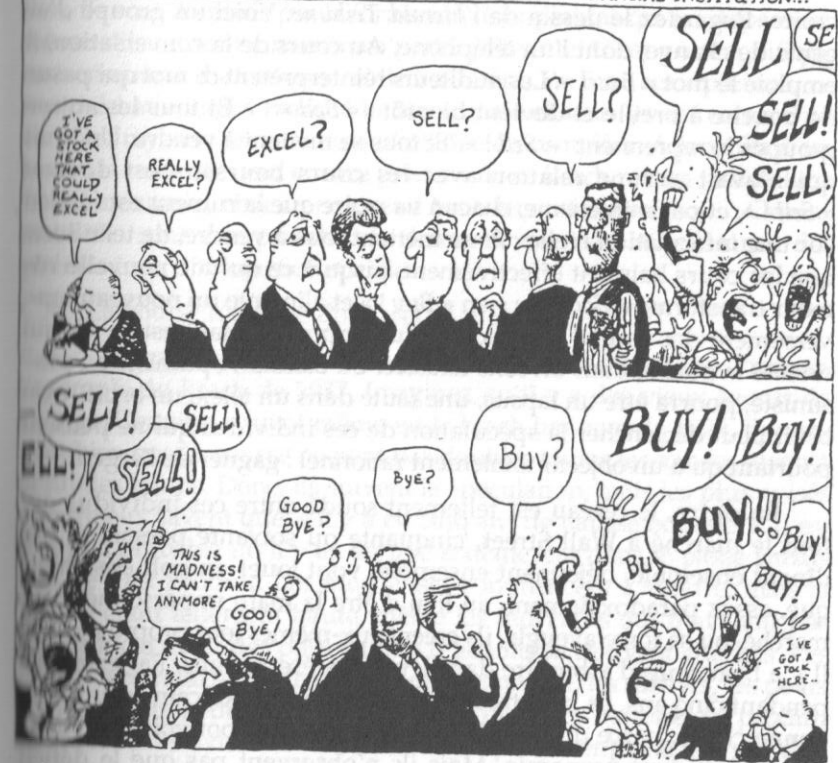
C.R. : On fait arriver l'événement...

R.B. : C'est la source d'une magnifique réflexion pour les économistes, sur la notion d'événement, puisqu'on peut faire que le présent valide aujourd'hui les craintes ou les espoirs qu'on a sur l'avenir. C'est une idée révolutionnaire pour l'économie, puisqu'elle est ainsi rendue très dépendante de la façon dont se forment ces vues. Un autre paradoxe, c'est que tous les gens qui spéculent veulent, par définition, faire gagner le maximum d'argent à leur banque — en achetant des titres bon marché ou des monnaies faibles qui vont se réévaluer plus tard. Ce serait donc en un sens le comble de la rationalité capitaliste. Ils ne songent qu'à faire des choses tout à fait rationnelles, dans l'idéal wébérien, et par suite on pourrait dire qu'ils sont « la main de la rationa-

lité ». Or, la façon dont ils le font est mue par des visions venues d'ailleurs — « L'Allemagne est riche, mais ne pourra pas absorber la RDA » — « Les Etats-Unis sont sur le déclin » — « Le Japon est un pays... etc. » Cette vision rationnelle est alimentée par des vues *a priori* sur le monde. Et ils les font parfois devenir réalité.

C.R. Vous disiez tout à l'heure que des rumeurs pouvaient faire basculer ces visions de l'avenir...

JUST A NORMAL DAY AT THE NATION'S MOST IMPORTANT FINANCIAL INSTITUTION...



R.B. : Si les agents étaient tout à fait rationnels, ils ne devraient pas tenir compte de ces rumeurs. Prenons un exemple célèbre. Reagan était un très mauvais économiste, et disait beaucoup de bêtises. Tout le monde le savait. Or un jour, Reagan a déclaré qu'à son avis, le dollar devrait baisser. Mais il était seul à le dire. Les agents de change

savaient très bien qu'aucun économiste sensé ou aucune entreprise ne pensaient que le dollar baisserait parce que Reagan l'avait dit. Mais voilà qu'ils se sont mis à croire qu'il y avait peut-être des gens mal informés qui croiraient que Reagan, président des Etats-Unis, pouvait faire advenir un dollar faible, et ils ont passé des ordres pour vendre des dollars, bien que ne croyant absolument pas eux-mêmes à ce qu'avait dit Reagan. Un événement qui n'aurait dû avoir aucune influence, va précipiter leur propre vue. Voilà le paradoxe. Ils n'y croient pas individuellement, mais collectivement, ils se mettent à y croire. Regardez le dessin de l'*Herald Tribune*. Voici un groupe d'agents de change, dont l'un téléphone. Au cours de la conversation, il emploie le mot « *Excel* ». Les auditeurs réinterprètent ce mot qui passe de bouche à oreille et devient bientôt : « *Sell* ! » Et tous les autres groupes le reprennent : « *Sell* ! ». Et tous se mettent à vendre. Un bruit qui n'avait aucune relation avec les cours boursiers est devenu « *Sell* ! », et par mimétisme, chacun va croire que la rumeur est fondée sur une information réelle ; ils se mettent tous à vendre, de telle sorte que les cours baissent effectivement, jusqu'à ce qu'une nouvelle rumeur transforme « *Good bye* » en « *Buy* ! » et alimente un nouveau renversement des cours ! L'aspect le plus impressionnant est là. Ce qui oriente la bourse dans un sens haussier ou baissier, optimiste ou pessimiste, pourra être un lapsus, une faute dans un télex, un bruit... Un bruit peut déclencher la spéculation de ces individus qui ne pensent pourtant qu'à un objectif totalement rationnel : gagner de l'argent.

En outre, le réseau est tellement soudé entre ces individus qui font le marché à Wall Street, cinquante ou soixante personnes qui dînent ensemble, déjeunent ensemble, vont jouer au golf ensemble, que, assez paradoxalement, au lieu d'être la main impersonnelle du marché, ou sa force aveugle, ils créent eux-mêmes leur propre monde. Il y a beaucoup d'arbitraire dans leurs représentations. Par exemple, pendant cinq ans, ils vont trouver que le déficit américain est une très bonne chose, parce qu'ainsi les Américains vont pouvoir investir et développer leur économie. Mais ils n'observent pas que le déficit américain croît. Et brutalement, lors d'une partie de campagne, l'un d'eux en fait la remarque. Et voilà que, par *mimétisme*, à travers un petit groupe d'individus, le même signal qui était auparavant interprété comme un signe favorable pour le dollar, brutalement, est interprété comme un signal défavorable. Quelles sont les bonnes ou les mauvaises nouvelles qui déclenchent les variations de la spéculation ? Elles varient complètement au cours du temps. Tantôt, si le chômage

se développe, on va dire que c'est très bien car cela signifie que la politique restrictive va marcher et que le dollar va pouvoir être défendu. Par contre, dans une autre période, on va dire : « Le chômage est trop élevé, donc Bush va être obligé de relancer, donc il va être obligé de baisser le dollar, donc je vends des dollars ». Le même signal peut être à double sens. On quitte complètement une vision matérialiste, portant sur la valeur des biens, pour une vision des représentations, des croyances, de la coordination, etc. Les acteurs les plus avisés de ces marchés eux-mêmes sont tout à fait perplexes, puisque, par définition, ils sont dominés par la formation des opinions qui les dépassent, même s'ils en sont eux-mêmes partie prenante. C'est un magnifique renversement dialectique : collectivement, ils font ces opinions, ce marché haussier, ce marché baissier, mais chacun les vit comme un complet mystère, et personne n'a l'idée de contrôler. A la veille d'un krach, la majorité peut encore penser que ce krach n'aura jamais lieu. Et le lendemain, chacun en prend brutalement conscience... Ces instabilités sont une paradoxale démonstration de la puissance des phénomènes d'interaction sociale.

C.R. : La bourse n'a-t-elle donc pas de mémoire ?

R.B. : Certes, il y a des effets de mémoire et d'histoire. Prenons l'exemple du krach de 1987. Imaginez qu'il y a des vieux agents de change. Certains avaient même vu le krach boursier de 1929. Eux savent bien que la bourse ne peut pas doubler toutes les années jusqu'à la fin des temps. Donc, ils suivent la spéculation, mais les plus avisés d'entre eux savent que, s'il y a eu cinq ans de hausse boursière, il est très peu probable qu'il y en ait une sixième, car dans le passé jamais cela ne s'est produit. Les plus avisés commencent à vendre, mais la bourse étant tellement haute, même les individus qui n'avaient pas l'habitude d'avoir des portefeuilles d'actions se trouvent alléchés. Les fonds de retraite se mettent à spéculer en bourse, les salariés, les petits commerçants la découvrent eux aussi. Le krach boursier se produit ainsi : les plus avisés se retirent, tandis qu'arrivent, je n'ose pas dire les gogos, les pauvres malheureux qui achètent aux plus avisés qui vendent. A la moindre nouvelle qui déstabilise les hommes de l'art, une mauvaise statistique économique, un lapsus d'un ministre qui jette le doute, toute l'opinion éclairée se libère de ses titres et, dans le krach boursier de 1987, plus personne ne veut acheter de titres, par *mimétisme*. Au bout de trois heures, on a dû fermer le marché boursier, parce que tout le monde voulait vendre. Avec cent vendeurs

pour un acheteur, le cours devrait chuter abyssement. Mais à la veille du krach, règne encore l'optimisme le plus débridé, tout le monde spéculé ; l'opinion éclairée a des doutes, mais toute la société est devenue un immense casino. Les grands perdants sont évidemment les derniers arrivés. Les vieux fonds de gestion de titres, qui s'étaient retirés à temps, eux, ont fait des profits confortables. (Voir la publicité « Charterhouse ».) Malgré tout, il y a un appauvrissement global, car les firmes ont dû réduire leur investissement, leur production et leur emploi — y compris dans le secteur financier. On a pu penser être millionnaire, mais c'est en monnaie de papier. Si on veut réaliser cette richesse, par exemple quitter les titres boursiers et les vendre pour s'acheter un château, on s'aperçoit, sans jeu de mots, que c'est du vent. On ne peut plus vendre au prix gonflé d'hier. C'est un appauvrissement de la communauté des spéculateurs.

C.R. : Y a-t-il un point d'arrêt dans cette chute ?

R.B. : La chute pourrait être sans fin. Dans les années trente, les cours boursiers s'effondrèrent de plus de la moitié. Au moment de la spéculation, tout le monde s'endette. Et il n'est jamais de meilleure spéculation qu'avec l'argent des autres, donc vous empruntez. Vous avez 5, et vous obtenez de la banque 95, au taux de 5 %, et achetez pour 100 d'actions. Le mécanisme est d'une plasticité extraordinaire. Si le cours augmente de 10 %, vous vous enrichissez de 10,25 (car $110 - 95 - 4,75 = 10,25$), soit un gain de 102,5 %, c'est extrêmement rentable. Lorsque le cours se retourne, avec, par exemple, une chute brutale de 17 %, l'individu ne peut plus payer. La banque demande à être remboursée de 99,75 mais, par définition, ce n'est plus possible, puisque les 100 initialement investis sont devenus 83. Le spéculateur est menacé de faillite..., et il n'est pas le seul ! S'amorce une panique : chacun, pour ne pas être mis en faillite, est prêt à brader ses titres à n'importe quel prix. Si on n'arrête pas les transactions, et si la banque centrale ne donne pas de l'argent frais, y compris aux plus malhonnêtes ou aux plus malheureux des spéculateurs, le prix pourrait s'effondrer plus encore, puisque *grosso modo* tous ont un besoin vital de vendre leurs titres, et presque plus personne ne veut les acheter. S'il n'y avait pas une *fraction* de la société *autre*, qui ne participe pas à cette spéculation, un *tiers* qui arrête ce mécanisme, s'il n'y avait pas une réserve ou une intervention de l'Etat, la limite serait abyssement faible. Dans les années trente, la bourse s'est complètement effondrée, et avec elle, l'emploi, la production, presque sans limite de 1929 à 1932.



“Whose daft idea was it to celebrate the fifth anniversary of Black Monday?”

Whilst stockmarkets are sometimes unpredictable, a consistent, long-term approach to managing your personal portfolio can iron out the short-term effects of Black Mondays. To discuss such an approach with one of the UK's leading private client stockbrokers, call John Norbury at Charterhouse Tilney on 051-236 6000.

CHARTERHOUSE

Charterhouse Tilney, Royal Liver Building, Pier Head, Liverpool L3 1NY. Charterhouse Tilney is a Member of The Securities and Futures Authority and the London Stock Exchange. A Royal Bank of Scotland Company.

Dans la crise de décembre 1987, ce fut différent : fort de ce précédent, constatant que les offres étaient tellement déséquilibrées, les autorités ont arrêté la cotation. Et dans la nuit, avant de rouvrir le marché, le Federal Reserve Board a donné des liquidités à tous les spéculateurs pour que le lendemain ils n'aient pas à vendre en catastrophe tous leurs titres. Ce qui arrête la spirale, ce sont des dispositifs du reste de la société qui n'a pas spéculé et qui réalise que, derrière ce jeu de la spéculation, il y va de la stabilité financière, de l'investissement des entreprises, de l'emploi. C'est un processus extérieur qui arrête la spéculation. Par elle-même, elle se dévorerait, elle s'effondrerait par la ruine simultanée de tous ceux qui y ont participé. Le mécanisme pur serait celui-là. L'effondrement serait complet, mettrait à bas le système bancaire, et on devrait recommencer avec une nouvelle monnaie. C'est uniquement parce qu'il y a une petite fraction, constituée par les banques centrales ou les ministères des finances, ou un petit nombre d'entreprises qui n'ont pas spéculé, qui reste en réserve et qui intervient, qu'il est possible d'enrayer cette défiance générale. Potentiellement, la spéculation peut totalement déstabiliser la régularité de la production, de l'investissement, et transformer toute la société en une vaste salle de jeu, « *a casino society* ». Lorsque la spéculation se développe, il n'est plus intéressant de produire, et l'instinct du jeu devient tel que, sans des individus atypiques qui ne se laissent pas aller à ce jeu frénétique, l'activité économique s'effondrerait par hypertrophie de la spéculation. Un exemple. En Russie, tout le monde spéculait sur la valeur qu'aura demain le dollar par rapport au rouble, chacun imagine que le rouble va se déprécier, personne ne veut produire, et ce mécanisme-là contribue complètement à déstabiliser les entreprises, les relations sociales, la famille, les investissements publics, l'Etat. Ce phénomène débridé *fait arriver* le fait que le rouble est une mauvaise monnaie, que tout le monde paie en dollar ; on pense qu'il n'y aura pas de biens, donc on achète et on stocke des biens, donc l'inflation est là, et comme il y a beaucoup d'inflation, les gens continuent à acheter. On fait arriver ce qu'on craignait. C'est une telle maladie que toute la société peut être déstabilisée. La vie économique s'arrête presque, et c'est pourquoi les économistes aiment si peu la spéculation. Dans ce cas-là, la spéculation devient un jeu qui détruit la finalité un peu irénique que se fixe habituellement l'économie : satisfaire les besoins par un usage rationnel de ressources limitées. C'est un jeu mimétique et sans limites.

C.R. : J'ai l'impression, en vous écoutant, que la spéculation vous amène à développer une théorie stochastique de l'économie ?

R.B. : Oui, et une théorie des foules. Elle est née dans les années trente, après une spéculation effrénée et une grande instabilité des monnaies. Ce qu'on vit maintenant est, sous une forme un peu mitigée, la répétition des années trente qui virent l'émergence de cette théorie sur la spéculation. Un article de Nicolas Kaldor, de 1939, donne la première définition technique de la spéculation : acheter un bien ou le vendre, non pas pour l'usage qu'on veut en faire, mais pour le revendre en l'état sur la base des croyances dans la valeur qu'il aura demain pour d'autres. Auparavant, les économistes récusaient la notion de spéculation, ou bien en donnaient une définition métaphysique : ceux qui sont contre le capitalisme pensent que la base en est la spéculation. La spéculation c'est le mal et le mal c'est le capitalisme, ou vice versa. Il n'y avait pas de définition précise. La définition de N. Kaldor lève cette ambiguïté entre profit et spéculation. Et effectivement, elle met en évidence des éléments stochastiques tout à fait importants, puisque maintenant la spéculation va être affectée par un bruit — quelqu'un dit « auparavant » — et ça se termine en bout de chaîne par « je vends ». Par définition même, ces bruits n'ont aucune objectivité, il n'y a pas de croyance stable, elle se recrée en permanence, y compris sur des rumeurs sans fondement. Il y a donc à la fois un caractère stochastique et un caractère historique. Stochasticité dans l'origine et historicité dans le déroulement, car une fois que la bulle est lancée, on ne peut plus l'arrêter. Même si quelqu'un vient rectifier le bruit qu'il a émis, il est trop tard. Le point de départ est purement aléatoire, ce peut être n'importe quelle nouvelle, mais la dynamique qui s'ensuit est tout à fait logique, c'est *la même que la logique des foules*. Vous avez des phénomènes de contamination, de rumeurs qui se diffusent, circulent à travers les télex, les fax, etc., entre des acteurs en étroite communication les uns avec les autres. Avant d'échanger des ordres de ventes, ils échangent des opinions. Une fois cette coordination faite, ils opèrent sur le marché et façonnent les prix. C'est la rumeur qui homogénéise les vues, et le marché qui l'entérine, et non l'inverse, comme dans le marché des produits, où c'est le marché qui socialise et rend compatible les offres et les demandes. Là, c'est bien différent. La vision du monde est socialisée, sur des bruits, et elle se déverse, avec une puissance totale, sur le marché. Cela relativise complètement le marché, puisque le marché, loin d'être le simple instrument rationnel de coordination, entérine l'irrationnel, les paniques,

il enregistre les opinions venues d'ailleurs. L'économie est ainsi complètement immergée dans la formation des croyances, l'évolution des opinions dans les petits groupes, etc. On est loin d'avoir une science objective définissant la valeur des monnaies et des titres. Il est difficile par exemple, aujourd'hui, de dire si la valeur du franc par rapport au deutschmark est la bonne ou la mauvaise. Cela dépend du clan auquel vous appartenez et de la vision du monde à laquelle vous vous référez. Ceux qui pensent que le franc est surévalué et ceux qui pensent qu'il est correct ont la possibilité, selon leur nombre, de faire apparaître comme fondée leur conjecture sur ce qui sera demain. C'est pourquoi il se pourrait que, sauf réaction concertée des autorités politiques, à terme, la communauté financière soit gagnante. Elle a l'aptitude à rendre effective sa vision de demain. Cela renverse assez complètement une conception objectiviste de l'économie.

C.R. : C'est aussi une question de vitesse.

R.B. : L'intérêt de la spéculation, c'est qu'elle se déplace à la vitesse d'une tornade, surtout de nos jours, avec les moyens électroniques, une rumeur, une panique, peut mettre une heure à activer tous les ordres de ventes. Tout le monde va vouloir vendre ou acheter au même moment. Et si tout le monde a le même programme, cela engendre l'effondrement du marché encore beaucoup plus rapidement que dans le passé. C'est là où interviennent à nouveau les seuls acteurs qui sont hors du coup, c'est-à-dire les banques centrales, qui n'ont pas un comportement de spéculateurs, mais une volonté de maintenir une certaine stabilité et d'éviter les faillites bancaires. Elles ont un comportement qui n'est pas mimétique. Par fonction, elles jouent un autre jeu. C'est cela qui sauve le système. Sinon, périodiquement, l'économie s'effondrerait, il faudrait refonder la monnaie à chaque épisode de crise. Question : puisqu'ils connaissent le risque des emballements et des crises, les spéculateurs n'ont-ils pas intérêt à calmer le jeu, à s'accorder pour produire des évolutions lentes ? La réponse est non. Une fois qu'on est embarqué dans une bulle financière, même si on n'y croit pas, il est impossible de l'arrêter. La spéculation revient sur le système, sans qu'aucun des acteurs puisse l'arrêter. Cela démontre par l'absurde pourquoi il faut des instances tierces. Or, ce que je vous ai décrit là est un *invariant de l'histoire financière*. Dans un livre fascinant, *Mania, Panic, Crashes*, Kindelberger montre que ce type de crise est le même depuis la spéculation de la tulipe, aux Pays-Bas, lors de la Renaissance, jusqu'à nos jours. La typologie

des crises que je viens de décrire se reproduit inmanquablement. Les objets et les supports de la spéculation changent, le mécanisme reste, superbement invariant.

C.R. : Quelles sont les conditions historiques de ce mécanisme ?

R.B. : La spéculation implique trois conditions : 1. d'abord que le futur conditionne les actes présents. Il faut donc un minimum de sophistication des marchés. *Grosso modo*, cela suppose un capitalisme au moins marchand, et mieux encore des marchés financiers développés ; 2. des individus en étroite connexion, ayant à peu près la même fonction, et qui créent une communauté ; 3. enfin, un lieu où échanger leurs titres et leurs croyances. Ajoutons un quatrième élément, pour que le système survive : un extérieur neutre, qui peut rappeler les agents à la raison, en évitant que leur débâcle ne mette en péril toute la société où la spéculation a pris place. Voilà les conditions. Mais bien entendu, ce mécanisme peut se produire sur les marchés des matières premières, sur les titres de l'Etat, sur les monnaies. Au fur et à mesure du temps, on a une généralisation et une multiplication des instruments financiers, lorsqu'on crée par exemple les bourses, où chaque société par actions est cotée sur ce marché, avec un indice général qui fait retour sur la cotation de chaque valeur. Au cours de l'histoire, c'est à peu près la même configuration, cet emballement spéculatif, celle bulle tout au long du temps se ressemblent, comme l'explique Kindelberger. Mais il y a une *abstraction* de plus en plus grande des titres. Au début, c'était la valeur marchande d'une cargaison. C'était incertain, mais relativement concret. Lorsque maintenant on a l'indice général des cours boursiers, on voit que c'est la valeur moyenne des anticipations de valeur de toutes les entreprises cotées en bourse. Et on a même mieux, c'est le marché des *futures* — un marché sur lequel les gens échangent leurs croyances sur l'avenir. Il y a ceux qui croient que l'inflation sera de 3 % cette année et ceux qui croient qu'elle sera de 4 %, et ils échangent des options. C'est d'une extraordinaire subtilité : on échange des croyances sur le fonctionnement futur de l'économie. Mais la même configuration se conserve : un petit milieu, un marché ouvert quelques heures par jour, et une activité de tutelle, le *prêteur en dernier ressort*, qui réinjecte des liquidités pour éviter l'effondrement de la spéculation. Aujourd'hui, ce qui manque dramatiquement, c'est un prêteur en dernier ressort mondial, parce que l'économie internationale n'est pas du tout unifiée. C'est ce qui rend finalement périlleuse la situation actuelle. L'abstraction des

signes donne à la spéculation une forme très pure, c'est quasiment un jeu de casino, un jeu abstrait, avec une visualisation sur des terminaux, des logiciels de traitement statistique, on joue avec des signes, ce n'est apparemment guère plus dangereux qu'un jeu vidéo. Le drame, c'est que ce jeu-là implique des transferts financiers considérables, l'avenir des firmes, leur position patrimoniale, la santé des banques, etc. L'abstraction neutralise le sens du risque et des enjeux réels. C'est devenu tellement virtuel qu'on s'imagine mal perdre vraiment de l'argent, et par extension réduire production et emploi : opère ainsi un mécanisme de dénaturalisation. Les spéculations contemporaines opèrent sur des choses absolument immatérielles, des vues sur le futur, dont la réalisation n'est régie par aucune loi objective. C'est le jeu même de la spéculation qui fait arriver l'événement. Cela rend encore plus fort le rôle des représentations. Jadis, le pessimiste ne pouvait pas faire couler le galion, c'était le galion qui pouvait ruiner le marchand et le rendre pessimiste. Dans les phénomènes financiers modernes, le pessimisme concernant l'avenir peut effectivement précipiter des événements défavorables, par exemple une chute des cours boursiers ou du franc. L'abstraction change la profondeur du phénomène. L'économie traditionnelle vivait du passé vers le présent, et le présent entérinait le passé. La spéculation moderne nous fait vivre le présent comme une anticipation du futur, et ce faisant change le futur lui-même.

C.R. : Cher Robert Boyer, je vous remercie.

Droit, désir du sujet et désir du juge

Daniel Soulez Larivière

Pierre Legendre a écrit que le droit « fait partie des mécanismes intimes du vivant car il commande l'apparition du sujet du désir à travers l'instauration des grandes catégories de légalité qui institue en chaque société la subjectivité [...] instituer la subjectivité signifie fabriquer le dispositif juridique destiné à prendre en charge le sujet du désir pour l'introduire à l'impératif de la différenciation »¹.

Le praticien loge, dans cette définition admirable, quantité d'impressions concrètes, d'expériences vécues qui se trouvent, par le miracle d'une expression théorique bien venue, complètement justifiées, entendues, mieux comprises.

La déclinaison du droit comme facteur structurant du sujet du désir entraîne la réflexion du psychanalyste vers d'autres rivages que ceux qu'il aborde en cure. Rares cependant sont les psychanalystes qui comprennent ce qu'est le droit, car ils participent de l'inculture française dans ce domaine, partagée aussi bien par les élites intellectuelles et politiques que par l'ensemble du public.

¹ P. Legendre, *L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, 1985, p. 354.

LE DROIT EST LE PRODUIT DU JUGE

→ La loi, le règlement, le contrat comportent des aspects juridiques sur le plan de la technicité, mais ils ne sont pas le droit. La loi est soumise au droit dans les sociétés sophistiquées et démocratiques comme les nôtres. Ainsi le juge constitutionnel en France censure-t-il la loi lorsqu'elle n'est pas conforme au droit. Il en est de même de tous les juges constitutionnels dans tous les pays du monde démocratique. Le juge est un homme dont la fonction est de produire de la norme à partir de la situation concrète, le plus souvent conflictuelle, dont il est saisi. Avec quoi, au nom de quoi ?

Ce « avec quoi » trouve une réponse théorique facile. Le droit se fait avec la loi, la coutume, la doctrine, les principes généraux qui, eux-mêmes, constituent le stock d'expériences souvent sanglantes et douloureuses d'une société. Le juge va puiser dans cette culture et tranche en fabriquant, en même temps, grâce à la solution d'une situation microsociale, de la norme macrosociale.

Quant à ce « *nōm dē* », tel que contenu dans « au nom du peuple français », le hic tient à ce que ce « au nom de » est plus généralement incantatoire qu'autre chose.

LE CAS FRANÇAIS

Un double phénomène d'évolution du droit et du juge est venu en France créer aujourd'hui une crise aiguë de la justice. Pour les révolutionnaires, le juge n'est que la bouche de la loi, c'est-à-dire rien du tout. Une simple machine à appliquer la loi, aux termes d'un syllogisme judiciaire. D'ailleurs, Montesquieu ne s'y trompe pas, qui, à la différence de Locke, invente la séparation des pouvoirs à la française, dans laquelle le pouvoir judiciaire est « nul » (Montesquieu, *L'esprit des lois*, Livre XI, chap. 6).

Que s'est-il donc passé ?

À la sortie de la féodalité, le roi de France s'est aperçu que, suzerain de principe du royaume, il ne régnait guère que sur l'île de la Cité. Il faut se souvenir que le principe de la féodalité conduisait à un émiettement de plus en plus minuscule de la société, comme à une série de poupées russes dont aucune n'aurait été suffisamment petite pour ne pas exister.

La monarchie du XIII^e au XVIII^e siècle a réussi à structurer cet ensemble, et sans doute la France a-t-elle connu cette force en Europe

parce qu'à côté de son importante démographie, elle s'est constituée un royaume unifié en Etat, beaucoup plus tôt que d'autres sur le continent. Pour réaliser ce travail colossal, les rois se sont appuyés sur des parlements, assemblées de juristes dont le rôle dépassait le contentieux judiciaire pour toucher aussi à l'administration. Les parlements constituaient les lieux d'ascension sociale, appelés gentiment « savonnette à vilain ». On y voyait des petits-fils de concierge et des tailleurs accéder progressivement à la noblesse de robe. Le royaume s'est constitué ainsi à coup de triques, de mariages, de bûchers, de dragonnades, mais aussi grâce à ces corps intermédiaires de juristes. Le malheur a voulu que les mêmes mœurs qui avaient abouti à complètement marchandiser le fief sont également parvenues à commercialiser et corporatiser les offices, c'est-à-dire les charges royales dont faisaient partie les situations de parlementaires. Du coup, les grands juges français se sont déterminés, non plus dans la finalité d'une structuration du désir du monarque et de la collectivité, mais en fonction d'une appétence de pouvoirs en soi et pour soi. Lentement, dès le XVI^e siècle, ces parlements luttent sans merci contre la monarchie.

Par ailleurs, les juges et la justice ont été, pendant six siècles, un enjeu de souveraineté dans la constitution du royaume. Cet aspect du juge et du droit, comme enjeu de pouvoir, n'a fait que renforcer cette confrontation du juge et du politique. Le fruit de cette lutte contre les seigneurs locaux, l'Eglise, les moines, les villes, aboutit à laisser, sur tout le territoire, de multiples juges et tribunaux suffisamment vivants pour être corrompus sans être tout à fait morts, juste assez pour emprisonner les justiciables dans des centaines de compétences juridictionnelles ressemblant à une forêt de toiles d'araignées. Le citoyen français né de cet accouchement d'Etat-nation par le royaume en 1789 en a soudainement assez de la Justice et des juges et du droit. Triomphe posthume de la monarchie, la République, qui s'était tactiquement alliée avec les Parlements, aura pour objectif constant d'éradiquer le pouvoir judiciaire partout où il se trouve. La floraison des jurys s'explique par cela. Le juge « bouche de la loi » est né là.

Mais c'est aussi la culture de droit écrit, fruit de la conquête intellectuelle de l'Eglise sur la monarchie, qui aggrave et multiplie le phénomène. Au lieu de ce corpus flottant que constitue la *common law* anglaise (en réalité française parce que normande), la France, à la différence de l'Angleterre, bascule, dès le début du XVI^e siècle, dans le droit écrit qui, progressivement, devra limiter la liberté des juges à

créer de la norme. L'ensemble de ces deux phénomènes se capitalise en 1789. Le premier acte des constituants est de placer les scellés sur les palais de justice, de séparer les fonctions judiciaires et administratives en interdisant aux juges de s'en mêler, et de proclamer la toute-puissance du règne de la loi, c'est-à-dire du politique sur le juridique. Pendant presque deux cents ans, cette toute-puissance n'a pas été mise en cause. L'énergie cinétique du pouvoir jacobin n'a été que renforcée par l'instabilité du corps social français, tôt précipité dans un cadre de travail étatique et gérant ses contradictions dans ce seul cadre imaginaire, la Nation. Changement de régime tous les vingt-cinq ans. Triomphe d'un morceau de la communauté sur un autre. Guerres étrangères civiles, luttes religieuses et sociales. Le grand shaker des XIX^e et XX^e siècles n'est guère favorable à l'arbitrage autre que politique et militaire. Il faut un minimum de paix et de stabilité pour faire, dans du juridique, du macrosocial avec du microsocal.

Pendant toute cette période, c'est le politique, l'Etat, l'administration qui structurent la Nation. Le juge et le juriste sont relégués à l'arrière-plan. Le juge judiciaire², dans la position de régulation qui lui a été abandonnée par la Révolution, effectue son petit travail de répression contre les paumés, de pacification des conflits de personnes et de tous les conflits nés autour de la propriété foncière. Sa crédibilité est faible car le corps social constate que, tous les vingt-cinq ans, la nouvelle faction qui a pris le pouvoir a besoin de lui pour assurer son ordre, ce qui revient à accrédi-ter l'imaginaire du juge « aux ordres ». En deux siècles, la magistrature judiciaire vivra un long calvaire, triturée qu'elle est par un pouvoir politique instable, changeant et qui, périodiquement, l'oblige à s'agenouiller devant lui. Le triste dernier épisode de cette longue tradition étant la prestation de serment au Maréchal Pétain en 1941.

LE POLITIQUE PRODUIT SON JUGE : LE CONSEIL D'ETAT

Pourtant, dans sa propre sphère, le politique lui-même comprend que, par une fatalité mécanique, il faut créer un juge pour créer un droit administratif. Tel Adam qui se serait retiré une côte pour créer Eve, l'exécutif s'est extrait un morceau de cœur qu'il a confié au Conseil d'Etat pour reconstituer une fonction judiciaire sur lui-même.

2. On appelle juge judiciaire, le juge qui traite des affaires civiles, commerciales, pénales, à la différence du juge administratif qui juge l'activité de l'administration et ses rapports avec les particuliers.

C'est bien la preuve que sans juge il n'y a pas le droit. Ainsi le Conseil d'Etat, de Conseil du Gouvernement, s'est imposé par une nécessité technique juge de l'administration et même parfois censeur, non pas de la loi votée par le Parlement, mais des projets de loi et des règlements du Gouvernement. Le juge administratif, sans aucun texte, a créé une sorte de « *common law* » administrative, uniquement jurisprudentielle. Parce que les juges procédaient, au sens littéral du terme, de son propre corps, le pouvoir politique lui a fait confiance jusqu'à accepter de se faire mordre ou battre parfois par le Conseil d'Etat ou plus tard les tribunaux administratifs.

Ainsi, l'enseignement du juge administratif est-il double. L'impératif de différenciation dans la conduite de l'Etat impose à l'exécutif qui détient tout le pouvoir de se défaire d'un morceau de ce pouvoir afin de gouverner, mais aussi d'administrer. Le juge est la condition de la création du droit.

Nous sommes exactement là dans la problématique de Legendre.

La deuxième leçon du Conseil d'Etat tient à ce que son pouvoir n'est pas l'objet d'une revendication en soi et pour soi. Il se loge avec discernement dans la place d'une fonction indispensable, constamment améliorée, perpétuée et agrandie, baignée dans une sorte de confiance du politique. Bon sang ne peut mentir. Même corps non plus. Puisque sa division n'est là que pour permettre au désir de prospérer.

Où sont les cris des juges administratifs revendiquant leur indépendance ? Il n'y en a pas. Ce concept est hors champ d'un consensus, puisque ces juges savent qu'ils vivent dans la contradiction fonctionnelle du pouvoir. Il ne s'est jamais agi pour eux de prendre la place de ce pouvoir. Le juge administratif a compris la logique de l'acte de justice et du pouvoir judiciaire. Le juge des restes, c'est-à-dire ce que l'on qualifie de judiciaire, c'est-à-dire du civil et pénal, n'a toujours rien compris à tout cela. Il veut qu'on lui remette sur le tapis la même mise qui lui a été raflée en 1789.

LA FATALITÉ FRANÇAISE

Comment pourrait-il en être autrement ?

Le problème du pouvoir judiciaire en France remonte très précieusement à cette sécession des parlements dont les germes étaient déjà logés dans leur naissance. Le monarque avait besoin d'eux pour

asseoir son pouvoir et créer un Etat, à partir des multiples miettes léguées par la féodalité.

Les parlements étaient un outil d'unité, procédant d'une diversité régionale toujours respectée, mais transcendée dans le cadre du royaume.

La revendication d'indépendance était déjà inscrite dans la représentation parlementaire locale. Dès le XVI^e siècle, la propriété des charges des parlementaires consenties par le roi pour des raisons de recettes fiscales polarise et délégitime le corps, et crée le corporatisme de la haute magistrature qui vient constituer le pouvoir judiciaire, en concurrent du pouvoir politique et non en partenaire fonctionnel. Le désir du juge veut s'imposer au désir du roi. Le juge en meurt, mais le désir refoulé perdure pendant deux siècles.

Pourquoi la magistrature de 1992 jouit-elle à voir le conseiller à la Cour, Van Ruymbecke, convoquer en son palais — en fait l'ancien Parlement de Bretagne — le Président de l'Assemblée nationale qui, voici deux siècles, fit placer les scellés sur ce même palais ? La vengeance est un plat qui se mange froid et nos politiques incultes de cette chose judiciaire, sauf de celle qui existe dans leur monde interne, proprement administratif, ne comprennent pas ce qui leur arrive. Comment ! Ces gens subalternes que l'on avait pourtant exterminés depuis 1789 existent encore ? Certes, on leur avait confié, à la suite du monarque, un certain nombre d'instruments barbares pour massacrer les pauvres trop arrogants, les déviants de toutes sortes, les fous faisant trop de désordre, et de temps en temps les opposants politiques dangereux. Qu'il est difficile de comprendre tout à coup qu'une personne que l'on ignorait veuille vous tuer ! En somme, serait-ce une révolte des janissaires ?

UN CORPS POUR SOI

Ce drame était pourtant inévitable quand on connaît la manière dont s'est recrutée la magistrature depuis les années 1900. La première étape fut d'abord la fin du choix des juges par les politiques, d'une manière complètement arbitraire. L'instauration d'un concours de la magistrature, en 1903, fit entrer un peu plus de démocratie dans le corps par l'instauration d'un minimum de savoir de base. Puis vinrent les années 20 et un semblant d'organisation de l'avancement, échappant au bon vouloir de l'exécutif. Puis la création d'un Conseil supérieur de la magistrature, après 1945, sorte de grand démultiplica-

teur entre le pouvoir et les juges. Enfin, 1958 vit apparaître l'Ecole de la magistrature qui forme environ deux cents juges par an. Le schéma est le suivant : enfance, famille, université, école d'application. On s'administre une grosse piqûre de corporatisme dans un milieu complètement incestueux puisque (sauf les hommes et femmes de ménage), tout est juge dans cette école, direction, administration, enseignement. Les juges forment les juges. Au bout de deux ans et quatre mois d'école, dont un an passé en stage en juridiction, sortie de l'école et distribution des armes aux plus jeunes qui vont remplir les fonctions de juges d'instruction, de parquetiers ou de juges d'instance.

Comme le disait un jour le sociologue Jean-Luc Bodiguel, en contemplant un amphi d'étudiants arrivés depuis quinze jours à l'Ecole nationale de la magistrature : « Je n'ai jamais vu une socialisation aussi fulgurante nulle part ». 63 % des étudiants à l'école « se sentent déjà juges »³ (70 % des hommes, 56 % des femmes).

Toutes les enquêtes faites depuis dix ans le démontrent. L'obsession de ces jeunes est l'indépendance, c'est-à-dire une revendication de fond contre l'Etat et une volonté de couper tout cordon ombilical avec le politique pour se constituer en pouvoir s'autogérant complètement. Il ne s'agit pas de jouer avec l'Etat comme le juge administratif, mais de se poser en face de lui. Non pas comme un pouvoir autonome, mais comme un pouvoir procédant de lui-même, avec un désir en soi et pour soi. Un exemple pittoresque peut illustrer cette situation : en 1988, la moitié de l'école s'est mise en grève parce que les étudiants recevaient des notes et parce que deux d'entre eux avaient été exclus de l'école, tandis que six étaient autorisés à redoubler. Ces faits, selon les auditeurs de justice, portaient atteinte à leur indépendance de futurs juges.

Depuis trente ans, et particulièrement depuis vingt ans, l'Ecole de la magistrature injecte dans le pays deux cents jeunes complètement pris dans cette problématique folle du juge. Folle car ignorante de ce que la justice est le fruit d'une contradiction entre l'origine du pouvoir judiciaire qui est nécessairement politique et le fonctionnement de ce même pouvoir judiciaire qui est obligatoirement autonome. La gestion de cette contradiction doit normalement se faire dans la fermeté et la délicatesse. Il faut, pour y réussir, du discernement, de la culture, de la mesure. Mais à partir du moment où le pouvoir

³ Enquête D. Mehl et D. Soulez Larivière, ENM 84-85. Cf. « Les juges dans la Balance », D. Soulez Larivière, éd. du Seuil, Paris, 1990.

judiciaire se pose dans son origine théorique, comme indépendant, il devient fou, car seul un fou peut croire à la parthénogenèse. C'est ce qui est arrivé au juge de l'Ancien Régime, c'est ce qui risque d'arriver au juge d'aujourd'hui.

ANECDOTE ET STRUCTURE

Les affaires Jean Pierre et Van Ruymbeke sont le fruit de l'Histoire. D'autres viendront. Les magistrats ont découvert dans leurs placards, en 1968, la présence d'armes redoutables. Celle de l'instruction pénale. Voulant jouer un rôle politique dans l'évolution de la société, la magistrature a pris le plus court chemin du terrorisme judiciaire : mise en prison de notaires et de patrons innocents, inculpations abusives d'académiciens, d'avocats (tous bénéficiant d'un non-lieu), et maintenant inculpation de politiques sans aucune espèce de discernement et de mesure⁴. Le rôle du corps judiciaire est évidemment de concourir à l'évolution sociale, en fonction de la culture d'une société et au travers de l'évolution de celle-ci. Il doit savoir la saisir, la comprendre sans être cependant élu. Cela s'appelle la régulation. Cela suppose que les juges connaissent la société, y aient travaillé, l'aient aimée, s'en soit fait reconnaître avant que de devenir juge. Cela implique qu'ils n'occupent pas leurs fonctions avec cette revendication de pouvoir exactement dans les mêmes rapports à l'Etat que les adolescents à l'égard des parents. « Nul ne sera jamais rassasié s'il ne se met à table à la place de son père ». Ce proverbe illustre assez bien la situation des juges qui vivent ce fantasme tout autant que leur incapacité à prendre cette place, et se vengent de cette infirmité ontologique en martyrisant exagérément les politiques qui passent à portée de leur rasoir.

Il est frappant de voir que, parallèlement, une forte majorité de juges aujourd'hui, jadis formés par le Syndicat de la magistrature, non seulement soutiennent leurs collègues dans le bras de fer avec les politiques, mais agitent devant le pays le spectre des chaînes et des cachots, comme seule solution au problème de l'ordre public. La mode est à la répression dans la spirale vicieuse suivante : la justice

4. Sur cette notion de discernement et de mesure, il y aurait tout un article à écrire. Il ne s'agit pas de dire que les politiques bénéficient d'une immunité, mais de considérer que les inconvénients de la brutalité inutile des procédures, déjà sensibles sur des individus anonymes, comportent des effets imaginaires et symboliques spécifiques lorsque ce sont les « chefs » qui en sont les victimes.

étant brutale avec les petits, il est donc juste qu'elle le soit aussi avec les grands. Comme elle est brutale désormais avec les grands, elle peut l'être encore davantage avec les petits. Ce spectacle séduit les médias qui ont aussi une forte frustration de pouvoir. Le public est provisoirement ravi, car Guignol rosse le gendarme, et c'est une pièce toujours appréciée dans un pays trop brutalement plongé dans un système étatique qu'il n'a jamais complètement aimé. De surcroît, le développement de la délinquance moderne née de la multiplicité des objets à voler, et d'une forte demande de ces objets pour financer notamment l'usage de stupéfiants, facilite l'accueil de ce discours des cachots.

UNE PERSPECTIVE INQUIÉTANTE

Les événements se précipitent, mais l'explosion n'a pas encore donné toute sa mesure car la Magistrature développe sa volonté de puissance en soi, et pour soi, au moment même où la société jacobine meurt, elle qui l'avait liquidée voici deux siècles, dévorée par le bas et par le haut. Par le bas, car les citoyens ne veulent plus être des sujets. Pour être républicain, on n'en est pas moins démocrate. Cela veut dire que l'on n'accepte plus les diktats du fisc, des administrations, de la Sécurité sociale ou même des entreprises publiques, par exemple les PTT ou l'EDF. La prérogative de puissance publique est de plus en plus rejetée. L'Etat n'a qu'à jouer comme les autres et respecter le droit comme les personnes privées. Il en résulte une flambée de demandes de droit et de recours devant les tribunaux. Par le haut, le vieil Etat jacobin se fait dévorer le cerveau puisque, dès aujourd'hui, près de 60 % de la production législative et réglementaire française est directement ou indirectement induite par les impératifs de la construction européenne.

Contesté devant ses propres tribunaux administratifs et judiciaires, mais aussi devant la Cour de Luxembourg pour les questions économiques et sociales, et devant la Cour de Strasbourg pour les problèmes des droits de l'homme, l'Etat administratif classique, né sous la monarchie, perfectionné par la Révolution et Napoléon, et qui a connu son chant du cygne avec le Général de Gaulle, commence une agonie. Il est veillé par des pleureuses éclectiques, de Régis Debray à Philippe Seguin en passant par les Chevènement, Garaud, Paul Thibaud, Krivine et les Marchais (centralisme démocratique oblige).

La haine ou le mépris du droit sont aussi une des caractéristiques de ce rassemblement hétéroclite qui voit dans la juridicisation de la vie française une contamination anglo-saxonne. Et pourtant, si l'on regarde tous les scandales qui secouent la société française depuis un an, où trouvent-ils leur origine sinon dans un déficit juridique tragique ?

Le scandale du financement des partis politiques est né de cette idée que la politique était trop sérieuse pour être encadrée par des règles juridiques, tandis que les scandales du sport sont nés de la perception inverse. Trop ludique — pas besoin de droit. La loi d'amnistie comporte des exclusions qui en ruinent la portée. Elle fut rédigée au Gouvernement par des amateurs, méprisant le droit, et qui se retrouvent aujourd'hui avec tous les inconvénients d'une amnistie, sans aucun des avantages.

La catastrophe de Furiani. Où sont les juristes qui ont participé à la décision de construire ou de ne pas construire cette tribune en fonction des règles applicables ? Nulle part.

Le sang contaminé. Croit-on sérieusement que si un juriste avait pu expliquer au sein du CNTS et du ministère de la Santé, qu'à partir d'un certain moment, la diffusion de sang éventuellement contaminé pourrait aboutir à des procès en correctionnelle frappant des hauts fonctionnaires et médecins, on aurait fait la même chose ? Non ! Pas de juriste et pas de sentiment, même, que le juge existe...

Combien de contrats internationaux ont abouti à des contentieux désastreux pour la France, faute par les entreprises et même les gouvernements de comprendre qu'il fallait, pour les négociers, des juristes et non pas des énarques ou des polytechniciens.

Le réflexe classique de l'administrateur français polytechnicien, énarque ou normalien a toujours été, en cas de problème, de se dire qu'il aura un arbitrage politique. Il ne pense jamais qu'il pourrait y avoir un arbitrage du juge, sauf dans sa sphère intime du monde administratif.

Il n'existe même pas 1 % de vrais juristes professionnels dans les cabinets ministériels. Il y a moins de quatre cents juristes d'entreprise en France disposant des titres pour intégrer directement le Barreau. La France compte deux fois moins de juristes que l'Allemagne, trois fois moins que l'Angleterre et sept fois moins que les Etats-Unis.

En Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, ce sont les avocats les plus brillants qui deviennent juges. En Allemagne, la carrière de juge couronne le cursus le plus difficile des étudiants de l'Université. En

France, seuls les avocats en difficulté se dirigent vers la magistrature. Quant au concours, il accueille 70 % des candidates féminines, et il est à un niveau comparable à celui de l'Ecole des impôts, qui d'ailleurs forme chaque année son petit contingent de fonctionnaires intégrés dans la magistrature.

On voit bien ce que cette contradiction, entre un formidable besoin social de droit et de juges et une grande faiblesse du recrutement des juges et de leur formation, peut avoir d'explosif. Lorsqu'une armée a besoin de généraux et que l'Etat ne lui fournit que des sergents, l'anarchie est proche. Ce fut le drame des pays décolonisés.

Si les avocats ont fait leur révolution à cause de la concurrence en Europe et dans le monde, les juges ne l'ont point faite encore, et les gouvernements n'ont absolument rien préparé pour eux, ni en matière de rémunération, ni en général de moyens matériels, ni à l'exigence de réforme des missions, des procédures et des méthodes de travail. La magistrature se trouve exactement dans la même situation que les petits commerçants des années cinquante⁵. Face à un besoin énorme qu'elle ne peut satisfaire et dont elle devrait se réjouir, elle se jette dans le poujadisme parce qu'elle n'accepte pas de faire les réformes nécessaires d'elle-même et parce qu'elle attend tout de l'Etat qui, traditionnellement, se rebiffe devant ce qui lui paraît être des revendications de pouvoir dirigées contre lui. Comme l'Etat lui a laissé un arsenal effrayant, archaïque et barbare, elle s'en sert aujourd'hui contre lui, sans suffisamment de discernement. Et ça marche. Comme le disait un juge d'instruction pourtant très modéré et compétent : « Je remercie les Sengelin, les Jean Pierre, les Pascal de l'image terrifiante qu'ils ont donnée de la profession car les portes s'ouvrent... ». Difficile de leur retirer maintenant des mains ces outils de procédure, puisque le terrorisme fonctionne et que, depuis vingt ans, ils n'ont trouvé mieux pour se faire respecter.

Juste à l'instant où il faudrait que ce vide de la régulation de la société française soit investi largement par des hommes et des femmes, mûrs, cultivés, érudits et pleins de bon sens, on voit se précipiter dans le corps social des individus trop jeunes, sans expérience, dénués de toute reconnaissance sociale et corporatisés à outrance devant un pouvoir politique désemparé ne comprenant rien, imaginant des complots politiques là où ne se trouve que l'accouchement d'une

⁵ ou des féministes dans les années 70. Ce qui est encore une autre problématique peut-être plus affinée.

vengeance historique et les réactions poujadistes d'un corps devant une exigence de transformation qu'il refuse.

Une belle illustration de cette situation bloquée est exprimée par la Secrétaire générale du Syndicat de la magistrature qui, dans un livre, explique : « Ce qui m'effraie aujourd'hui, c'est le jeune qui arrive à l'ENM, issu d'une classe moyenne, avec une licence en droit, moi quoi !

— Vous vous effrayez ?

— Non ».

UN ACCOUCHEMENT À REFAIRE

Reste à expliquer les conséquences de ce fonctionnement français de près de deux siècles. Elles se traduisent essentiellement par un fantasme : celui de la justice immanente, c'est-à-dire l'absence de perception du lieu et du temps du droit.

Pourquoi faut-il absolument, lorsqu'une tribune de stade s'effondre, faisant quinze morts et sept cents blessés, nommer immédiatement une commission administrative qui, en quarante-huit heures, désigne les coupables ? A cause de ce fantasme. Pourquoi faut-il, huit jours après, mettre au pilori de la télévision trois personnes, par ailleurs honorables, menottées dans le dos, mal rasées à la suite de quarante-huit heures de garde à vue ? Pourquoi la justice est-elle en fait rendue par cinq cent cinquante juges d'instruction qui retranchent symboliquement le présumé innocent du corps social par l'inculpation systématique et parfois la prison ? Pourquoi la France était-elle encore, voici trois ans, lanterne rouge des vingt-quatre pays du Conseil de l'Europe derrière la Turquie, avec le taux le plus fort des détenus préventifs par cent mille habitants ? Toujours à cause de ce fantasme.

Pourquoi ces réactions des élites qui voient dans le juriste, le gêneur, le parasite, l'empêcheur, le dévoreur de l'action véritable ? Sans doute parce que le droit, comme le langage, est un élément de symbolisation et que cet élément, lorsqu'il manque, supprime la perception du bénéfice d'une médiation entre le désir et sa satisfaction. En ce sens, le retour à la citation de Legendre apparaît exactement appropriée à la situation française, telle qu'elle est ainsi décrite. Il en résulte pratiquement la conséquence d'une société qui évolue entre la paralysie et la violence, faute de l'acceptation de l'intermédiation du juriste, du juge et du droit. Le conflit ne peut se parler devant un

arbitre. Les corporations et l'Etat se regardent en chiens de faïence. Si l'un ou l'autre bouge trop l'oreille, c'est le clash. Mais le plus souvent, la solution du conflit vient par décomposition, l'infection souterraine. Le désir est en prise directe avec le réel. Il en pourrit. Aucune réforme n'est possible. Seule la révolution permet le changement ou bien une grande fracture politique qui laisse tous les acteurs nationaux interdits, et permet au pouvoir naissant de prendre avec facilité les bastilles dont les défenseurs sont partis boire.

Quelle sera la couleur de l'avenir dans cette société française à l'alchimie si particulière ?

Rien ne se révèle conforme aux prévisions en politique.

Le déficit de la symbolisation juridique peut être progressivement comblé par une mise à niveau des juristes et une prise de conscience progressive des élites, facilitée par un progrès de la culture de base des citoyens, perméables, grâce à la disparition des frontières médiatiques, à d'autres cultures.

La communauté imaginaire européenne peut pénétrer dans l'ensemble du corps social et non pas simplement dans certaines zones du pays qui lui sont historiquement favorables, ou chez certaines couches sociales culturellement plus favorisées. Cette Europe-là est construite par le droit et par le juge, tout autant que par le politique. Elle est aussi un objet de répulsion pour les jacobins moribonds et les poujadistes de tout poil. Ces derniers sont capables aussi de briser la mécanique de notre évolution. Quant à nos juges, ils peuvent aller jusqu'au bout du chemin où se trouve, après les applaudissements de la foule, la haine du peuple pour eux et leur mort en tant que corporation.

Le choix des décideurs est entre la politique du pire, pour accélérer ce mouvement, afin de permettre une reconstruction du système avec plus d'espoir de succès qu'entre 1789 et 1808, et la politique de réforme immédiate qui ne peut passer que par une prise de conscience du corps lui-même, dont la parole est peut-être exagérément confisquée par les organisations syndicales et quelques individus gesticulant avec leur rasoir.

Comment ressouder la justice et l'Etat pour recréer cette différenciation de la justice et du politique, complètement ratée en France ?

Comment refaire pour la Justice ce que le droit, selon Legendre, est destiné à instituer pour le sujet du désir ?

Voilà la question de la Justice aujourd'hui.

L'intellectuel concerné face au retour de l'histoire

Aliette Armel

En 1951, Eyvind Johnson, futur prix Nobel de Littérature (1974), publiait un roman intitulé *Ecartez le soleil*, mettant en présence, dans un chalet de montagne, plusieurs personnages en fuite. Ces destinées individuelles s'y trouvaient aux prises avec les bouleversements de l'Europe de l'après-guerre et avec « l'histoire dans ce sens-là : un moulin qui moule, une institution qui consomme des êtres humains et obtient des résultats fort mal connus ». Le livre s'ouvre et se ferme sur une même injonction, émise par Crofter Brace, « l'intellectuel conscient dans la prison de l'événement politique, peut-être le dernier type d'Européen » : « Bon courage », dit-il simplement. Au début du roman, cette déclaration, « sans point d'exclamation, est adressée à toute l'humanité et a donc perdu sa force ». Quand, à la fin du roman, il reprend la même expression, « Bon courage », elle est toujours prononcée « sans emphase ni pathétique », mais « ces paroles n'ont, cette fois, pas perdu leur force » : sans avoir renoncé à leur portée générale, elles s'adressent à un individu en particulier, une femme qui porte « l'avenir » — un enfant. Le général prend ainsi sa force d'existence dans le particulier, dans un lien direct avec les circonstances d'une vie, impliquée totalement — corps et esprit — dans le destin du monde.

Le 16 décembre 1989, un quotidien parisien (*Libération*) annonçait la mort d'Andreï Sakharov en reprenant à la une la dernière phrase

qu'aurait prononcée le prix Nobel de la paix : « Il y aura encore un dur combat demain... ». Face à l'avenir et dans un contexte historiquement et politiquement opposé, Sakharov réagissait en 1989 comme Johnson en 1951 : il exhortait au travail, à la poursuite de l'action, à la dignité en dehors de tout désespoir et de toute illusion. Il appliquait cette analyse à une circonstance bien particulière : son intervention du lendemain à la tribune du Congrès pour demander l'abolition du rôle dirigeant du parti communiste dans la constitution soviétique. Mise en exergue, détachée en lettres blanches sur un portrait du physicien, cette phrase prenait, après sa mort, force de testament. Elle pouvait paraître en décalage pendant la période d'euphorie accompagnant la chute du mur de Berlin. Les événements qui suivirent ont accentué son côté prophétique. Le combat qu'Andreï Sakharov avait porté dans son corps malade et jusqu'à sa mort est devenu celui des habitants des pays de l'Est confrontés à une lutte quotidienne pour la survie matérielle quand ce n'est pas — à cause d'affrontements militaires — simplement pour la vie.

Mais les rédacteurs de *Libération*, en composant la une de leur journal, le 16 décembre 1989, ne destinaient pas les propos d'Andreï Sakharov à ce que Czeslaw Milosz appelle, depuis de nombreuses années déjà, l'autre Europe, celle qui a pénétré au « cœur des ténèbres » du XX^e siècle. « Nos débats sur la guerre ou la paix dans le mouvement pacifique occidental n'intéressent les gens de l'Est que très périphérieusement, ils ont d'autres chats à fouetter », écrit Wolf Bierman, poète transfuge de l'ex-RDA, un des liens objectifs, comme Milosz, entre les deux Europes, entre ceux qui vivent dans un monde se dérochant sous leurs pas et ceux qui restent aux bords du gouffre, tout en ayant conscience des menaces créées par l'inertie qui le creuse ou par les tentatives hâtives ou abusives pour le combler. Beaucoup d'Occidentaux sont ainsi dits « concernés », Européens ou Américains, de ceux qui sont réputés perpétuer la tradition — inscrite « à la gloire immortelle de l'Amérique » selon Czeslaw Milosz — « des discussions au cours desquelles des pacifistes, des objecteurs de conscience, des anarchistes de toute espèce coupent les cheveux en quatre », Dwight Macdonald dans les années 50 ou, plus près de nous dans le temps et dans l'espace — il vit actuellement à Paris et prépare un film sur la Pologne —, le cinéaste Robert Kramer.

Les intellectuels ont-ils encore un rôle à jouer dans « ce dur combat » qui se livre aujourd'hui, dans cette crise ouverte par l'effondrement du totalitarisme soviétique ? « Les crises d'identité sont des

écueils sur lesquels chacun peut se briser » écrit Milosz à propos de destinées individuelles. Il pourrait évoquer le même risque à propos de la Lituanie, terre dont il est originaire, « zone frontière d'une grande diversité de langues, de religions et de cultures », première des Républiques soviétiques à proclamer son indépendance et à se retrouver face à l'Histoire, celle qui s'est arrêtée pour ce pays, et en particulier pour sa capitale, Vilnius, en 1939 : l'équilibre des communautés juive, franc-maçonne, polonaise, lituanienne, a été totalement bouleversé. Vilnius et la Lituanie ont subi des transformations irréversibles depuis la précédente période d'indépendance, créant la possibilité de cette crise d'identité dont on ne voit pas comment elle pourrait être infléchie par les préoccupations des intellectuels concernés.

Notre époque, faisant de la sécurité une préoccupation essentielle, donne au mot « crise » une acception négative contredite par les nuances plus subtiles de l'étymologie¹. La crise n'est plus que ce qui échappe au contrôle, fragilise, met en danger, déclenche des mécanismes de peur facilitant l'apparition de prétendus remparts, de valeurs refuges : ces chefs rassurants, ces nationalismes, ces fanatismes qui prétendent combler par le martèlement d'une croyance aveugle le vide supposé auquel « l'autre Europe » se trouve aujourd'hui confrontée. L'échec du communisme totalitaire ne laisse pas le champ ouvert à tous les possibles. L'image de la *tabula rasa* est sans doute le reflet d'une autre illusion, celle d'une vacuité appelant un élan créateur alors qu'il s'agit d'un manque à tous les sens du terme : absence ou grave insuffisance, lacune issue d'une faute commise, héritée d'un

1. *Littre* rappelle que la crise est, au sens premier, un terme médical désignant « un changement qui survient dans le cours d'une maladie et s'annonce par quelques phénomènes particuliers » sans qu'on puisse *a priori* présager de son issue : il peut aussi bien s'agir d'une crise « heureuse » que d'une crise « funeste ». Pour illustrer les multiples facettes de la crise politique, ce dictionnaire choisit un exemple qui n'est pas sans évoquer certains aspects de la situation actuelle, alors qu'il est emprunté aux considérations rédigées par Jean-Jacques Rousseau sur le Gouvernement de Pologne dans les années 1770 : « Tout Etat libre où les grandes crises n'ont pas été prévues est à chaque orage en danger de périr ; il n'y a que les Polonais qui, de ces crises mêmes, aient su tirer un nouveau moyen de maintenir leur constitution ». L'étymologie réserve par ailleurs une surprise en attribuant au verbe « concerner » et au substantif « crise » la même origine grecque (*crinein*, séparer, juger). L'individu « concerné » considère comme nécessaire, conforme à ce qu'il est, à son présent s'enfonçant à chaque instant dans un passé diffus et complexe, de sélectionner, de séparer certains événements extérieurs à lui pour les « mêler avec » (*con-cernere*) le plus intime de lui-même et les circonstances personnelles de sa vie. Il s'agit d'opérer un tri, un choix pour réunir des éléments *a priori* sans rapports, éloignés, et peut-être tempérer ainsi la crise issue de la séparation trop brutale et du jugement.

passé dont on ne peut s'abstraire. L'indépendance et la liberté se heurtent au lourd poids des réalités, l'économique en tête, qui créent l'urgence. Le temps est soumis à un véritable bouleversement, au vertige d'une double accélération : il s'agit de faire vite pour éviter la famine et répondre à une exigence proprement vitale ; le recours aux moyens et donc aux méthodes de ceux qui possèdent les ressources en vivres et en argent se révèle donc indispensable. Deux zones temporelles différentes se rencontrent alors, selon le dramaturge allemand Heiner Müller : « A l'Ouest domine le principe de l'accélération de la vitesse (créé par l'obligation de performance) ; à l'Est, celui du ralentissement des processus. Si les conquêtes de la vitesse pouvaient être absorbées dans le rythme de temps du ralentissement, elles pourraient être humanisées ». Mais le temps est un luxe que l'Est ne peut s'offrir.

Pourtant, le temps serait le meilleur atout pour faire face à l'autre réalité pressante : le retour de l'histoire. L'autre Europe a vécu quarante ans hors du champ de la mémoire, le totalitarisme soviétique a cherché à faire disparaître les traces de tout ce qui pouvait sembler injustifiable. « Les anthologies de poésie polonaise, expliquait Czeslaw Milosz à Stockholm, en décembre 1980, citent les noms de mes amis, de Wladyslaw Sebyla et de Lech Piwawar, ainsi que la date de leur mort, 1940. C'est absurde qu'il soit interdit de dire comment ils sont morts, même si tout le monde, en Pologne, connaît la vérité : ils ont partagé le sort de milliers d'officiers polonais, désarmés et internés par le complice de Hitler à l'époque (Staline au moment du pacte germano-soviétique du 23 août 1939), et ont été enterrés dans une fosse commune ». La même loi du silence a recouvert l'extermination de la communauté juive de la « Jérusalem de l'Est », Vilnius — en tentant même de faire disparaître les traces architecturales laissées dans la ville —, l'émigration en masse des Polonais, les déportations des Lituaniens après la guerre, et la lutte des partisans dans la forêt. « Là où la mémoire est abolie, le temps est vide, l'espace, les arbres et les rochers nous parlent, mais nous ne les comprenons pas. Seule notre mémoire peut nous aider à saisir leur langage ». Retrouver sa place dans l'histoire est une nécessité première pour les pays dont un pouvoir abusif, exercé autant sur la langue que sur les lieux, a tenté de voler la mémoire. Mais le retour brutal des informations, dans l'urgence créée par les reconstructions nécessaires et l'irruption de nouveaux systèmes, n'est pas sans danger : ressurgissent alors la participation de certains Lituaniens à l'extermination juive sous l'ordre

allemand, les revendications mutuelles des Polonais et des Lituaniens sur Vilnius, sans parler des prétentions des Biélorusses soupçonnés, eux, de soviétisme. « Il est facile de trouver, dans toute l'Europe de l'Est, le nationalisme », écrit Tomas Venclova dans son dialogue avec Czeslaw Milosz, « c'est une force ambivalente, mais très dangereuse. On entend parfois des voix traditionalistes, qui rappellent les voix de la national-démocratie, à rebours ». Le nationalisme lituanien s'appuie sur certains aspects mythiques : il se réfère à Jagellon et à un Grand-Duché dont les origines sont devenues légendaires et dont l'existence historique se limite à quatorze années du XIV^e siècle. Il répond ainsi à un réel besoin populaire : « Il existe, "dans l'air du temps", une demande ou une attente sourde de quelque chose comme une représentation, une figuration voire une incarnation de l'être ou du destin de la communauté [...] Or c'est bien de cette identification symbolique (ou "imaginaire", selon le lexique qu'on choisit : en tout cas, par images, symboles, récits, figures, et aussi par des présences qui les portent ou les exhibent) que le fascisme en général s'est surabondamment nourri : le nazisme représente à cet égard [...] la mise au jour des caractères fondamentaux de cette fonction identificatoire ». Cette analyse appartient à un petit opuscule de Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le mythe nazi*, réédité aux Editions de l'Aube dans une collection dont le titre, « Monde en cours », dit le côté résolument actuel : les intellectuels occidentaux, qui ont le luxe du temps, peuvent jouer un rôle essentiel en fournissant les éléments de réflexion sur ce qui les concerne, eux aussi, depuis longtemps, sur ce qui, dans leur histoire personnelle, se rattache au destin du monde. La pensée occidentale de l'après-guerre est marquée par le silence, le silence entretenu autour du génocide juif pendant la période nazie, mais aussi au-delà, par l'impossibilité de nommer, de dire l'horreur absolue des camps ou de la bombe : lorsque Jochen Gerz entreprend de graver le nom des 2243 cimetières juifs d'Allemagne sur le dessous des pavés recouvrant la place historique de Sarrebrück, il cherche à la fois à nommer l'innommable, à combler le trou de la mémoire collective et à la faire échapper à la mort, à l'usure du temps, en enfouissant les pavés. Et si son action a une réelle chance d'avoir une résonance, c'est qu'il s'y implique personnellement (ses étudiants et lui ont volé les premiers pavés), qu'elle se rattache à sa propre histoire : l'intellectuel étymologiquement concerné prend certains aspects du destin du monde avec lui, avec son corps, va, s'il le faut, jusqu'à provoquer la crise pour voir

comment elle se dénoue, se fait le terrain d'une expérience qui, du particulier, peut revenir au général.

Dans ce contexte de la résurgence nécessaire mais dangereuse des événements de la dernière guerre, il semblerait opportun de ressortir un documentaire qui a connu une existence publique éphémère et qui, dès 1984, donnait des éléments de réflexion essentiels sur la crise provoquée par la confrontation de destinées individuelles, rassemblées, non dans un chalet de montagne — comme dans le roman d'Eyvind Johnson — mais sur le plateau de tournage d'un film faisant référence à un passé historique auquel les membres de l'équipe se trouvaient plus ou moins liés : les crimes de l'Allemagne nazie, l'extermination des populations juives, à Vilnius en particulier. Il s'agit de *Notre nazi*, réalisé par Robert Kramer pendant le tournage de *Wundkanal*, film de fiction de Thomas Harlan. Avec les moyens d'une simple caméra vidéo, mais aussi d'un montage très subtil, Robert Kramer donne sa vision des événements qui agitent le studio pendant ce tournage à l'atmosphère particulière. Les interprètes de Kramer sont les techniciens, les comédiens — amateurs et professionnels — et les metteurs en scène des deux films constamment imbriqués. La première séquence de *Notre nazi* manifeste l'implication totale — jusque dans leur corps — des « acteurs » du film : la caméra descend la paroi d'une montagne, évoquant les gouffres de l'humain qui vont être explorés ici, puis se stabilise sur un plateau au fond duquel apparaît un vieil homme. Il lève le bras gauche pour pointer un pistolet sur sa nuque. Le bras retombe, il s'agit encore d'une répétition, le coup de feu de ce faux suicide ne sera tiré qu'après la longue crise provoquée par la reconstitution d'un procès : c'est sur cette détonation que le mot fin s'inscrit sur l'écran, deux heures plus tard.

Ce plan initial se réfère aux circonstances qui ont conduit à la naissance du film. Thomas Harlan, réalisateur allemand lié à des mouvements d'extrême-gauche, cherchait à sortir du silence un événement, d'actualité en 1984 : le camouflage en suicide de l'assassinat de membres de la « bande à Baader » dans la prison de Stammheim. Harlan s'est aperçu que cette technique avait déjà été employée par les nazis en 1944. Il a donc construit un scénario permettant de faire le lien entre le passé et le présent : un groupe de jeunes terroristes séquestrerait, jugerait et condamnerait au suicide par revolver le responsable des meurtres de Stammheim, se révélant au cours du procès être un ancien nazi. Mais l'imbrication de la réalité et de la fiction devient plus forte encore lorsque Thomas Harlan engage

comme acteur principal Alfred Filbert, nazi authentique qui mène, à quatre-vingts ans, une vie tranquille après avoir été emprisonné en tant que criminel de guerre : il a, en particulier, dirigé les services de sécurité pendant les massacres de Vilnius. Pourquoi Filbert, bien payé certes, accepte-t-il de se livrer au jeu d'un scénario dont il sait au moins qu'il va le mettre à nouveau en face d'un passé redoutable ? Pourquoi cet homme dont la fatigue et la vieillesse inspirent parfois la pitié, accepte-t-il cette situation ambiguë d'être jugé pour les crimes qu'il a autrefois commis ? « De tout temps, les tribunaux ont exercé sur moi une fascination irrésistible » : en lui faisant lire cette phrase tirée des *Souvenirs de la cour d'assise* de Gide, le metteur en scène donne une des clés de son personnage, juriste de formation, intimement persuadé que les « faits sont têtus » et qu'il convient de les établir, quitte à prendre le risque de les voir se retourner contre soi. Il règle ainsi ses comptes avec une part de lui-même, qui a marqué toute sa vie.

Il n'est pas le seul à s'enfoncer, consciemment, dans le tourbillon du retour de l'histoire. Lorsque Kramer passe de la présentation de Filbert à celle du second « personnage » du film, Thomas Harlan, il fait apparaître le visage du metteur en scène allemand en surimpression, derrière celui de l'ancien nazi, suggérant une possible osmose, mais aussi le désir commun à l'un et l'autre de tenter, par le biais de ce film, d'en finir avec un passé gênant : Harlan parle très longuement de son père, Viet Harlan, le cinéaste du *Juif Süss* et d'autres films à la gloire du nazisme. Harlan se retrouve face à Filbert comme face à son père : les fils n'ont-ils pas toujours l'impression de porter l'image de leur père en héritage ? Kramer, en voix-off, introduit ainsi le film devant une image de feu : « Je regardais Thomas et le nazi enlacés dans le passé, puis je me suis mis à confondre le passé et le présent », car Kramer tente ici de brûler son propre passé : dans un film plus récent, *Berlin 10/90*, il raconte comment il a toujours été obsédé par l'incendie du Reichstag, que son père, juif américain d'origine allemande, a certainement vu lors d'un séjour à Berlin dans les années 30, dont il ne lui a jamais rendu compte. Et Kramer reprend à son compte les propos d'Harlan accusant les pères d'un véritable « complot » : le silence qu'ils ont fait peser sur les événements auxquels ils ont été mêlés, et qui rejoint celui dans lequel l'Europe a été plongée.

Notre nazi — film où la caméra se perd souvent dans des miroirs — est donc construit autour de l'imbrication de plusieurs niveaux de réflexion. Le cinéma n'est pas ici considéré comme un simple acte es-

thétique et gratuit, mais comme un véritable référent dont la portée est inscrite dans l'histoire : « J'ai remarqué, explique Thomas Harlan, non pas seulement du fait de la nostalgie de Filbert pour les temps nazis, mais aussi dans la vénération qu'il disait avoir pour mon père, combien les exécutions de Vilnius, c'est-à-dire la mort de la Lituanie — qui est l'œuvre de Filbert — et le cinéma allemand de cette période étaient liés ». Prenant le risque de ne pas rester totalement maître des situations qu'il provoque, Thomas Harlan cherche, quarante ans plus tard, à faire jouer, à l'inverse, dans la levée de la loi du silence et dans la dénonciation du nazisme, le pouvoir révélateur du cinéma : cinéaste allemand, fils de nazi, il suscite la mise en abîme de son film par Robert Kramer cinéaste juif new-yorkais. Il fait appel, par ailleurs, à une équipe de techniciens que leur histoire personnelle rend particulièrement sensibles à ces évocations : Juifs ayant été, eux-mêmes ou leur famille, directement menacés, Allemands portant le poids irréductible de ce qui a été fait au nom de leur peuple. Henri Alekan, Hertz Natif (le maquilleur), Ursula Langman (l'interprète), Jimmy Glasberg (le cameraman) sont pris dans une situation dont ils ignoraient — eux — les termes exacts au départ, et qui provoque leurs réflexions et réactions : il y a ceux qui choisissent de partir et ceux qui décident de rester sans plus se leurrer sur leur implication personnelle dans l'histoire. « Ce n'est pas tout à fait par rapport à Thomas que je fais ce film, déclare ainsi Hertz Natif, c'est par rapport à ce que j'entends et ce que ça peut me rapporter à moi ». Ce Juif venu d'Israël cherche à aller jusqu'au bout de la connaissance de certains faits et de ses réactions personnelles face à la résurgence des événements et des hommes qui ont causé la destruction d'une partie de son peuple. Une ambiguïté est introduite ici du fait de l'incarnation du passé par un vieillard pouvant apparaître comme sans défense, victime de l'histoire tout autant que ceux qu'il a autrefois persécutés, manipulé pour les besoins d'un film aux enjeux pervers. Au cours de la cinquantesixième séquence, après donc plusieurs semaines de tournage, Hertz manifeste son désarroi : « Aujourd'hui Filbert a attendu que tout le monde sorte de la loge de maquillage et il est venu vers moi et il m'a embrassé [...] Il a commencé à pleurer en disant que je suis peut-être la seule personne sur laquelle il peut compter pour raconter des choses qu'il n'a pas la possibilité de dire, qu'il craque, qu'il pleure, parce qu'il est torturé par tout ce qui s'est passé dans sa vie [...] On est en train de le torturer, on est en train de faire des choses monstrueuses [...] il ne connaît pas les buts du film, il a une certaine vérité

à dire et on ne le laisse même pas la dire ». De fait, la vision donnée du tournage par Kramer tend à montrer la pression exercée par Thomas Harlan sur Alfred Filbert : qui est le plus « nazi » des deux, qui est « Notre » nazi sur ce tournage ? Le film de Robert Kramer amène le spectateur à se poser cette question, et cette ambiguïté a entraîné des réactions vives, en particulier lors de sa projection au Festival du cinéma juif : « Les gens ont peur de perdre la prétendue clarté qu'ils ont pas rapport aux événements », analyse Robert Kramer dans un entretien avec Daniel Coche en août 1985. « Si on ne peut reconnaître d'emblée un criminel de guerre, on est dans une difficulté, on prend le risque de rendre moins nette la ligne entre le bien et le mal, on se met en danger. Alors se met en marche une sorte de logique de défense : "C'est parce qu'on n'a pas été clair sur la question du bien et du mal que l'holocauste a été possible". Il faut donc laisser ces sujets tranquilles, et surtout ne pas trop compliquer leur analyse. Mais si on réfléchit vraiment, on s'aperçoit que les petits bouleversements de la vie sont beaucoup plus compliqués qu'aucune des situations créées au cinéma. Les gens sont absolument incapables de traiter avec la complexité de leur vie lorsqu'elle est mêlée à de grands moments historiques. Plus de six millions de Juifs sont allés aux fosses communes ! Fouiller la question, la poser au présent est le seul moyen d'échapper, de créer les outils nécessaires pour décrypter la réalité autour de nous. Sinon, on est juste des esclaves des situations historiques ».

Le but de Robert Kramer est donc d'utiliser les moyens du cinéma pour retrouver les situations critiques de l'existence, pour observer, à travers la succession rapide des réactions, l'émotion qui passe sur les visages, les brusques colères, les mécanismes qui font de l'homme « le jouet de l'histoire ». « Si vous vous laissez porter par l'humeur, l'intensité de l'émotion, une façon d'être impliqué, si c'est ça l'état de votre âme », constate Robert Kramer, dès son second film *In the country* (1966), « vous serez dévoré », dévoré par ceux qui possèdent le pouvoir dont *Notre nazi* met les mécanismes en évidence. Le cinéma est, là encore, le lieu idéal de l'incarnation de la métaphore, puisque les rapports entre le metteur en scène et l'acteur permettent toutes les variations sur ce thème. Entre Thomas Harlan et Filbert, c'est le pouvoir qui se joue à travers la mise en scène — sous forme de procès — du retour de l'histoire : « Son histoire, déclare Harlan à propos de Filbert, était liée à la même histoire, que mon père avait vécu comme lui, dans le pouvoir, dans un pouvoir, je crois, immense ».

Mais ce pouvoir, c'est Harlan qui cherche ici à l'exercer. Le pouvoir est avant tout dans la langue : les nazis l'avaient bien compris, comme l'a montré, notamment, Jean-Pierre Faye. C'est en allemand qu'Harlan interroge Filbert, et ils sont pratiquement les seuls, sur le tournage du film, à parler cette langue. Harlan peut, sans risquer d'être contredit, imposer sa version des propos de Filbert à l'équipe du tournage, et justifier ainsi son attitude par rapport à Filbert : la scène centrale, dans ce domaine, est celle où Harlan démontre — devant un Alekan ébahi — que Filbert est incapable d'un sentiment sincère, qu'il ne sait pleurer que sur lui-même. Son raisonnement repose sur une interprétation du sens de ses paroles en allemand. Harlan applique toutes les techniques de la prise de pouvoir pour obtenir de Filbert l'aveu qu'il cherche : selon Harlan, il connaissait, dès le 28 octobre 1939, le projet de la solution finale, et il est donc un des neuf auteurs du génocide, il a pris part personnellement à des exécutions, et — en tant que chef de la sécurité en Lituanie — il est responsable des milliers de morts de Vilnius. Thomas Harlan pratique la contrainte physique (il place un micro derrière l'oreille de Filbert, grâce auquel il lui dicte en permanence ce qu'il a à dire et à faire, il provoque la bousculade finale où Filbert a une côte cassée), la déstabilisation psychologique par la surprise, l'évocation brutale des malheurs de la famille la plus proche (la toute première question d'Harlan est ainsi : « Donnez-nous le nom de vos petits-enfants », ce qui n'a, en théorie, rien à voir avec le passé nazi de Filbert), le jeu sur une fausse convivialité (on lui offre des fleurs et un gâteau d'anniversaire pour le mettre en état de faiblesse émotive), l'utilisation du principe de répétition et celui de l'amalgame : il fait intervenir sur le plateau des Juifs présentés comme les survivants du massacre de Vilnius, il mélange à des photographies des victimes de l'époque celles d'Hertz Natif et de Robert Kramer que Filbert ne reconnaît pas dans ce contexte, ce qui permet de mettre toutes les dénégations de Filbert en doute. Il joue aussi sur l'image de Filbert : « l'effet cruel » qu'il demande aux éclairages à la Hitler qu'Harlan fait chéance accentuée par les habits ôtés, la force allusive de l'arme que Filbert pointe contre lui-même, la moustache à la Hitler qu'Harlan fait porter à son « acteur », mais dont lui-même s'affuble, au cours d'une séquence où il parle de la « fureur blanche » qui l'anime contre Filbert. Harlan va très loin dans l'exploration de ses ténèbres personnelles, et ce devant l'œil d'une caméra qu'il a lui-même suscité. Mais la fin justifie-t-elle ces moyens, cette violence physique et psychique accentuée par des confusions soigneusement entretenues ? Doit-on

utiliser contre le fascisme les armes d'un pouvoir que par ailleurs on prétend condamner ? Que peut faire l'intellectuel face à ces questions ?

« Prendre la violence sur soi », répond Robert Kramer en se mettant sur la tête le sac en plastique avec lequel Filbert a soi-disant tenté de se suicider par suffocation. Faire place consciemment aux multiples interprétations possibles de l'histoire. Dans la lutte pour le pouvoir, Filbert est un adversaire extrêmement habile : il joue de son rôle d'opprimé pour renverser l'opinion d'Hertz Natif. D'un simple geste de la main, il sait reprendre l'ascendant sur Jimmy Glasberg qui vient pourtant de lui refuser l'hommage d'une signature sur une photographie. Tous les matins, il accueille chacun des membres de l'équipe à la porte du studio avec un petit mot personnalisé. Il manie avec perfection la dialectique face à Robert Kramer qui tente de le faire sortir de son discours prudent : il joue lui aussi de la surprise en parlant des exactions américaines au Viêt-nam (il connaît le passé militant de Robert Kramer contre l'impérialisme américain), fort à propos ou — justement — hors de propos ! Par ailleurs, il sait que son seul salut possible est dans la fuite de toute responsabilité personnelle en spéculant sur une possible culpabilité collective : « Je prends la responsabilité de ce que je dis, affirme-t-il entre deux citations du serment de fidélité prêté par chaque SS à Hitler, mais je ne peux répondre de ce que les autres ont fait ». Filbert, dans le cadre de ce film, revient mesurer son pouvoir, dans l'espoir secret — qui poursuit tout coupable — d'être enfin acquitté ou d'entraîner son entourage dans les troubles de sa chute.

Face à l'histoire, qui est coupable, qui est responsable ? Ce film sert d'abord à établir une distinction nécessaire entre ces deux notions : « La culpabilité, explique Robert Kramer dans l'entretien avec Daniel Coche, est un concept inutile, une sorte de vague émotive qui s'empare de soi, totalement inopérante, avec une connotation fortement religieuse. Je crois, par contre, que la manipulation de la culpabilité est utile par moments, même pour soi. La culpabilité — comme toutes les choses très sentimentales — définit un besoin et le remplit en même temps : la force de se sentir coupable est déjà la réponse à la culpabilité et permet de se rapprocher de Dieu. La responsabilité, elle, implique qu'on envisage des actions pour résoudre ces problèmes. Elle est liée à des tâches... » comme celle « d'exploiter les choses les plus intéressantes en soi », de mettre le cinéma au service d'une subjectivité opérante, capable de montrer la difficulté d'ap-
 procher

ter la réponse claire et simple face à la variété des conduites individuelles prises dans le champ de l'histoire : dans les dernières pages du livre d'Eyvind Johnson, ses personnages marchent dans un couloir d'avalanche, sur « des blocs de pierre qui étaient empilés en équilibre instable et qui bougeaient. Nous marchions sur quelque chose qui pouvait encore être en mouvement, commente le narrateur, l'intellectuel Crofter Brace, qui attendait de pouvoir bouger [...] s'abattre sur nous si nous passions à un endroit propice et si nous nous trahissions, par notre poids, notre fatigue, notre maladresse. Nous allions à l'aventure sur le dessus de quelque chose qui était en train de jouer avec nous. Par la suite, on m'a dit que c'était là une image tout à fait convenable de notre situation, de la politique, de l'Europe, du monde et du chemin qu'y parcourent les hommes, de la situation des peuples et ainsi de suite. Mais à ce moment précis, je ressentais uniquement le sentiment très fort de me trouver exactement à l'endroit où j'étais ».

Exister, fortement, en adulte responsable, là où on se trouve, telle est la possibilité certaine que chacun peut avoir, qu'il soit intellectuel concerné comme Robert Kramer, Czeslaw Milosz ou Eyvind Johnson, dissident politique ayant possédé un instant le pouvoir d'infléchir le cours de l'histoire comme Andreï Sakharov, habitant anonyme de Vilnius cherchant ce qu'il faut prendre du passé pour faire vivre le présent. Pour chacun, « il y aura encore un dur combat demain ».

BIBLIOGRAPHIE

- BIERMANN, Wolf. 1990. « Préparez la fosse. Après les assassins, les fossoyeurs », *Lignes*, n° 10, juin.
- FAYE, Jean-Pierre. 1980. *Langages totalitaires : la raison critique de l'économie narrative*, Hermann.
- JOHNSON, Eyvind. *Ecartez le soleil*, traduction du suédois par Philippe Bouquet, Many.
- KRAMER, Robert. Né à New-York en 1939 : *FALN*, 1965 ; *In the country*, 1966 ; *The Edge*, 1967 ; *Ice*, 1969 ; *People's war*, 1969 ; *Milestones*, 1975 ; *Scènes de lutte au Portugal*, 1977 ; *Guns*, 1980 ; *Naissance*, 1981 ; *A toute allure*, 1982 ; *La peur*, 1983 ; *Notre nazi*, 1984 ; *Diesel*, 1985 ; *Un plan d'enfer*, 1986 ; *Doc's Kingdom*, 1987 ; *Route One USA*, 1989 ; *Maquette*, 1990 ; *Berlin 10/90*, 1990 ; *La culture en chantier*, 1991.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe ; NANCY, Jean-Luc. 1991. *Le mythe nazi*, Editions de l'Aube, p. 65.
- MILOSZ, Czeslaw. *De la Baltique au Pacifique*, traduction du polonais par Marie Bouvard, Fayard.
- « Pays baltes », *Autrement*, n° 50, janvier 1991.
- MULLER, Heiner. 1990. « Meurs plus vite, Europe ! », entretien avec Frank Raddatz, *Lignes*, n° 10, juin.
- Notre nazi (Unser Nazi)*. 1984. Réalisation : Robert Kramer, interprétation : Alfred Filbert, Thomas Harlan, Hertz Natif, Ursula Langman, Henry Alekan, Jimmy Glasberg ; diffusion Reass Film.

Long-courrier

Patrick Bensard

A l'instant précis, ce matin-là, où une migraine à couper au couteau me réveillait, une image jaillit de ma mémoire. Celle d'A.C., un camarade de lycée qui était dans ma classe lorsque j'avais quinze ou seize ans, et que je n'ai jamais revu depuis. A.C. était à l'époque un réfugié de l'Est. Il avait quitté clandestinement avec ses parents son pays au-delà du Rideau de Fer et était arrivé dans des conditions précaires quelques mois auparavant en France. En milieu d'année scolaire, il atterrit donc dans notre classe et la stupéfaction ne fut pas mince, dans ce lycée bourgeois du XVII^e arrondissement parisien, de voir arriver ce garçon impassible, à l'aspect frileux et taciturne, qui allait rapidement, et contre toute attente, s'affirmer comme un surdoué rafflant la quasi-totalité des premiers prix de fin d'année. Ce « nouveau », ô combien différent des fils de famille de ma classe, devint l'un de mes camarades, et nous parlions de longues heures ensemble de philosophie et d'histoire, alors que le reste des élèves l'ignorait avec plus ou moins d'ostentation. A la fin de l'année, il quitta la France, ses parents ayant obtenu un visa d'immigration aux USA, et il partit avec eux pour le Nouveau Monde. Il vint me dire au revoir, nous promîmes de nous écrire, et nous ne le fîmes pas.

Pourquoi ce matin-là le souvenir d'A.C., que je n'avais pas revu depuis trente ans et dont je n'avais jamais eu de nouvelles, se détacha-t-il soudain avec une telle insistance et une telle précision d'une masse

confuse d'images de cette époque lointaine ? Je ne trouvai guère d'explication satisfaisante. Apparemment, aucune circonstance de ma vie d'alors, ni aucun événement, ne pouvaient expliquer, par relation ou association d'idées, ce fait peu banal.

Le lendemain matin, le scénario de la veille se reproduisit : des maux de tête me réveillèrent et à nouveau le visage d'A.C., d'un trait, se dessina dans mes pensées. Cette répétition prenait l'allure inquiétante d'un symptôme ou d'un problème de logique sans réponse.

A quelques jours de là, j'appris brusquement avec un grand chagrin la mort de ma tante, femme extraordinaire entre toutes, grande musicienne, qui venait de mourir à New York où elle avait émigré avec sa famille à la veille de la guerre. Je décidai aussitôt de quitter Paris le surlendemain pour New York, afin d'assister à une cérémonie en son honneur.

Deux jours plus tard, de bonne heure dans la matinée, j'étais à l'aéroport. Arrivé très en avance, je me rendis au comptoir général d'information de la TWA, en quête de mon lieu d'embarquement. Au desk, un homme, un sac de voyage à la main, discutait ferme avec une hôtesse. Je me tournai machinalement vers lui et le reconnus en un éclair. Il s'agissait, à n'en pas douter, d'A.C. Même visage poupin, même attitude renfrognée qu'il y a trente ans.

Je décidai de ne pas chercher à en savoir plus pour l'instant et pensai que si ce passager était vraiment A.C., il y avait alors également une chance pour mille qu'il prenne le même avion que le mien. Et que si cela était le cas, il serait alors évident que cette première coïncidence ne serait plus seulement la manifestation d'un hasard quelconque, mais l'affirmation rigoureuse et obscure d'une logique qu'il faudrait chercher à comprendre.

Deux heures plus tard, j'étais assis dans l'avion. Les derniers passagers se dirigeaient vers leur place. Au moment où la porte allait se fermer, l'un d'entre eux se présentait sur le seuil tout essoufflé. C'était A.C. ou son sosie. A peine fut-il assis que l'avion entreprenait les manœuvres pour quitter la piste. Un fois en plein ciel, je me dirigeai vers son siège : « Etes-vous A.C. ? », lui demandai-je, interrompant sa lecture. « Mais oui », répondit-il. Il me reconnut presque aussitôt. Nous parlâmes pendant les sept heures de vol en nous racontant ce que nous étions devenus depuis l'époque du lycée. Il était ingénieur et travaillait entre New York et Paris, avait épousé une brésilienne et avait plusieurs enfants. Une complicité sincère et amusante nous réunissait après tant d'années. Nous cherchâmes la cause — s'il y en

avait une — qui pouvait bien nous faire nous rencontrer de cette manière inattendue entre deux continents. Nous ne parvînmes à aucune sorte d'explication. Tout au plus de vagues hypothèses. En nous quittant, à l'aéroport de New York, nous promîmes de nous revoir. Mais l'un comme l'autre, nous savions déjà que nous ne le chercherions pas délibérément. Certaines choses doivent demeurer à leur mystère.

Nous ne nous revîmes pas en effet, mais demeure en moi la conviction que cette coïncidence possède bien une signification, mais qu'elle m'a échappé, comme si elle appartenait à un autre territoire que celui de la pensée consciente ou inconsciente, un territoire d'animalité et de nuit. Et au moment d'atterrir à Bahia où je termine le récit de cette simple petite histoire vécue il y a trois ans, et écrite en guise de clin d'œil amical à la revue de Claude Rabant, me reviennent les mots d'un poème de Léopardi, qui sont aussi le titre d'un des plus beaux films de Visconti, avec la sublime Claudia Cardinale... *Vaghe stelle dell'Orsa...*

Bahia, 30 novembre 1992

L'histoire au rythme de la vie

A propos de *Histoire parallèle*

Marc Ferro

H.Y. : J'apprends beaucoup avec vos émissions, à la fois par leur contenu et par leur méthodologie. Ainsi, vous dites que le tournant de la guerre ne s'est pas décidé à Stalingrad, mais avant, à Moscou. C'est une thèse extrêmement importante en histoire. De même, les bombardements allemands en Angleterre ont visé d'abord les aérodromes. A un certain moment, Hitler lâche et commence à bombarder Londres, pour atteindre le moral des Anglais et pour le prestige. C'est là qu'il perd. Cette observation est d'une importance extrême, quant au rôle de la subjectivité dans l'histoire et quant à la manière dont les événements se décident. Les points de coupure que vous mettez dans le texte des actualités montrées au cours des émissions supposent un réel surinterprétable. Mais cette surinterprétation ne permet pas de dire n'importe quoi. Il y a là un point de rencontre entre l'historien et l'analyste, pour qui se pose aussi le problème de la bonne coupure.

M.F. : Les images fournissent une sorte d'énergie d'information, qu'il convient de dresser comme un animal. On est pris par la force des images, des discours ou de la musique, on ne peut donc pas aller directement à un discours magistral, car ce type de discours ne passerait pas. Il faut partir des images, partir de ce qui est dit, de ce qui paraît incroyable. C'est le premier point. Exemple : vous vous souvenez

Cet entretien a été réalisé par Vivi Perraki, Claude Rabant et Hector Yankelevich.

peut-être d'une des dernières émissions, on voit le front allemand-russe, et on voit les canons russes qui tirent. De telles scènes, on en voit toutes les semaines, mais elles sont anonymes. Là, il faut dire : « Regardez, sur un plan qui fait huit cents mètres, il y a six canons ; donc il y en a un tous les cent mètres, sur un front qui fait trois mille kilomètres. Dans cinq minutes, vous verrez que sur le front allemand, il y a moins de canons ». C'est mieux qu'une statistique. Si je vous dis que les Russes ont produit deux ou trois fois plus d'avions, de canons et de chars que les Allemands, vous ne me croirez pas. Là vous faites foi à ce que je dis. Tout d'un coup, une information statistique qui n'était pas crédible le devient. Si je vous dis que c'est de l'intoxication américaine, après-guerre — pendant la guerre froide —, d'affirmer que ce sont les armements anglo-saxons qui ont aidé la Russie à vaincre, vous ne me croirez pas. Mais si je dis : regardez cette image et regardez l'espace des canons, vous pouvez observer qu'il n'y a pas une jeep, pas une pièce anglaise, pas un avion anglais, que tout est russe, au moins jusqu'en septembre 1942 (et là nous sommes en avril 1942), vous comprendrez la puissance de l'industrie russe, et les erreurs stratégiques de Hitler, qui n'a pas cru qu'on pouvait déplacer les usines, par exemple.

Il faut donc partir d'une image pour étayer la crédibilité théorique d'un propos historique. Si je vous avais dit au début : on va voir aujourd'hui la bataille de Stalingrad, les Allemands ont davantage d'armes, semble-t-il, mais les Russes en ont beaucoup plus que vous ne croyez, ce propos serait passé en l'air. Il faut toujours partir des images, ou bien d'une impression. Bientôt, dans une prochaine émission, je vais dire : « Rappelez-vous, les Allemands avaient décidé de bombarder Londres et non plus les aéroports, maintenant ce sont les Anglais qui décident de bombarder Cologne et non plus les usines. Pourquoi ? Parce qu'ils pensent qu'en Allemagne, maintenant, la courbe de la défaite s'annonce et qu'on peut attaquer les civils pour démoraliser la population ». Donc, chaque fois, j'essaie de mettre les informations en situation : les flash-back théoriques, disons plutôt analytiques, viennent des images.

Deuxième point. La difficulté, c'est que les actualités et les images ne disent pas tout, naturellement. C'est de la propagande. Il y a plusieurs types de propagande. Les Allemands procèdent par exorcisme. Quand les Allemands ont un problème dans les chemins de fer — leur sabotage par des résistants, par exemple —, ils montrent un reportage sur les chemins de fer de Bretagne où tout va bien. Cela signifie qu'il

y a un problème. Je contrôle en relisant une histoire de la Résistance, et je m'aperçois que ce mois-là, des trains ont sauté en Bretagne. La technique nazie, c'est toujours l'exorcisme. Au lieu d'éviter le problème, on le noie, on l'étouffe, on l'écrase. C'est presque un jeu d'enfant, pour un historien, de trouver où sont les difficultés des Allemands à partir de leurs actualités. Les Russes, c'est différent, les Anglais aussi... Etant entendu que tout cela est une information qui vise à « donner le moral », à donner confiance, à désinformer ou à glorifier les victoires, les actualités ne disent pas tout, même si je les confronte entre elles. Certains problèmes ne sont pas abordés : le problème juif n'est pas abordé, ni par les uns ni par les autres. La difficulté, c'est de *déceler* et *d'énoncer les creux*, de dire : voyez, ils ne parlent pas de cela *du tout*. Quand les trains sautent, ils montrent des trains qui marchent, c'est facile. Mais les Juifs qu'on déporte, ils n'en parlent pas. Ni les Anglais, ni les Américains. Là, il y a un travail de mise en perspective qui consiste à croiser les témoignages. Si à chaque fois c'est moi qui dis : on ne parle pas des massacres en Grèce, on ne parle pas des massacres en Yougoslavie, on ne parle pas du massacre des Juifs, etc., à la quatrième fois je ne suis plus crédible. Ma « tactique », si vous voulez, c'est que ce soit l'interlocuteur, tout frais dans son indignation, qui le dise. C'est un jeu de paroles entre lui et moi.

Troisième point important : pour chaque émission, de plus en plus, nous essayons de trouver *des interlocuteurs qui apportent des informations inédites*. Inédites pour qui ? Nous savons que 50 % des spectateurs sont des habitués, et parmi eux, plus de la moitié ont vécu la période. Ceux qui ont vécu la période savent en gros ce qui s'est passé. Ils savent le global. Ils savent aussi ce qu'ils ne savent pas, ils savent qu'ils n'ont pas compris ce qui s'est passé, mais ils savent. A ceux-là, il ne faut pas répéter ce que tout le monde connaît. Alors que le jeune homme qui regarde aussi ne sait pas ce qui s'est passé à Alger en novembre 1942. Il faut donc que j'ajuste mon explication, élémentaire pour le jeune homme, sans laisser néanmoins la personne informée. Il faut trouver l'interlocuteur qui va donner une information nouvelle aux spectateurs informés, mais qui intéresse également celui qui ne savait rien et pour qui cette information nouvelle paraîtra de peu d'importance. Exemple : il y a huit jours, nous avons retrouvé la personne qui accompagnait Bouvier de la Chapelle, l'homme qui a exécuté l'amiral Darlan, d'Astier de La Vigerie - Jean-Bernard, le fils d'Emmanuel. Il raconte comment son oncle, François, est venu de

Londres, après avoir vu de Gaulle, et a dit à son frère, à Alger — quoi exactement ? il ne sait pas, car il n'a pas entendu, mais à la sortie de la pièce, le comte de Paris, qui était avec son oncle, a dit : « Maintenant, on va tuer Darlan ». Cela, déjà, c'est la tempête, car les gaullistes affirment que de Gaulle n'y est pour rien, les antigaulistes disent que c'est un complot monarchiste, etc. Mais celui qui ne connaît pas cette histoire se moque de savoir si c'est vraiment François qui a dit à Henri de tuer Darlan, ou Henri qui l'a dit à François, etc. ; cela n'a pas de sens pour lui. Or, c'est important. Comment le faire sentir ? Or, d'Astier m'a dit ce détail : « Son revolver ne marchait pas, alors je lui ai prêté le mien ! ». Je lui ai dit : « Commencez par dire cela tout de suite ! Alors les gens vous écouteront ». Il ajoute : « On allait au tennis, dans la forêt, avant d'arriver à Alger, il essaie son revolver, il ne marche pas. On venait de me donner le mien. Cela m'embêtait, enfin, je le lui ai donné ». Moi : « Vous saviez pourquoi c'était faire ? — Oui, c'était pour tuer Darlan ! ». Après seulement, il a parlé de François et du reste. Dans l'interview, il faut tenir compte du fait qu'il existe plusieurs publics. Il y aura du tangage avec cette émission, je vous assure !

Une autre interview, très intéressante : celle du photographe de la bataille des îles Salomon. Ce n'était pas un journaliste, ni un analyste, il ne pouvait pas me raconter, mais il était en première ligne avec son appareil, il a photographié toute la guerre du Pacifique. Il fallait lui faire dire des choses qui rendent la nature de la bataille du Pacifique. Ce n'est pas simple, la nature de la bataille du Pacifique. En un mot, c'est que les Américains pensaient à une guerre du matériel, comme en 1914-1918, et qu'ils sont tombés dans une bataille du type de Verdun. Ils ne s'y attendaient pas du tout. C'est au couteau, finalement, qu'ils se sont battus. Il a fallu le lui faire dire. Je n'invente pas les témoignages. Par conséquent, avec chaque interlocuteur, pour qu'on sente qu'il apporte du vécu, de l'information, un travail est nécessaire.

H.Y. : C'est une leçon de traitement de l'image, que vous êtes en train de nous faire ! Vous avez inventé un dialogue qui donne les conditions de mise en scène permettant à la vérité de jaillir de l'image...

M.F. : Je vous donne un autre exemple. Un exemple tout frais — je ne me rappelle pas toutes les émissions... Au cours de la campagne de Russie, les actualités allemandes montrent une offensive italienne. Moi je sais — exorcisme ! — que s'ils montrent les Italiens, c'est que

les Italiens ont été battus. Je vérifie — j'ai avec moi tous les livres qu'il faut, notamment, pour la participation italienne à la guerre : *L'axe brisé*. Et tout de suite je retrouve cette quinzaine difficile. Quel est alors mon travail ? Quand les Allemands montrent les Italiens, le paysage est intact, il y a des fleurs, il y a des arbres, rien n'est tombé ! Je dis : « Voyez, ce sont des manœuvres, ces actualités veulent faire un geste en faveur des Italiens, en disant qu'ils se sont battus, mais ce qui est montré se passe à l'arrière ». Et j'arrête sur l'image. On voit des arbres, impeccables, donc on ne s'est pas battu dans cette région. C'est un document tourné à un autre moment, des manœuvres italiennes, sans doute en Russie, cinquante kilomètres à l'arrière. C'est une contre-utilisation du document. Voilà comment je pars des images pour aborder un problème de fond.

H.Y. : A la télévision, vous êtes en train d'enseigner comment traiter la télévision. Vous faites de la pédagogie télévisuelle à la télévision : ne pas mettre l'image en premier, mais la travailler, la percer, la comparer — mettre des images les unes contre les autres — mais surtout les cadrer avec du texte. *Cela va contre l'hypnose*.

M.F. : Exactement ! Mais au début, j'ai reçu des lettres d'insulte. En 1990, comme on montrait les actualités allemandes assez souvent — car elles sont souvent les plus complètes et les meilleures —, on m'a dit : « Vous faites un travail ignoble, vous reproduisez la propagande nazie, et *comme elle est plus forte que vous*, vous rendrez les gens nazis ! ». Je connais ce débat car, il y a une quinzaine d'années, quand j'ai commencé mon séminaire sur le Cinéma et l'histoire, j'avais fait une analyse du *Juif Süß*, et je m'étais fait insulter et agresser à Nantes, parce que je montrais le *Juif Süß* — simplement du fait de le montrer. Il y a là un phénomène que les psychanalystes devraient étudier : le seul fait de montrer ou de dire apparaît comme une légitimation et une justification. Quand mon livre sur Pétain est sorti, les pétainistes étaient inquiets, méfiants, agressifs, ils l'ont lu en m'écrivant : « Vous êtes relativement honnête, mais enfin comprenez bien que nous ne sommes pas d'accord... », etc. » Ils l'ont acheté. Par contre les résistants n'ont pas voulu l'acheter. Je suis résistant, j'étais au maquis, et je le dis dans la préface, mais la Gauche lui a fait grise mine. Le livre s'est plus vendu en zone occupée qu'en zone libre où on était plus concerné !... Passons !... A Vichy, on m'a invité à faire une conférence sur le *Pétain* : la municipalité a refusé de donner une salle au libraire. L'association des résistants à Vichy avait dit : « Parler de Pétain, c'est

revitaliser Pétain. On ne veut pas de conférence sur Pétain ». Ainsi le maire, Malhuret, a refusé de louer une salle de conférence. Pour les actualités de *l'Histoire parallèle*, c'est la même chose, les gens m'ont dit et écrit que j'étais ignoble de montrer les actualités allemandes.

C.R. : Que signifiait exactement la formule : « Les images sont plus fortes que vous » ?

M.F. : « Les images plus fortes que moi », dans l'esprit de la personne qui m'insultait ou m'agressait, voulait dire : « La propagande nazie dispose de tels moyens de fascination que ce n'est pas toi, pauvre petit prof !, avec tes remarques, qui risque de contrebalancer les images ». Elle considérait que j'étais impuissant, et que je rendais ridicule le discours antinazi, ou critique du nazisme. Ce qui voulait dire aussi que la personne était fascinée par le document !

V.P. : Elle ne croyait pas que l'image puisse être apprivoisée !

M.F. : Exactement !

H.Y. : Vous avez démontré des choses considérables. La première, c'est que Staline se préparait à la guerre. Sinon, il n'aurait pas pu avoir toutes les usines prêtes en Sibérie, un an et demi après, pour répondre à « l'attaque perfide » des nazis contre l'Union soviétique. Vous rasez là tout un pan d'historiographie.

M.F. : C'est même plus compliqué. D'une certaine façon, les Allemands ont dû justifier leur attaque de l'URSS en disant : « Nous attaquons pour ne pas être attaqués par les Soviétiques ». Mais en disant cela, Göbbels ignorait la vérité. Il le disait en intoxication. Mais son intoxication correspondait à la vérité ! Et il ne le savait pas ! Simplement, Staline pensait attaquer en 1943, ou 1942, mais pas en 1941. Un des signes de cette « pré-méditation » stalinienne, que l'on connaissait pourtant, mais qu'on n'avait pas analysée, c'est la résistance des groupes étrangers en France en 1941. Quand l'URSS a été envahie, que des groupes francs, MOI ou pas MOI, aient pu, en un mois ou deux, un peu partout, avoir une action coordonnée, eût été impensable si cette action n'avait pas été un peu « pré-méditée ». De telles actions *simultanées* ne se préparent pas dans un délai aussi bref — en Algérie, par exemple, quand ont eu lieu les événements de novembre 1954, le FLN préparait des actions depuis longtemps. Tel est le signe qui n'avait pas été repéré comme la preuve que le Komintern préparait ce que nous avons appelé « l'Octobre européen ». C'est là le mot nouveau important, la notion d'*Octobre européen*. Comme la

Première Guerre avait amené l'Octobre russe, la Deuxième Guerre amènerait l'Octobre européen. C'est une des découvertes que nous avons faites à l'émission. Et elle a eu de l'écho.

H.Y. : C'est un point de réécriture de l'histoire, un rebroussement essentiel à l'histoire du XX^e siècle.

M.F. : Absolument. Il est dû à l'intervention de Jan Zamoiski.

H.Y. : Le style respectif des actualités, allemandes, françaises, anglaises, japonaises, américaines, fait partie de leur contenu aussi.

M.F. : Oui, on observe, assez gêné, le racisme des Américains quand ils parlent des Japonais ; le racisme des Anglais quand ils parlent des Italiens ; on note le fait que les Allemands ne font jamais parler personne, même Hitler. Le discours nazi est entièrement maîtrisé. Il n'y a pas de lapsus possible, au moins dans le discours. Les seuls qui aient réfléchi sur l'information, ce sont les Allemands. Les autres procèdent de façon empirique. Les Allemands transforment les informations en film, en vrai film : du début jusqu'à la fin, c'est comme un western, nazi si j'ose dire, qui a un rythme, et le film se termine par une scène anti-anglaise ou antirusse, avec une musique lyrique, toujours la même. C'est construit. Les actualités anglaises, américaines, aucunement. Les américaines, je dirais, c'est pire : d'un côté, elles sont très démocratiques, étant les seules où le gouvernement est critiqué, ouvertement ; il y a, par exemple, un appel à la grève, à la veille de la guerre ; et en même temps, ce sont les plus censurées : on n'y voit guère d'activité de guerre, la marine, l'aviation, l'armée ne laissent pas passer les informations. Elles gardent pour elles leurs images, et aux *Newsweek*, *Paramount*, *Universal*, etc., on ne voit rien. Il y a même eu des campagnes de presse contre la mauvaise qualité informative du cinéma, contre Paramount, Fox, Universal. D'où l'intérêt de mon témoin : « Les photos, c'était pour la Paramount ? — Non ! C'était pour la marine ! ». Alors que les Allemands se servent de la marine et de l'armée pour intoxiquer l'arrière. Les Russes, eux, montrent la vie à l'arrière, les décorations, tout va bien, c'est calme, il y a des scènes de guerre bien sûr... Pendant la guerre, le trait caractéristique en Union soviétique, c'est que, à cause de l'éclatement des studios, les cinéastes sont beaucoup plus libres qu'avant et qu'après. Ils montrent des scènes inattendues. Il y a même des films de fiction avec des femmes qui sont les maîtresses des Allemands. Jamais les Américains n'auraient laissé passer de telles évocations : trop puritains ! Sans compter

les films (deux ou trois) qui montrent des Ukrainiens ou des Ruthènes collaborant avec les Allemands. Le cinéma russe des années 1943, 1944, et 1945 encore, est un cinéma plus libre, à la limite, que le cinéma américain, qui est très conformiste et très contrôlé. En 1946, tout change. Pour les romans, c'est un peu la même chose. Dès 1943, dans les romans de Simonov, on voit des combattants qui commencent à ne plus croire le « génial Staline », à discuter cette sorte de divinité savante, et à mettre en cause la manière dont la guerre est menée. En 1946, à nouveau, tout change, le pouvoir reprend en mains la société.

H.Y. : Vichy ne tient pas le coup en face des autres.

M.F. : C'est vrai. Une historienne indienne l'a remarqué. Je l'avais invitée parce qu'aux actualités américaines existait un document sur la révolte de l'Inde, après l'arrestation de Gandhi. Les Anglais ne parlaient pas de l'Inde, évidemment ; mais les Américains en parlaient. En même temps, il y avait les actualités de Vichy. Elle a fait cette remarque : « C'est curieux, ces actualités françaises, elles ne sont pas françaises. Ce sont des scènes anonymes, qui pourraient se passer n'importe où — ce qu'on montre sur le ravitaillement pourrait être à Vienne, ou à Rome. Elles n'ont pas d'identité ». C'est vrai. D'abord, techniquement, matériellement, un tiers des sujets sont empruntés aux actualités allemandes. C'est un des problèmes de l'émission : quand on passe la Wochenschau 634, par exemple, telle semaine, il ne faut pas passer les actualités françaises de l'INA la semaine d'après, parce qu'on va retrouver peut-être les mêmes sujets. Au début, on le faisait néanmoins, et on expliquait : « Cela montre le degré de dépendance des actualités françaises vis-à-vis des allemandes ». Mais on ne peut pas le faire à chaque fois. Deuxièmement, les actualités françaises choisissent des sujets neutres, du cyclisme, de la boxe... Lorsqu'il y a des documents sur le cinéma, on leur donne une petite préférence, parce que cela fait plaisir, à nous, de voir Viviane Romance, Jean Gabin. Si, par exemple, on voit tous les acteurs français qui vont à Berlin cette semaine-là, on donne aux actualités françaises la préférence sur les japonaises.

V.P. : A l'origine de cette émission, quelles raisons vous ont incité à faire passer dans les médias votre travail sur les documents et les archives ?

M.F. : A l'origine, Louissette Neil avait eu l'idée, il y a quatre ans, d'une émission qui s'appelait : *L'histoire commence à 20 heures*, qui pas-

sait sur Antenne 2. Son projet, dans cette émission, était de montrer que l'information télévisée n'explicite pas l'information. L'idée était de montrer toutes les actualités sur le terrorisme arménien, depuis 1973 jusqu'en 1987, et moi, je les commentais *off*, je recréais l'histoire des Arméniens, de l'Arménie, à partir des différents reportages qui portaient toujours sur du terrorisme aujourd'hui. Par exemple : on a attaqué le représentant turc à Lausanne. Je disais : « Pourquoi Lausanne ? Parce que c'est le traité de Lausanne, celui qui n'a pas respecté les clauses du traité de Sèvres, etc. ». Je reconstruisais, pour chaque non-information de l'information, l'explication. Une première émission fut réalisée. Les Arméniens l'ont suivie. La deuxième n'eut jamais lieu, parce que les directeurs de chaîne ont changé.

C'est Louissette Neil qui eut l'idée, ensuite, de faire *L'Histoire parallèle de la Deuxième Guerre mondiale*. C'était d'abord l'idée de comparer les deux propagandes, française et allemande, et puis anglaise après, si ça continuait. Mais nous pensions que l'émission durerait huit mois. Louissette Neil avait fait appel à moi parce qu'elle savait que j'avais l'habitude de confronter le discours des images avec les autres savoirs. Elle a eu cette idée en septembre 1989, pour le début de la guerre, en septembre 1939. La Sept l'a acceptée, sans grand enthousiasme, semble-t-il. Du point de vue de l'esthétique du cinéma, ce n'était pas une émission d'avant-garde : on montre des actualités, on met en parallèle d'autres actualités, j'interviens et j'ai un invité. Du point de vue de l'esthétique de la créativité cinématographique, c'est nul. Ils n'ont pas su d'abord, nous-mêmes non plus, que du point de vue de l'intelligibilité historique, ce n'était pas nul — ni du point de vue du traitement de l'image. Dans la perspective d'une création, pour un réalisateur, ou un directeur de chaîne, cette émission n'exerçait aucune séduction. Je dirais que c'était *la Cendrillon de la Sept*. On la regardait, au début, avec condescendance et mépris. Il n'y a eu aucune publicité, personne n'en a parlé pendant un an et demi. Maintenant, c'est différent, les journaux ont commencé à en parler, le nombre de fidèles s'accroît. Mais les directeurs de programme n'arrivent pas encore à admettre vraiment que la télévision peut être de haute qualité sans que ce soit l'esthétique qui soit à l'origine de la qualité, mais l'intelligibilité, le savoir, la compréhension du monde.eux préféreraient un beau reportage, une belle enquête, un beau film de montage avec des effets. Quand j'ai fait l'histoire de la médecine, il y a huit ans, avec Jean-Paul Aron, c'était en effet d'une créativité dans la construction du film mille fois plus complexe, mille fois plus subtile

à imaginer que ça. Mais ce type d'émission, *Histoire parallèle*, a des vertus totalement différentes.

H.Y. : Il y a du jamais vu.

M.F. : Ce qui est jamais vu, c'est aussi, surtout, le jamais senti. Jusqu'à présent, les films d'histoire étaient des films de montage, ou des films de reconstitution, ou des reconstructions, selon les types de films. Dans de tels films, la guerre dure deux heures. En deux heures, une femme a perdu son mari, elle prend un amant, les Allemands arrivent, les Allemands s'en vont, en deux heures c'est bouclé. Alors qu'ici, c'est l'histoire au rythme de la vie, semaine après semaine, *l'histoire en temps réel*. Les gens revivent l'histoire. Il m'est arrivé que des gens dans la rue viennent m'embrasser, parce qu'ils revivaient leur adolescence. Là, ce n'est plus l'intelligibilité, c'est l'adhésion, la renaissance. Et puis on peut aussi procéder à un parallèle entre le passé et le présent.

V.P. : Pour terminer, si vous deviez communiquer aux lecteurs, de la façon la plus concise, l'idée fondamentale de ce qu'est *l'Histoire parallèle*, comment la définiriez-vous ?

M.F. : Une analyse critique de l'histoire. De l'histoire et de son vécu. On passe les archives en revue, mais en expliquant ce qui s'est passé. On juxtapose les documents, mais en présence de témoins. C'est la mémoire, l'analyse, et le vécu. Mémoire, analyse et vécu du passé. Et rapport avec le présent : origines de notre temps.

Télévision - huis clos

Daniel Dobbels

L'image a ce pouvoir : produire d'elle-même et en toute coïncidence ce mur (cette pellicule ou cette membrane réellement indéchirable, levée, tendue et redressée là comme une pure et insonore stridence, comme un écri) que l'on ne franchira que mort, entaché d'innombrables lumières mortes que le regard n'aura jamais su, en aucun de ses excès, soutenir impérativement. Image dure-mère. Duramen de toute image, fermant l'accès qu'elle compose et soude suivant une loi passée inaperçue. Accès qu'elle polit, ponce et chrome sans laisser transparaître la moindre aspiration (nul d'ailleurs...). Mur de la coulée des sons, soudainement solidifiés et prisés en son long. Rien ne l'éraïlle. Rien pour en desceller ce qui le maçonne. Aucune macule. Ni cœur ni écorce, ni chair ni pensée — un aubier étranger à toute aube.

Cette image cercle l'écueil. Casse les souffles. Cornet à dés vide de coups. D'une sûreté et d'une pertinence inouïes, cette image qui est l'aveugle prévision de tout événement, magique en ce qu'elle impose son semblant hors de tout contrôle — et se donne comme l'abord et l'amarre du délire —, fait écran et tue tout souvenir. Tombant à son heure (cette horreur muette qui pointe sous l'heure), elle marque hors de la vie, l'avènement du temps propre à la fascination. Image soutenant la tension du temps... et le laissant se perdre, filtrer ses abandons, découper ses clameurs et ses appels suicidaires. Elle outrepassa ce qu'il y eut de mortellement fascinant.

Autrement dit (aux yeux de ceux qui y survivront), elle brade, sèchement, ce qui ne pourra plus, n'aura plus à survenir... Image, en fin — imparable... quel que soit le médium cherchant à en circonscrire ou circonvenir les pouvoirs. Certes : « Ce qui compte dans l'image, ce n'est pas le pauvre contenu, mais la folle énergie captée prête à éclater, qui fait que les images ne durent jamais longtemps. Elles se confondent avec la détonation, la combustion, la dissipation de leur énergie condensée... Quand le personnage dit : "Assez, assez, les images", ce n'est pas seulement parce qu'il en est dégoûté, mais parce qu'elles n'ont d'existence qu'éphémère. "Plus de bleu, fini le bleu". On n'inventera pas une entité qui serait l'Art, capable de faire durer l'image... Il y a un temps pour les images, un bon moment où elles peuvent paraître s'insérer, rompre la combinaison des mots et le flux des voix, il y a une heure pour les images quand Winnie sent qu'elle peut chanter l'Heure exquise, mais c'est un moment tout proche de la fin, une heure proche de la dernière... L'image finit vite et se dissipe, parce qu'elle est elle-même le moyen d'en finir... » (Gilles Deleuze, *L'épuisé*, pp. 76-77).

Mais pour en finir vite (et dans l'heure, quand celle-ci est venue), il faut qu'il y ait induration.

Durcissement, dureté hors champ — parfaitement insensible, parfaitement cornée et cornière. Qui serait comme l'angle angélique de toute heure ou l'indivise fraction de la dernière heure. Dureté vertigineuse que rien ne distrairait du rapt qu'elle va opérer irrémédiablement, ni du change qu'elle va donner. « Cette nuit est irrémédiable, /Mais chez nous il fait encore jour... » (Ossip Mandelstam). Opération faite et pratiquée sur un œil exorbité — hors de toute vue, par une puissance exerçant ses pouvoirs à ciel ouvert, en l'absence de tout cadre et de tout cadran.

C'est pourtant elle — cette image qui opère hors de vue — qu'un cinéaste comme Hitchcock va non seulement capter et vriller mais saisir dans ses mortelles (et même meurtrières) durées et duretés. Elle qui va, visiblement, fixer et filtrer le flux d'un film comme *Vertigo* où presque chaque plan et chaque cadrage correspond au cadastre d'une ville, elle-même gagnée par la morte-saison. Elle, en fin, qui ne cessera d'étinceler, de nimer et d'éclabousser le regard détecté (irradié) de James Stewart — dans l'attente de ce point où le corps aimé doublement chutant, l'image dissipative — mais couvrant la vue comme une taie ou comme un tissu d'embaumé — se décollera des fonds, des peaux, des chairs et des respirations coupées auxquels le film donne

plus que corps, au contact desquels il fait corps. Jamais un film autant que celui-ci ne fut fait de chutes. Et monté de telle sorte que ces chutes le graduent, le dressent degré par degré, sous l'effet et l'oppression d'une fièvre supposant une réelle froideur du regard pour qu'elle finisse par baisser. Faire tomber la fièvre de l'image, desceller ce qu'il y a en elle de tombal, en suivre pas à pas, trait à trait, les morts passées et endeuillées dans le temps, les doubles défaits, les densités et les sensualités parées ou nues, les effrois et les apparitions accidentelles (imparables) ; tuer deux fois pour que le huis-clos passe la barre des yeux et laisse transparaître ce qu'il y a d'indétectable hors l'image ; voilà ce qu'en un sens le titre français du film traduit parfaitement : cette secrète réincarnation promise au-delà des sueurs froides.

Entendons ici, d'un tout autre lieu, ce que Denise Gence dit de sa reprise du rôle de Winnie, l'héroïne de *Oh ! les beaux jours* : « Cette demande de Winnie, son désir qu'on l'entende, qu'on la voie, ce besoin est le même que celui d'un auteur jamais certain d'avoir été écouté... Et me voilà, m'assurant d'être vue. Pourtant l'impression d'avancer dans une prairie mouillée. Et cette situation d'empêchement total, puisqu'il ne subsiste que la partie supérieure du corps. Je ne pouvais me jeter là-dedans en demandant seulement à ma mémoire, ç'aurait été comme quadrillé, il me fallait laisser une sorte de suintement venir... » (*Libération*, samedi 19 et dimanche 20 septembre 1992).

Fièvre intébrante. Sudation, suée, suintement et secrète sédition d'un corps sachant qu'il s'agit toujours d'une terrible reprise, d'une toujours susceptible méprise. Et qui se défie — autant qu'il la défie — d'une image par trop mémorable et térébrante, quadrillant jusqu'aux noirs non décelables. En un sens, la grandeur du cinéma — dont la télévision n'a en rien l'idée — consiste à décerner ce prix qui ne se paie d'aucune image, à se dépandre de cette tentation de « faire l'image » : « Quand on dit "j'ai fait l'image", c'est que cette fois c'est fini, il n'y a plus de possible. La seule incertitude qui nous fasse continuer, c'est que même les peintres, même les musiciens ne sont jamais sûrs d'avoir réussi à faire l'image... » (Deleuze, *op. cit.*, p. 78). Elle consiste à ne pas se faire l'opérateur de cette image qui opère hors de toute vue. A intercéder ou encore à chercher des aides hors de nos champs de vision, non comme prothèses mais auprès de celles qui ne sont en rien « d'hommes », pour reprendre le signifiant avancé par Lacan dans *Télévision*.

L'aide, ici, est étrange. Elle doit provenir d'une absolue étrangeté, de cet espace sans réflexion ni ciel, surgissant comme une force indivise, ouvertement ordonnée au seul recours de l'unité de parcours. Espace-voyelle, « discontinu comme on est escroc » ou encore d'une apparente indignité : « En réalité la dignité de l'espace est tellement bien établie et associée à celle des étoiles, qu'il est incongru d'affirmer que l'espace peut devenir un poisson qui en mange un autre... » (Bataille, *Documents, Dictionnaire critique*, p. 176).

Or le cinéma peut — pour cranter l'espace, le trouer, en provoquer la fluidité et ouvrir le champ libre à l'aspiration — se laisser pénétrer, traverser, hanter par la forme même de l'indignité, par l'incongruité en tant qu'elle est aussi une perfection. C'est la visitation de la hyène dans *Les neiges du Kilimandjaro* de Henry King. Monstruosité animale qui viendra flairer, frôler, opposer à la fièvre d'un homme malade son étrange pouvoir de guérison. Comme si l'animal, carnassier et vorace, nocturne mais tacheté, déliait le corps du délire (de la pure puissance imageante) qui en avait pris possession.

Déliasion (désenchaînement, désenchantement) qui rétablit, au-dessus du vide, un équilibre en tous points et de toutes parts compromis. Au mouvement défait qui lie mortellement l'image au corps, l'animal oppose, d'infiniment loin, avec un sens de la profondeur qui ne peut que ponctuer nos pouvoirs d'espacement, l'orbe de sa vision. Il rappelle à l'ordre du langage ce qui, ne se passant plus d'images, risquait définitivement de se passer de mots (de signifiante). Il répond, sauvagement mais avec la sûreté d'une forme achevée, à cette demande dont le seul trait est la respiration coupée.

« De tous ses yeux, la créature voit "l'Ouvert". Nos yeux seuls sont / comme inversés autour de sa libre issue. / Ce qui est au-dehors nous ne le connaissons que par le visage / de l'animal ; car le jeune enfant, déjà / nous le retournons et le contraignons à regarder en arrière / le monde des formes, non pas l'Ouvert, qui / dans le visage de l'animal est si profond. Libre de mort... / Mais nous, jamais, pas un seul jour, nous n'avons devant nous... / le pur, l'insurveillé, que l'on respire, que l'on sait infini et ne convoite pas... » (Rilke, *Huitième Élégie à Duino*, trad. Angelloz).

L'insurveillé veille. Laisse transparaître, sous le suintement ou les larmes, aux dépens de l'image faite, cette cambrure, ce tour étrange d'une face que rien ne force ni ne contraint à regarder en arrière — et qui est la vaillance de l'animal, l'ignorance en lui de la double fin.

L'insurveillé ? Un chien. Un cheval. Une hyène. Une baleine.

Tout animal surgissant, indiciblement, au centre de ce qui devait rester hors cadre. Ouvrant les scellés qui fixent chaque prise et contraignent (alièment) le plus anonyme des opérateurs.

Il faut parfois attendre du pur dehors la réponse à cette question que nul ne (se) pose. L'opérateur du journal télévisé qui filme les cadavres, les objets et déchets, les rues et ruelles, les intérieurs dévastés de Sabra et Chatila, dans les heures mêmes qui suivent le massacre, ne croit pas, n'imagine pas qu'il y ait rien d'autre à filmer que ça : ces preuves muettes, ces plans morts qui ne pourront qu'être mal montés, diffusés vite, comme autant d'archives dont on effacera sur l'heure ce qu'elles ont, à jamais, d'originale. L'opérateur fait son travail, s'en distancie, met en boîte ses images, enregistre ce qui sera présenté, en bout de chaîne, comme l'unique et définitive version d'une nuit et d'une aube qui auront pourtant déchiré le ciel. On n'y reviendra pas. On ne pensera pas à y faire retour, non pour les relire mais pour discerner l'étrange événement qui les relie dans ce qu'elles ont d'impenable ; avec, par exemple, lues en voix off, les pages du texte que Jean Genet aura écrites, au même moment, puis publiées dans le numéro de septembre-octobre 1982 de la *Revue d'études palestiniennes*. Texte inouï... tant, en lui, ce que disent encore des corps morts s'y dépose dans les pores mêmes de la langue, y greffe les marques irrespirées d'une sourde et prodigieuse compassion des mots envers les corps. Texte dépositaire. Texte-décharge, où ce qui monte au-delà du délétère, du putréfié, du pourrissant, se donne encore comme l'émanation d'un ultime enchantement que l'horreur ne recouvre pas.

« Au fond de cette pièce, une autre porte était ouverte, sans serrure, sans loquet. J'enjambai les morts comme on franchit des gouffres. La pièce contenait, entassés sur un seul lit, quatre cadavres d'hommes, l'un sur l'autre, comme si chacun d'eux avait eu la précaution de protéger celui qui était sous lui, ou qu'ils aient été saisis par un rut érotique en décomposition. Cet amas de boucliers sentait fort, il ne sentait pas mauvais. L'odeur et les mouches avaient, me semblait-il, l'habitude de moi. Je ne dérangeais plus rien de ces ruines et de ce calme... ».

Entre l'image que ne dévaste aucune force, un silence de mort qui dure peu, la langue née d'une vie dévastée et ces corps suspendus à ce qui s'illimite... se contracte et se noue « l'habituel » contrat qui ne rompt ni le calme ni l'aphonie des ruines. Contrat sans envers que rien, sinon cet acte de présence face à ce que Rilke nomme le Destin :

« Être en face / et rien que cela et toujours en face » (*Huitième Élégie*), ne viendra à la lettre légitimer ou justifier (même en marge). La face n'est pas de ce monde... mais elle peut le ponctuer — au détour du mal.

Nul paraphe, nulle signature, nulle instance pour qu'à cet état d'exception réponde un acte de justice ; si un mouvement de réelle mémoire doit en surgir, si la mort doit se voir seconder pour ne pas se doubler d'elle-même et faillir et passer de l'aversion à l'avers (au fait révisionniste), il ne peut que provenir de l'Ouvert et du point par lequel celui-ci intercède... adhère encore à la pensée qui s'est séparée : « Et pourtant, dans l'animal vigilant et chaud / il y a le poids et le souci d'une grande et lourde mélancolie. Car à lui aussi adhère toujours ce qui nous domine souvent — le souvenir... » (Rilke, *ibid.*).

Savoir délimité de l'animal... en bordure de la lettre, du corps et de l'image, accompagnant, suivant leur cours et s'y situant comme leur orin. Savoir qui fait peau neuve, apposant sa robe et son lettrage, son attache et le corps d'une reconnaissance à ce qui fut un air suppléant. Genet le suggérerait... : « Une révolution en est-elle une quand elle n'a pas fait tomber des visages et des corps la peau morte qui les avachissait ? Je ne parle pas d'une beauté académique, mais de l'impalpable — innommable — joie des corps, des visages, des cris, des paroles qui cessent d'être mortes, je veux dire une joie sensuelle et si forte qu'elle veut chasser tout érotisme... » (*ibid.*).

L'opérateur n'imagine pas (et, en un sens qui vaut depuis les opérateurs de Lumière, qui vaut aussi pour ceux qui filmèrent la libération des camps de concentration... il n'a pas à imaginer) — et ne sait pas, n'interprète pas. Il est là, comme Genet. Il franchit les mêmes gouffres. L'odeur et les mouches se sont peut-être habituées à sa présence ; elle ne dérange rien. Il fait son travail. Pour cette télévision dont Serge Daney a pu penser ceci : « Si la télévision est cet inconscient à ciel ouvert, il faut être naïf... pour s'installer là où devrait avoir lieu la soudure, le sas, le raccord entre cet inconscient opaque et un début de symbolisation quelconque. La télé n'en demande pas tant. Personne n'en demande tant d'ailleurs. Personne, à vrai dire, ne se demande rien. Normal, puisque la télé, c'est personne... » (*Journal de l'an présent, Trafic n° 3, été 1992*). L'opérateur est, de fait, presque personne. A peine, en tout cas, l'auteur des images qu'il enverra ensuite et que l'on diffusera à peine signées. Et pourtant, comme tel, au croisement de deux ruelles, avec l'urgence d'un geste réflexe, il fait une sorte de pas en arrière et filme la présence stupéfiante en ces lieux

et à cette heure, d'un cheval blanc, sans selle, sans cavalier, errant à la lisière du camp de Chatila comme un cheval d'Apocalypse.

Au-delà de l'effroi, de l'épouvante passée, surgit l'autre beauté, fulgurante — et qui ne pétrifie pas. Sur-venue, enfin. Intervenant comme ce corps réel faisant trait entre la folie du jour, ce temps où « le soleil devint noir comme un sac de crin » (*Apocalypse*, 6, 12) et ce « puits d'abîme » ouvert comme un âge mort. Beauté infiniment active ; mortelle, mais qui saurait se dérober quand son heure tombe ou se lève (cette heure qui n'est déjà plus la nôtre et qui nous revient pourtant de droit). Beauté qui n'accable pas — car ce qui survient par elle, c'est le sceau de cette question : « ... parce qu'il est venu le jour, le grand, de leur brûlure ! Qui peut tenir ? » (*Apocalypse*, 6, 17).

Qu'est-ce qui (se) tient là ? Ce que même le moraliste ne voit pas : « Le moraliste, qui soupçonne que les gens de télé sont en général incapables de répondre des gestes les plus élémentaires de leur "travail", s'obstine à leur reprocher, comme s'ils le faisaient exprès... », remarque Daney dans le même texte. A savoir l'énigme du paragraphe — ce qui pare à l'irréparable. Ou encore, la venue même... qui prend l'opérateur de court, presque à son insu, mais lui offre cette chance d'être témoin de ce qui excède la puissance du regard, la pensée de l'égard : l'ex-près même...

Ce que l'opérateur saisit, élémentairement, ne se repose en rien. Le cheval blanc n'est ni un signe, ni une image, ni même ce point de soudure entre l'opacité et « un début de symbolisation quelconque ». Ce qu'il voit dans l'arrière-coup ou l'arrière-cour de son « lieu de travail », est tout sauf quelconque. C'est — passant sous le silence — au contraire inouï.

L'animal sauve l'opérateur de son propre aveuglement. De son propre désir d'aveuglement ou, pire, de son désir d'aveugler. Toute la question est là (aussi) : dans quelle mesure ceux qui monteront ensuite ces images, les inséreront-ils comme point mort ou tache aveugle, ou bien comme pointe d'un événement qui bouleverse tout agencement ? Autrement dit, un événement ne fait-il que bouleverser les programmes ou peut-il — en tant qu'il veille — donner lieu à la méditation ? Que serait une méditation télévisée ?

Un temps de parole. Un appel muet. Un présent partagé, sans présentateur. L'expérience tenue de « paroles » nées de l'imparable : « Dire que j'entends ces paroles, ce ne serait pas m'expliquer l'étrangeté dangereuse de mes relations avec elles. Est-ce que je les entends ? Je ne les entends pas à proprement parler, elles aussi qui participent à

la profondeur de la dissimulation demeurent sans entente. Mais elles n'ont pas besoin de cette entente pour se prononcer, elles ne parlent pas, elles ne sont pas intérieures, elles sont au contraire sans intimité, étant tout au-dehors, et ce qu'elles désignent m'engage dans ce dehors de toute parole, apparemment plus secret et plus intérieur que la parole du for intérieur, mais ici, le dehors est vide, le secret est sans profondeur, ce qui est répété est le vide de la répétition, cela ne parle pas et pourtant cela a toujours été déjà dit. Je ne pouvais les comparer à un écho, ou bien, en ce lieu, l'écho répétait par avance : c'était prophétique dans l'absence de temps » (Maurice Blanchot).

Plusieurs fois, ces derniers mois, et sur plusieurs chaînes, des reportages ont eu pour sujet des camps d'internement (politiques ou droits communs) dans l'ex-URSS, au Viêt-nam, dans d'autres pays de l'Est ou d'Asie. Chaque fois, les portes du camp s'ouvraient, les équipes filmaient à peu près tout ce qu'elles pouvaient ou voulaient, et certains prisonniers avaient même la possibilité de décrire et de dénoncer leurs conditions de détention. La dureté n'en était pas masquée ou cachée. Presque chaque fois aussi, cette visite se voyait ponctuer par une séquence tournée dans les quartiers de haute surveillance, là où des hommes sont enfermés, à perpétuité, dans des cellules absolument closes. Enfermés..., murés pour ainsi dire, dans une obscurité totale et permanente. Aucune lumière n'y filtre. Cellules aveugles au cœur du camp. Chaque fois enfin les geôliers ouvrirent les portes de ces cellules et les opérateurs purent filmer ce qui était une fin d'image (un « noir »), un plan impensable, un cadrage meurtrier. Le peu de lumière créé par la porte entrebâillée permettait de discerner — ombres plus légères que le noir qui les enveloppait — des silhouettes humaines, assises ou couchées là, à même le sol, repliées dans un silence qui n'était plus celui de leur seul corps ou de leur pensée, pliées dans la matière muette de ce qui a été placé là comme hors du monde — une coupure de monde, une pure lésion. Puis les portes se refermaient et l'existence de ces hommes était de nouveau scellée.

Qu'ont vu ces hommes ? Une porte s'ouvrir (qui ne s'ouvre jamais), une lumière les éblouir et l'objectif d'une caméra boucher le champ de vision qui blessait leur regard — hors de toute loi et de toute élémentaire décence. Ils ont vu que l'espace qui s'ouvrait était uniquement couvert par cette machine, cet œil sans cils ni vie.

Tout cela sans un mot, sans que soit échangée la moindre parole, donné le moindre signe ou fait le moindre geste d'humanité. La

limite, ici touchée et même comblée, est absolue : elle fait communiquer une pièce close et une *camera oscura* dont l'abouchement interdit de croire ou d'espérer qu'il puisse exister la moindre issue de secours. « Machine sans vision », dirait Paul Virilio. Du noir imposé au noir fait, nul espacement ni respiration — le vers de Rilke : « Ici, tout est espacement, là-bas, tout était respiration » (*Huitième Élégie*) est démenti — ; nulle distance ni dimension prophétique au cœur de cette « absence de temps ». La caméra, en la circonstance (cherchée), filme rien, soude ce rien qui séparait encore l'espace cellulaire du dehors (même virtuel). Elle scelle qu'il n'y a pas de dehors. Elle marque ce qui doit rester « sans voix » — et être perçu comme tel.

Autrement dit, cette ouverture, en apparence libérale, ne doit pas faire événement. Elle laisse sans voix celui qui a entr'aperçu ça et renvoie hors de tout champ celui qui, encore fort d'une conscience qu'il est forcé de taire, a revu l'éclair d'un instant, la réalité de la lumière.

Elle brûle jusqu'au seuil de l'imaginaire. Elle l'élégit...

Rien pour intercéder. Pas même un chien, un rat, une feuille, une saleté dans l'air ou le reste d'un souffle pour rompre cette double étanchéité... « A moi ! Dieu me parle bouche à bouche » (Maître Eckhart).

Personne ne peut, de fait, soutenir cela. Daney peut faire ce constat : « Tout au long de ces années passées à essayer de parler du petit écran sur tous les tons, j'ai dû constater ceci : on peut écrire ce qu'on veut sur la télé, ça ne revient jamais, ça se perd, ça ne fait jamais débat, ça n'est jamais repris, jamais cité, ça n'existe pas. C'est l'anti-boomerang, l'objet intransitif par excellence, l'échec patent du passeur... la télé est un trou noir, pas un espace de parole... » (*Trafic*, n° 3), celui-ci reste relatif. Car le point par lequel cela peut faire retour passe par cette parole muette et pourtant dite, par cette prophétie de l'absence de temps qui trouble les termes du débat, se passe de passeur institué, reste inconvenant à tout échange ou réciprocité.

Interrompons momentanément sur ceci :

« Nous étions soixante-dix dans un commando forestier pour prisonniers de guerre israéliens, en Allemagne nazie. Le camp portait — coïncidence singulière — le numéro 1492, millésime de l'expulsion des juifs d'Espagne, sous Ferdinand IV, le Catholique. L'uniforme français nous protégeait encore de la violence hitlérienne. Mais les autres hommes dits libres, qui nous croisaient ou qui nous donnaient du travail ou des ordres ou même un sourire — et les enfants et les

femmes qui passaient et qui parfois levaient les yeux sur nous — nous dépouillaient de notre peau humaine. Nous n'étions qu'une quasi-humanité, une bande de singes. Force et misère de persécutés, un pauvre murmure intérieur nous rappelait notre essence raisonnable. Mais nous n'étions plus au monde. Notre va-et-vient, nos peines et nos rires, nos maladies et nos distractions, le travail de nos mains et l'angoisse de nos yeux, les lettres qu'on nous remettait de France et celles qu'on acceptait pour nos familles — tout cela se passait entre parenthèses. Êtres enfermés dans leur espèce ; malgré tout leur vocabulaire, êtres sans langage. Le racisme n'est pas un concept biologique ; l'antisémitisme est l'archétype de tout internement. L'oppression sociale elle-même ne fait qu'imiter ce modèle. Elle cloître dans une classe, prive d'expression et condamne aux "signifiants sans signifié", et dès lors, aux violences et aux combats. Comment délivrer un message de son humanité, qui, de derrière les barreaux des guillemets, s'entende autrement que comme parler simiesque ?

Et voici que vers le milieu d'une longue captivité - pour quelques courtes semaines et avant que les sentinelles ne l'eussent chassé —, un chien errant entra dans notre vie. Il vint un jour se joindre à la tourbe alors que, sous bonne garde, elle rentrait du travail. Il vivotait alors dans quelque coin sauvage, aux alentours du camp. Mais nous l'appelions Bobby, d'un nom exotique, comme il convient à un chien chéri. Il apparaissait aux rassemblements matinaux et nous attendait au retour, sautillant et aboyant gaiement. Pour lui — c'était incontestable — nous fûmes des hommes... » (Emmanuel Lévinas, *Nom d'un chien ou le droit naturel, Celui qui ne peut se servir des mots*, Fata Morgana).

Ce que ce chien voit, sous le dépouillement de la peau, l'indéflectible lumière du corps humain. Ce corps que rien ne dépouille de son image : « De tous ses yeux la créature voit l'Oouvert... ».

A tombeau ouvert

Michel Surya

La logique des écrans est elle-même trop peu rigoureuse pour être justifiable d'énoncés qui tenteraient de l'être (ou qui le seraient à sa place : induisant cette interprétation naïve aussi bien qu'erronée que c'est intentionnellement que les écrans sont ce qu'ils sont). Il y a cependant un effet des écrans, un effet de religion des écrans ; c'est celui qu'essaient de circonvenir les énoncés qui suivent.

1. Il n'y a plus rien que les écrans ne puissent dire ni montrer, qu'ils ne disent ni ne montrent.
2. Il n'y a plus rien qu'ils disent et montrent qu'ils ne prétendent *a priori* vrai.
3. Il n'y a plus rien qu'ils prétendent vrai qu'on ne doive croire.
4. Il n'y a plus rien qu'on croie qu'on ne croie conformément à la véridicité de la représentation du monde désormais dévolue aux seuls écrans.
5. Les écrans disent et montrent le *vrai* des hommes-au-monde qu'ils se donnent à connaître et auquel ils se prêtent à croire par le moyen des écrans.

Une première version de ce texte a pris la forme, abrégée, d'une conférence prononcée au colloque « L'amour, la mort, la guerre » organisé les 15 et 16 juin 1990 dans le cadre du Festival international de vidéo et de télévision de Montbéliard. Une version augmentée de cette conférence a été publiée dans *Chimaera*, Cahiers du centre international de création vidéo de Montbéliard, n° 1-2, été 1991, sous le titre « La mort en boucle ». La présente version, publiée avec l'aimable accord de *Chimaera*, a fait l'objet de nouvelles modifications.

Comme tous énoncés à caractère religieux, ceux-ci sont circulaires, ils sont tautologiques. Ils ne disent en somme rien d'autre que ceci : les écrans disent tout ; tout ce qu'ils disent est vrai ; si vrai que tous doivent le croire ; le tout de la vérité et de la croyance définit les écrans comme unique connaissance que nous ayons du tout du monde et de sa vérité.

Une croyance existe donc de nouveau qu'eurent pour elles les religions (qu'ont encore les religions là où les écrans tardent à étendre leur empire), mais qui a de supérieur à celles-ci que les hommes tous les jours la vérifient et l'authentifient (l'audience constitue cet instant du sacrifice où la *présence* répond à l'adoration ; eucharistie érotique).

(Cette *présence* est ce qu'il y a de plus singulier. Le rite la réitère à chaque office. C'est même l'office de tout rite que de réitérer la *présence*, que de la rendre manifeste. En même temps que cette itération condamne le rite : trop de présences dénaturent et noient la présence. Au lieu que le rite *représente* encore, qu'il suscite une présence qui lie, il la sursature et la dilue, faisant d'une épiphanie nécessairement singulière une épiphanie massive. Au lieu que la *présence* demeure, au lieu qu'elle soit vivante comme le prétend le rite, elle survit à l'état de preuve obsolète ou révolue.)

Il n'y a sans doute pas d'époque où les hommes n'aient cherché dans la *présence* (mais à la fin laquelle ?) une vérité d'eux-mêmes-au-monde à laquelle *lier* sens et croyance. Mais il n'y en a pas où ils l'aient plus massivement liée à ce que les écrans aujourd'hui disent et montrent. Cet office, simultanifié et massifié, est religieux et, religieux, il l'est (presque) sans reste. Il y a une spectacularité de la représentation par les écrans à laquelle aucune religion n'a jamais atteint ni en nombre ni en efficace.

Une spectacularité et une spécularité. C'est la même chose que les écrans montrent le monde, qu'ils montrent le vivant, et qu'ils en cherchent la mort ; comme c'est la même chose que les religions octroient le sens et l'allient au sens qu'elles prêtent à la mort. Ils ne la cherchent pas comme on la désirerait consciemment (il serait, là encore, naïf d'imaginer quelque intentionnalité que ce soit aux écrans). Ils la cherchent parce qu'une telle fin obéirait seule à la logique de leur exhaustion transcendante du monde et du vivant. Ils rêvent et veulent si profondément tout en connaître et tout en montrer que seul un monde mort satisferait, apaiserait un tel désir. Seul, il l'épuiserait.

Tous les soirs, montrer Beyrouth, Moscou, Medellin, Berlin, Pretoria, Bucarest, Washington, Lhassa, Bruxelles, Pékin, Sarajevo... est impossible. Impossible et dénonce toute absoluité.

La logique de cette volonté d'exhaustion de la machine est donc du pire qui figerait la représentation. Le monde (et le vivant) épuise les écrans, tous les jours les approvisionnant en images renouvelées dénonçant l'exhaustion supposée possible, sinon survenue, qui seule attesterait que les écrans disent tout et que tout ce qu'ils disent est vrai.

Et c'est la farce de leur multiplication. Nul ne sait davantage ce qu'il en est de ce qui a lieu. L'essentiel étant, il semble, que cela ait lieu. Nul ne sait exactement où ni comment, le vertige saisissant les images comme indéfiniment substituables les unes aux autres (à un point tel que les commentaires ne sont plus en rien distincts des images ; eux aussi s'échangeant indifféremment). L'essentiel de cette multiplication est que cela ait lieu (quoi que ce soit, tout, et tout aussi bien, rien) *sur les écrans* ? C'est leur seul lieu de réalité. Un tel plaisir est pire que celui du sexe : s'augmentant de la variation de ses figures, et se décevant de ses triomphes.

Ce qui oblige à proposer une seconde série d'énoncés pour évoquer le malheur auquel les écrans ont à faire face, face à face qui, au lieu qu'il les apaise, précipite leurs fins.

1. Il n'y a rien que les écrans ne puissent dire mais dire tout leur est, à la fin, impossible.
2. Ce qui se soustrait à cette dicibilité est autant qui manque à la vérité supposée et prétendue survenue (est autant qui dérobe la *présence* : *deus absconditus* des écrans).
3. Une vérité inexhaustive et donc provisoire est justifiée à se soustraire à l'adoration des croyants : c'est entière qu'est la *présence*, ou elle n'est pas.

Et ce manque est au cœur de ce qui y a lieu. Soit que l'on soutienne l'idée somme toute naïvement terroriste que c'est là qu'il faut abuser la machine en affolant les écrans (en les multipliant encore pour les déréaliser plus. Pour qu'ils n'aient plus aucune adhérence à quelque signification que ce soit). Soit que l'on soutienne l'idée qu'il est déjà trop tard, que ce qui fuit les écrans n'est rien qui puisse leur nuire (qui puisse invalider leur représentation), mais très exactement ce qu'en ce moment ils figent, ce dont ils cherchent la mort. Le mouvement qui s'est emparé des écrans est un mouvement si continu, si profus que rien ne paraît pouvoir l'arrêter (il n'y a plus que l'interrupt-

tion qui soit possible : pour enchâsser d'autres mouvements, des mouvements centrifuges. La publicité, par exemple) et qu'il menace l'écran lui-même d'implosion, par surabondance, par sursaturation.

La mort est la seule réponse que les écrans aient à apporter à toutes les morts qu'inlassablement ils mettent en scène. Les morts ont encore parti lié au mouvement indéfini qui les soustrait à la représentation. Ils n'en sont pas distincts. La mort, elle, repose et épuise ce mouvement. Elle soustrait les morts à l'épuisant mouvement catastrophiste qui s'est emparé des écrans, et qui consiste à les désigner à leurs survivants comme étant ceux sur lesquels s'est porté le coup qui les a épargnés. C'est la mort qu'ont cherché les écrans à Timisoara, la mort et non plus des morts. Cherché et produit. Ce sont les écrans qui ont exhumé les corps pour exposer ce charnier imaginaire. Par une extravagante intuition, la primitive « révolution » roumaine a suscité un instant d'exacte contiguïté à l'état le plus sophistiqué de la logique machinique des écrans. A celui qui va être le leur à l'avenir. « L'image du jour », offerte par Thomson (cette marque offrait en effet une image par jour aux téléspectateurs du journal de vingt heures sur TF1), spectacularisa explicitement la logique de l'autodésignation de l'écran comme support reproduisant certes (mais c'était en un sens sa fonction la plus ancienne) mais produisant l'instant de l'histoire, fictif et figé : des morts jusqu'à la mort.

La seule façon d'en finir avec les morts consiste à les remplacer par la mort (ce trop de sacralité des morts tirait indûment les écrans vers du désir de vivant). Stade du retour de l'image à l'état lazarien. C'est la mort qu'ont produit les écrans à Timisoara, et c'était inévitablement la mort qu'ils allaient produire à Carpentras par redoublement, par itération du signe qui qualifie désormais leur fonction : sépulture violée, mort violé (le corps sorti mort et sodomisé). Le mort pas assez mort qui ne l'est qu'une fois. Pas encore mort jusqu'à la mort (et il n'y a dès lors pas lieu de s'étonner que ce corps ait été juif qui est le corps même qui n'est jamais assez mort quand il ne l'est qu'une fois).

Il n'y a pas d'autre raison à la fascination qu'exerce Le Pen sur les écrans : Le Pen a une odeur de tombe ouverte. Bien sûr, les écrans produisent Le Pen (la question n'est bien sûr plus de savoir s'ils lui sont imprudemment complaisants ; s'ils le reproduisent imprudemment). Et ils le produisent pour cette seule raison que lui seul ressemble à la fin où s'atteindrait leur désir d'épuiser la vérité qu'ils veulent du monde : une vérité de monde mort.

Les tombes s'ouvrent. Reste que les corps qui y sont jetés sont encore trop vivants, comme encore étourdis par le violent mouvement qui les y a précipités (comme portant encore la trace de l'événement qu'a été la mort). Les écrans s'épuisent à courir après cette précipitation sombre. Et c'est à tort qu'ils prétendent encore le vouloir. Ou le pouvoir. A la vérité, ils ne le veulent ni ne le peuvent plus. Ils le prétendent cependant. Avec une insistance où l'on devrait apercevoir que leur puissance est intacte, qu'elle a même considérablement crû. Ainsi le fol appareil déployé pour faire de la guerre du Golfe une théâtralité exemplaire, exemplaire parce qu'elle eût rendu évident ce fait en somme assez nouveau, et qu'avait à peine inauguré la Guerre du Viêt-nam, qu'il n'y a pas d'événement, si puissant soit-il, y compris une guerre, que n'excède par principe la capacité des écrans à le faire tout entier entrer dans sa représentation. Et, bien sûr, que les écrans aient semblé un instant craindre que cette guerre nouvelle n'entrât pas toute dans leur représentation, quelque réduit que dût être le théâtre des opérations — un désert — constituait le premier des leurres de cette *Wargame*. Leurre qui consistait à accréditer l'idée que cette guerre ne serait pas ce qu'elle ne pouvait qu'être : une guerre où les écrans feraient écran.

La guerre pouvait être mondiale, les moyens de sa représentation l'auraient aussi été. Les écrans auraient été un des moyens, et pas nécessairement le moindre, de cette guerre. Nul ne devait plus douter que la victoire finale n'irait pas seulement aux plus puissants des moyens de mort jamais coalisés, mais en outre aux plus puissants des moyens de produire-reproduire la mort : les écrans.

Or, assez incompréhensiblement, cette guerre s'est au contraire dérobée. Cette guerre, sauf ceux qui l'ont faite, nul ne l'a vue. Nul ne l'a vue, car nul ne l'a filmée. Nul ne l'a pu. Les morts qu'en grand nombre, qu'en un nombre immense, l'extrême sophistication des moyens coalisés de la machine militaire a produits, les moyens de la machine médiatique ont été empêchés de les reproduire. Au lieu que les écrans soient ce lieu où les morts s'entasseraient, comme il était prévu, où ils s'entasseraient de telle sorte qu'ils feraient des écrans un charnier, où les morts seraient si nombreux qu'avec eux la mort en deviendrait presque abstraite, abstraite au point que c'est la mort que les écrans montreraient en lieu et place des morts, les écrans ont été, tout au long de cette guerre, le lieu où rien n'eut lieu... Images mort-nées. Scène vides. De la grande et grandiloquente théâtralité morbide promise, de la théâtralité magnifiant la force du droit et magnifiant la

technicité de l'*ininterromptif* mouvement de son filmage et de sa reproduction indéfinie... : rien ! Si bien, si profondément rien que cette guerre n'eut rien de réel. C'est l'évidence : *elle n'a pas eu lieu*. Combien de morts : cent mille ? Deux cent mille ? Aucun ! Aucun, parce que pas un seul mort de cette guerre n'a été réel, ni ne le restera. C'est-à-dire : aucun n'a été rendu réel. N'a été rendu réel autant que l'ont été et que le resteront les Roumains exhumés et exhibés, imaginaires eux.

Moderne, moderne radicalement, cette guerre le fut en ce sens que les écrans, en la déréalisant à ce point, ont attesté *a contrario* la validité des énoncés initiaux : s'ils disent et montrent tout, si tout ce qu'ils disent et montrent est vrai, si vrai que tous doivent le croire, ce qu'ils ne disent ni ne montrent ne peut être vrai et ne doit donc être cru. Ne peut tout simplement être. Ce qui est très exactement ce que voulaient les états-majors : que nul ne sache ni ne puisse croire qu'une guerre eut lieu. Seulement la menace d'une guerre.

« Ce monde où nous mourons... »

Francis Marmande

« Nous ressemblons à des comédiens épuisés sur une scène que l'éclairagiste aurait quittée en oubliant d'éteindre les projecteurs. »

Arnaldo Calveyra¹

Tout a changé d'échelle. Les phénomènes de communication sont incommensurables. Ils n'ont plus de commune mesure. Dans leurs canaux et leurs destins, ils ressemblent à la mémoire de ce qui a pu lier les hommes entre eux : commerce, reproduction, diffusion, éducation, propagande, mais leur amplification, en nombre comme en puissance, les rend inassimilables. Autant comparer un satellite aux roseaux dans lesquels soufflent les aborigènes comme pour donner une couleur au vent. Le juridisme grillagé se substitue à la réponse. Le fanatisme à la conviction. L'expert au législateur. Le consensus adolescent à la dialectique. Le bruit à la pensée. Le plateau au forum. Le studio (de télé) à la chambre (des députés). Une panique d'enfants aux relations des hommes. Et pour finir, le spectacle au spectacle.

Donc, les parents d'une fillette de quatre ans et demi ont porté plainte contre les parents d'un garçonnet de quatre ans et demi qui avait glissé sa main dans la culotte de la fillette. La scène, comme par une malice du signifiant, se passe à Villefranche, France.

1. *L'origine de la lumière*, Actes Sud, p. 14.

Face à cet état des dimensions, qui n'est ni plus scandaleux que la souffrance intime des corps, ni plus grave que la violence historique dans son absolu (les camps), ou relative (la scène aujourd'hui de la planète), mais dramatiquement autre et comme désincarné — cet état de choses ne se laisse pas saisir, il glisse —, nous ne semblons avoir le choix qu'entre la résignation qui acquiesce et le refus drapé.

Personne à fréquenter les circuits de la médiatisation, plateaux, studios, librairies même, sans en geindre, ou du moins en tirer une précieuse petite mythologie personnelle susceptible d'indigner au retour. C'est un style. Personne à ne pas s'en déclarer malheureux, bafoué, évincé, coupé, défiguré, trahi, censuré, et il arrive souvent qu'on prenne froid dans les studios. Ou alors, ils sont trop chauds. Personne à les éviter pourtant sans rancœur, sans regret, sans hauteur.

Et pourtant si : d'autres conduites se dessinent, qui donnent à l'accablement de ce monde invivable son sens : des conduites de réseaux, partout, de regroupement, de reconstitution communautaire, de mouvements brouillons, le besoin de se serrer, de penser ensemble, à plusieurs, cette certitude d'être plus que jamais sans ressource, insuffisant, sans pensée quand on est seul. On ne se rend pas si facilement à ce monde invivable quand on n'a pas vraiment envie de mourir.

Or, le collègue, le parti, la communauté, le mouvement, c'est justement ce qu'on ne recommence pas. Pas seulement parce que l'histoire se répète en farce, mais parce qu'on ne saurait recommencer. Alors quoi ? Justement, on cherche. On cherche en fermant les yeux, le bras en écharpe devant un regard blessé, non pas comme ceux qui ne verraient plus et que l'ombre étoufferait, mais plutôt comme ceux qui tâtonnent sous une chute excessive de lumière. Arnaldo Calveyra a une expression très belle pour cela : « Nous ressemblons à des comédiens épuisés sur une scène que l'éclairagiste aurait quittée en oubliant d'éteindre les projecteurs ».

On ne recommence pas sous peine d'entrer dans le territoire même de la mort, par clonage, par répétition ou revivalisme, sous peine de s'installer dans l'espace de l'indifférence, mais aussi, on n'a pas de vraie raison de recommencer ce qui s'est mal passé une fois ou mille. C'est donc bien parce que c'est impossible — l'impossible même — qu'il faut reprendre. Le fanatisme ne se pose pas tant de questions, les religions non plus, et la médiatisation écrase aujourd'hui tout sur son passage avec la certitude d'être inévitable. Ce n'est

pas pour rien qu'on s'est mis à parler de *funerarium* en latin pour les rites modernes qui se substituent tant bien que mal à la veillée, et de morgue pour le style des grands communicateurs.

Les revues de pensée sont encore — pour combien de temps ? — ce qui trahit ce souci, cette envie d'être ensemble, de chercher dans la nuit suréclairée, les paupières arrachées parfois. Mais ce qui s'efface et disparaît, c'est la mesure de la mort. « Seule la mort — dit Bataille dans un de ses derniers articles que presque personne n'a encore relus² — seule la mort se dérobe à l'effort d'un esprit qui s'est proposé de tout embrasser ». Parcourant à sa façon, péremptoire et aiguë, *Le dernier homme* de Maurice Blanchot, Bataille en vient à cette évidence. Il n'est rien en ce monde qui se dérobe à notre pensée (« me semble-t-il »), rien sinon la mort, « mais la mort, dira-t-on, est hors du monde, la mort est hors de limites ». Et si la mort commençait justement, faute de limites, de tracé et de mesure, à se dérober d'une autre manière, ailleurs ? Imposant la fascination qu'ils fixaient, les rites ont voulu la faire entrer dans le domaine de l'esprit humain. Désacralisée, elle reste encore ce qui se dérobe. A blanc, à froid. Parcourant ce non-lieu où tout est suspendu, où tout est vrai, « mais nous n'y accédons que par la fenêtre de la mort », Bataille, avant de disparaître, intitule son texte en renversant une expression du magazine *Life* (*The world we live in*) : « Ce monde où nous mourons », d'un imperceptible présent qui en redouble la netteté glaciale. Oui, nous y mourons.

A supposer que l'on veuille prendre un exemple frappant de ce qui glisse du sacré à la technique et qui du spectacle revient au pouvoir, de ce qui devient difficile à penser parce que la part qu'y prend la mort est trop sûre et trop instable à la fois, on pourrait évoquer le petit roman scientifique auquel a donné lieu, naguère, la momie de Ramsès II. Madame Desroches Noblecourt en envisagea l'exhibition en 1974, presque un siècle après sa mise à jour par Maspéro, comme clou de l'exposition consacrée à l'Égypte³. Devant les affections multiples dont souffrait la momie (pullulement d'insectes et quelque soixante espèces de champignons), il lui fallut se ranger à l'espoir plus modeste et plus grand de simplement la soigner. L'homme aux cent-

2. G. Bataille, *Ceuvres complètes*, tome XII, articles 1950-1961, p. 457.

3. *La momie de Ramsès II*, « Contribution scientifique à l'égyptologie », Muséum d'histoire naturelle, Musée de l'homme, sous la direction du doyen Lionel Babout et du Professeur Roubet, 427 p., Paris, Editions Recherche sur les civilisations (ERC), 1985.

dix enfants, qui régna pendant soixante-sept ans (de 1290 à 1224), le « taureau victorieux aimé de la vérité », ainsi que le nomment les hiéroglyphes de l'Obélisque de Louqsor, place de la Concorde à Paris, fit donc le voyage dans un climat de cabale : il était le premier à quitter le sol égyptien. Ce ne fut pas une mince affaire que de régler de chef d'Etat à chef d'Etat (le Président Sadate et Giscard d'Estaing) les modalités et le protocole de cet exceptionnel convoi. On fournit un Transall militaire qui décolla le 26 septembre 1976. Au Bourget, les honneurs militaires furent rendus à l'illustre visiteur qu'avait escorté un certain général Ramsès. Passée en revue par le ministre compétent, la Garde Républicaine présenta les armes à la momie devant qui une allocution devait se dire. On l'achemina vers le Musée de l'Homme en grande pompe, faisant un détour par la place de la Concorde pour qu'elle pût virer autour de l'Obélisque qui célèbre sa gloire. Deux pièces avaient été aménagées pour elle. Une salle de soins, où le silence le plus profond fut toujours respecté. L'autre, attenante, pour les périodes intermédiaires, on la nomma « la chambre de repos ». Tous les traitements — produits, colophane, rayons gamma — furent essayés d'abord sur une autre momie « sans grand intérêt archéologique » — que l'on baptisa « le soldat inconnu ». On remplaça Ramsès après un travail de fée, de chirurgien et de savant, sur un matelas de copeaux d'un vieux cèdre du Limousin, et son retour au Caire avec les honneurs s'effectua le 15 mai 1977. Ce croisement de technoscience, de religion, de silence, de respect et de signes dans une hiérarchie stricte (entre momies, par exemple) qui est l'ombre portée du rapport à la mort, est précisément, même si on ne le considère que sur son fond diplomatique, ce qui se laisse le moins bien penser. L'indicateur viendrait plutôt de ce glissement qui fit qu'en lieu et place d'un spectacle (l'exposition, la monstration), on dut se cantonner à une opération dont les gestes n'étaient pas tous dictés, il s'en faut, par la pratique, mais bien plutôt habités d'efficacité et de secret. Ce qu'on pourrait qualifier d'émotion moderne.

A l'instant où la réédition de *La société du spectacle* et des *Commentaires*⁴ réimpose leur vision subtilement diffractée par la couverture blanche de la maison Gallimard, la remarque n'est pas accidentelle. Le secret domine ce monde. L'idée de réédition, le délai, la distance des deux textes, de leurs diverses traductions et de leur reprise, le peu

4. Guy Debord, Gallimard, 1992.

de cas que l'on a fait, tout en les trouvant essentiels, des propos de Debord, tout indique ceci. On se gorge partout de la précipitation de la nouvelle, de la vitesse inédite d'information (l'image, la guerre, le jeu). La télévision n'est si arrogante dans sa puissance politique que parce qu'elle assène ce prétendu avantage de transmission. Cette illusion fléchée. Or, si elle est incontestable, cette vitesse bien évaluée par Virilio ne se perçoit que dans son revers, l'incroyable lenteur de pénétration d'idées premières, de faits connus, d'analyses établies (ce qui se dit aujourd'hui partout de la gestion Reagan, ce qui commence à se dire de l'effondrement de l'Est, ce qui va se dire de la Guerre du Golfe, ce qui a fini par se dire de la contamination du sang). En un sens, la vitesse fait écran. « On a vu, en 1989, dit Debord, la bureaucratie russe se convertir soudain comme un seul homme à la présente idéologie de la démocratie : c'est-à-dire la liberté dictatoriale du Marché, tempérée par la reconnaissance des Droits de l'homme spectateur ». L'événement n'a pas donné lieu au moindre début d'analyse. On s'est contenté de le visionner à mort.

Partout, on se rend à une sorte de tyrannie énergumène sans direction repérable. Des zones de pouvoir occulte, hologrammatisées dans l'insaisissable Mafia, l'invisible circulation d'un argent fantôme, le transport dissimulé qu'exige le nucléaire ont en commun les délais peu commensurables qu'elles infligent, les différences de temps où se noient l'analyse et l'esprit de regroupement. Urbanisation, information, famille, médecine, science, sous la catastrophe de l'art, plus rien qui n'y soit pris avec la volupté des consentements. Pour boucler la boucle, le spectaculaire « s'est intégré dans la réalité même à mesure qu'il en parlait⁵ ». Cette avancée du deuxième texte de Debord, à vingt ans de distance (1967-1988), la notion de *spectaculaire intégré*, on peut sans excès la transférer assez dramatiquement dans celle de *révisionnisme intégré*. Le fond du consensus et de son envers complice, comme il va falloir recommencer à dire, le fanatisme, c'est ça : l'inscription préalable du trafic de l'histoire, de l'histoire trafiquée, pré-signifiée. Là on peut commencer de le vérifier, « dans le monde réellement renversé, le vrai est un moment du faux » (Debord).

Qu'il n'y ait, à ce dernier état de la morale, ni projet ni perspective, ce dont le philosophe ne manque pas, tout rivé au travail aveugle qui est le sien, de s'émouvoir, n'a rien pour épouvanter. Si nous ne pouvons pas nous tenir à hauteur de cette peur qui est celle du jeu et

5. *Commentaires sur la société du spectacle*, p. 20.

de l'accélération de la pensée — celle de l'écriture —, sans emphase ni solution, il ne reste plus qu'à se soumettre, capituler, renoncer. A l'instant où nous sommes renvoyés à la plus silencieuse des solitudes nombreuses, à l'instant de mourir, au dernier instant, nous pouvons enfin penser ce qui nous lie. Ce monde invivable est bien celui où nous mourons, il n'y a rien de morbide ou de louche à l'admettre. A tout instant.

Etre lavé du souci d'être juste, délivré de la soumission responsable, net vis-à-vis des obligations oiseuses et sans doute à l'égard de la culpabilité (nous commençons d'en finir avec elle), s'affranchir des nappes consensuelles et des dictatures douces où une partie du monde sombre aimablement dans l'espoir étrange d'échapper au fanatisme et aux fléaux ; être ce rêveur aux mains nues que rien n'appelle et qui ne répond qu'aux ressources de son rêve, à un goût téméraire de la conviction, à l'intransigeante fidélité pour ce qu'il y a d'impossible en soi, à la passion du monde et du politique tendue vers ce que peut en dire l'autre (s'il y a une chose dont je suis sûr, c'est que je ne me suffis pas), cela peut faire peur. On se trouve dans l'état d'apesanteur qui effraie. On a toujours du mal à sauter dans l'inconnu. La peur signe l'acte d'allègement qui laisse à disposition. Elle est en un sens effaçable et judicieuse. On peut toujours la changer en chance.

Mourir de croire

Jacques Nassif

La scène se passe dans une église. Y est érigé le cercueil d'un enfant. Une foule en deuil, des visages consternés. Et voici qu'un chœur égrène les strophes d'un hymne qui est, contre toute attente, un chant de haine. Les membres d'une famille communient, et c'est pour jurer vengeance sur l'hostie, et s'obliger à nommer celui sur lequel il y a lieu de la tirer.

Cette scène n'est pas de rêve, mais de théâtre. Je l'ai lue au tout début d'une pièce de Kleist, la première qu'il ait écrite à l'âge de vingt-quatre ans et que l'on vient d'exhumer et de traduire¹. Et puis je l'ai vue jouée à Besançon, dans une mise en scène d'Eloi Recoing qui était, avec Ruth Orthmann, le traducteur.

Il s'est bien agi pour moi d'une rencontre, et tout simplement parce que ce texte et cette représentation étaient évocateurs de scènes bien réelles. Le souvenir d'un frère, tué en 1975 au Liban, au tout début de la guerre civile, me poursuit encore bien souvent.

Civil il était, au sens le plus riche et le plus pauvre du terme : n'étant responsable que de son nom, Paul, mais aussi de son appartenance à une religion, inscrite là-bas sur la carte d'identité, et dont la seule lecture a suffi à pousser la gâchette d'une arme abolissant toute parole.

1. *La famille Schroffenstein*, Editions Actes Sud-Papiers, 1990.

Qu'elle soit violente ou accidentelle, une mort, en effet, quand elle est brutale et imprévue, déclenche toujours l'interrogation, sans fin et sans réponse, sur le pouvoir, dérisoire ou salvateur, de la parole. Et s'il avait pu dire quelque chose en face de ses agresseurs ? Les mots lui ont-ils manqué ou ne lui en ont-ils pas laissé le temps ?

Mais la pièce de Kleist va encore plus loin. Elle commence bien au moment où une voix a été effacée et où des mots s'engouffrent dans le trou qu'elle laisse, mais pour souligner que ce qui se passe alors inévitablement, c'est que ces mots viennent combler, avec de la croyance, l'absence définitive de savoir.

La science, la plupart du temps, s'en charge, pour évacuer ce reflux de la croyance, faisant comme si la mort était seulement un fait de la nature, une sorte de défaite des forces qui, dans la vie, sont censées s'y opposer. Un médecin donc et, contresignant son écrit, le coroner déclarent de quelle mort un sujet a été frappé. S'il y a un doute, on ouvre le cadavre, et on le fait parler. La justice, le cas échéant, prendra le relais, s'il y a eu présomption d'homicide, et elle décidera s'il a été ou non volontaire.

Mais si aucune de ces réponses autorisées n'est envisageable et pour peu que la mort soit celle d'un enfant, porteur de l'avenir d'un nom et héritier des biens d'une famille, l'absence de savoir deviendra intolérable, et la croyance reprendra ses droits, devenant le point de départ obligé pour faire parler celui qui s'est tu, pour lui faire avouer de quoi il est mort.

Or, ce qui se passe alors, si l'on n'y prend pas garde, c'est qu'une telle croyance pourra éluder souverainement le refoulement, se branchant sur un moi enfin libéré de tout contrepoids. De ce fait, quel qu'un comme Freud a fait une thèse dont il a eu l'intuition très clairement énoncée, dès le manuscrit N des *Lettres à Fliess* : « Croyance (et doute) est un phénomène qui appartient entièrement au système du moi (le Cs.) et qui n'a pas de contrepartie dans l'Id »².

Ces affirmations restent sans doute encore bien abstraites. Pour les faire entendre, je prends le parti de reprendre tout simplement l'enchaînement des énoncés de la pièce de Kleist, qui en diront davantage que tous les commentaires sur cette absence de « contre-partie ». Je remarque seulement que Freud s'exprime dans les mêmes termes à

2. SE., I, pp. 255-256.

propos du temps, une affirmation qui est mieux connue ou comprise que celle à propos de la croyance.

Le « moi » qui, en l'occurrence, prend la parole en premier est celui d'un certain Rupert ; il s'agit du père de l'enfant mort qui énonce une croyance et ses conséquences, en éludant avec sauvagerie tout refoulement. Il est, en effet, persuadé — et avec lui sa femme, sa famille et tout son peuple... — que son enfant a été assassiné et qu'il y a lieu de se venger du meurtrier.

Un certain Aldoborn est alors constitué en messager, pour aller déclarer la guerre à celui auquel le crime profite, et qui est tout désigné comme objet de la vindicte. Il est même chargé de ne pas dire les choses avec des mots secs ou d'une manière terne : « Dis que j'ai soif de son sang et du sang de son enfant »³ (p. 10).

Le personnage qui assiste médusé à cette scène où le refoulement de la haine est soudain entièrement levé s'appelle Jéronymus. Il sera, sur scène, le représentant du spectateur : celui qui cherche à comprendre. A la sortie de l'église, il rencontre son ami, Ottokar, l'autre fils encore en vie de Rupert, et lui fait part de son étonnement.

Il s'attire la réplique suivante : « Parlons clair, Jérôme ! Dieu nous a donné ce bonheur rare de reconnaître la cohorte de nos ennemis, facilement, sans ambiguïté, comme un chiffre rond. Warwand, tout tient dans ce mot comme du poison dans une boîte [...] » (p. 11). Les métaphores sont belles, mais elles ne sont pas une preuve. Jéronymus ne se laisse pas convaincre et oppose à ce qui ne reste à ses yeux que des allégations « le sentiment de la justice », ce qui a le don d'exaspérer Ottokar qui, d'une manière toute rhétorique, s'exclame : « Si je le croyais innocent, peux-tu imaginer que je ne combattrais pas à ses côtés, même contre mon propre père ? » (*ibid.*).

On le voit, c'est bien une croyance qui a transformé une présomption en conviction, avec ses conséquences les plus ordinaires : l'abolition des ambiguïtés et la rupture du dialogue : « A quoi bon parler, tu ne peux pas comprendre. Pour en finir, nous deux, je pense, nous n'avons plus rien à nous dire » (p. 12).

Un homme de la trempe de Jéronymus ne peut cependant se satisfaire de cette bouffée de fanatisme fraîchement éclos et que seule la douleur du deuil trop récent peut expliquer. Il lui faut de l'effectif et du factuel. Il retourne dans l'église et va interroger le bedeau, qui

3. Je citerai dorénavant, en renvoyant à l'édition dont j'ai donné la référence, mais sans respecter la prosodie qu'elle restitue, avec raison, le vers de Kleist et sa ponctuation avec des tirets constituant un très beau support pour la voix d'un acteur.

lui explique qu'il y a deux maisons parentes, les Schroffenstein régnant à Rossitz où l'on se trouve, et ceux exerçant le pouvoir à Warwand. Or il existe un contrat d'héritage stipulant que, si l'une des branches s'éteignait totalement, la totalité de son avoir reviendrait à l'autre.

On ne voit pas jusque-là ce qu'un tel contrat, qui n'a rien d'exceptionnel, aurait à voir avec la querelle qui se dessine. Il se trouve cependant que c'est la grille d'interprétation que propose le cadre du droit, qui est d'emblée érigée en rempart contre les faits, ou qui parvient à prédéterminer leur appréhension comme faits.

Jéronymus a beau se montrer sceptique, énoncer que « cela n'a rien à voir avec le fait » (p. 13), chercher à savoir la source de toutes les allégations, essayer d'obtenir qu'il lui soit raconté « comment cela s'est passé » (*ibid.*), il ne parvient, pour finir, en guise de fait, qu'à une parole d'aveu, et qui plus est d'aveu obtenu sous la torture et se réduisant à l'énoncé d'un nom : celui de Sylvester, le maître de Warwand.

Bien entendu, cette parole est la dernière que prononce le torturé avant de mourir, ce qui la leste de toutes les ambiguïtés possibles, puisque ce nom pourrait être aussi bien prononcé pour innocenter que pour incriminer le Sylvester en question. La mort du prévenu, après celle de sa présumée victime, s'est donc refermée sur la limpidité des faits.

A lire Kleist, on peut tout à fait se demander s'il en existe qui soient « objectifs », comme on s'exprime, quand on n'a pas pris la mesure de la puissance du langage et de sa nécessaire interposition entre la perception et son énonciation, ambiguïté qui se redouble du fait qu'une énonciation est celle d'un sujet qui peut toujours faire parler sa croyance plutôt que son savoir.

Que les faits n'existent que s'ils sont des « faits de sujet », comme s'exprimait Lacan, c'est là ce dont Kleist va chercher à nous convaincre sur un autre versant de la réalité : non plus celui du deuil, mais celui de l'amour.

Le fait sur lequel démarre à nouveau une querelle est celui de la réalité d'un voile que détient un certain Johann, dont nous allons apprendre qu'il est l'enfant naturel de Rupert, et donc le demi-frère d'Ottokar.

Ce voile, il le tient d'une jeune fille qui l'a soigné et pansé lors d'une grave chute de cheval. Il l'a vue nue auprès de la rivière où elle se baignait et sur le bord de laquelle son cheval l'a jeté ; et il en est

pour le coup aussi bien tombé amoureux sur le champ. Mais Ottokar la connaît aussi et lui a déjà parlé, sans savoir néanmoins encore qu'il s'agit de sa cousine, la fille de Sylvester, contre lequel son père a déclaré si sauvagement la guerre. Johann le lui révèle donc.

Sur ces entrefaites, Jéronymus revient auprès d'Ottokar pour lui dire qu'il a changé d'avis et qu'il s'est tout de même laissé retourner dans sa croyance. Ottokar fait mine de se méfier et de ne pas le croire. Jéronymus lui donne alors en pâture tout ce qu'il désire : « Je pensais prendre la jeune fille pour femme. Mais si jamais je devais faire des alliances avec des assassins, que la main du bourreau brise mon blason » (p. 19).

Et Ottokar tombe soudainement dans ses bras et verse des larmes qui sont pour le spectateur des larmes de bonheur, puisque lui au moins peut percevoir que c'est son amour qui s'exprime ainsi et nullement sa reconnaissance, étant devenu patent que son rival le plus dangereux lui laisse la voie libre.

Et voilà donc que l'amour, comme c'est prévisible, va pousser chez les enfants, comme une fleur trop fragile, sur le terreau fertile de la haine entre leurs parents. Aurions-nous affaire à un remake de *Roméo et Juliette* ? Sans doute, mais avec une variation non négligeable, celle précisément qu'introduit le fil que je suis : celui des méfaits, moins de la haine que de la croyance, lorsqu'elle dénature la parole elle-même.

Le seul à en avoir vraiment conscience, c'est Johann, le bâtard, celui donc qui n'aura pas voix au chapitre, que ce soit pour l'amour ou pour la haine : « Il me semble, dit-il, que je suis dans un temple païen, moi, un chrétien, entouré de sauvages qui m'entraînent avec des gestes atroces vers leur idole grimaçante, ensanglantée, et mes cheveux se dressent sur la tête » (p. 18).

Il ne semble pourtant pas que le christianisme, à supposer qu'il s'agisse de la croyance la plus juste, suffise encore à panser les plaies du deuil. Car, à Warwand aussi, un enfant est mort un peu auparavant. Et voici comment Agnès, la seule héritière du nom encore en vie, parle de cet événement à Sylvius, son grand-père aveugle : « Agnès — Tout comme je ris sans le savoir si quelqu'un se montre ridicule, je dois pleurer si quelqu'un meurt. Sylvius — Pourquoi donc, selon le révérend, ne dois-tu pas pleurer ? Agnès — Il dit qu'il est bien là où il est. Sylvius — Le crois-tu ? Agnès — Il est certain que le révérend doit s'y connaître. Mais je crois qu'il ne dit pas toute sa pensée. Car Philippe se sentait bien ici [...] Certes, le révérend dit qu'il

n'est pas dans la tombe — Ou pour le dire exactement, qu'il est dans la tombe certes, mais — Ah, je ne peux pas te le répéter. Qu'importe, je le vois où il est, à la bosse que fait la terre. Car d'où viendrait cette bosse ? » (p. 21).

Le moins que l'on puisse dire, si ce Philippe est si difficilement situable pour sa sœur, c'est qu'il y a chez ces Schroffenstein-là un deuil qui manque à être fait. Sylvius engage cependant sa petite-fille à avoir confiance en la parole du religieux. Elle s'en étonne, mais se demande comment faire autrement : « Car, se dit-elle, d'où viendrait la confiance ? Sylvius — Comment veux-tu t'y prendre, Agnès ? Agnès — Que veux-tu dire ? Sylvius — Je veux dire, comment y croire ? Agnès — Il me faut d'abord apprendre, père. Sylvius — Comment ? Tu n'as pas fait ta confirmation ? » (*ibid.*).

La réponse que lui fait l'aïeul est donc simple : pour savoir quelle est la bonne croyance, il faut se soumettre à un rituel qui en décide, sous la forme d'ailleurs du sacrement, un sacrement qui, soit dit en passant, autorise cette jeune-fille à se marier, autre sacrement. Mais y en a-t-il pour toute la vie ? Et surtout, y en a-t-il un contre la méfiance ?

Car, on le devine, si le deuil ne parvient pas à s'accomplir, c'est parce que la méfiance s'est installée dans cette famille à propos des agissements de celle à laquelle elle est, en principe, alliée et qui pourtant la menace. « Qui te dit, lui fait remarquer Sylvius, que les gens de Rossitz sont nos ennemis ? Agnès — Ce que j'en sais. Tous le disent. Sylvius — Ne le répète pas après eux. Ce sont nos amis, des parents proches. Agnès — Ce que tu peux dire ! Ils ont empoisonné mon frère, ton petit-fils, et ils ne seraient pas l'ennemi ? Sylvius — Empoisonné ! Notre Philippe ! Gertrude (la mère) — Mais enfin, Agnès, la jeunesse porte le secret dans son cœur, comme un oiseau dans la main. Je t'ai confié, en secret, qu'il se pourrait, qu'il est possible, qu'il semble bien. Sylvius — Tu les accuses d'être éventuellement coupables ? Gertrude — Et alors, personne ne peut me l'interdire » (p. 23).

Mais c'est précisément ce qu'interdit à cette mère inconsolable son propre mari, Sylvester, qui semble avoir à propos de cette question des vues singulièrement arrêtées. Je dirais même que ce personnage incarne une éthique qui pourrait être celle de l'homme de pouvoir, s'il a en vue d'échapper à la folie qui l'entoure presque nécessairement : « La méfiance est une maladie noire de l'âme, et pour l'œil malade, tout, même l'innocent et pur, revêt le costume de l'enfer. Il

noue subtilement l'insignifiant, le commun, l'absolument quotidien, comme on le ferait de fils dispersés, pour constituer une image qui nous jette dans l'effroi par ses formes horribles » (pp. 24-25).

On le voit, Kleist énonce tout aussi clairement que Freud, et en termes propres, ce que celui-ci isolera comme « l'élaboration secondaire », à propos du rêve. Il le fait certes dans le contexte de l'œil qui se méfie, mais la scène du pouvoir est tout aussi révélatrice du désir pour un souverain que celle du rêve pour un sujet.

Il est cependant trop tard pour se contenter d'adopter une attitude d'observateur avisé ou de sage prudent. Le messenger Aldobern est déjà en route. Le voilà qui arrive pour délivrer sa terrible parole : la méfiance et son antidote ne sont plus de mise, maintenant que l'agression est là, au moins en paroles.

Sylvester dispose encore de l'incrédulité et du doute ; il va ainsi chercher à court-circuiter le messenger, en se rendant à la source de son message : « Tout de même, je dois l'entendre de sa bouche avant de le croire » (pp. 28-29). Mais voilà que Jéronymus survient, qui rajoute l'insulte à la nouvelle : « Mais tu ne vauds même pas le souffle que me coûte cette parole : crapule ! Je veux t'éviter, c'est là le mieux. Car ici près de toi, ça pue, comme puent les assassins » (p. 30). Et cette fois, Sylvester n'y tient plus ; il s'évanouit, et c'est pendant cette absence que la populace lapide le messenger au sortir du palais de son prince. La guerre, cette fois est devenue inévitable.

Je ne continuerai pas, en cette fin du premier acte où ma lecture m'a mené, à dérouler le fil de l'histoire. J'en ai assez dit pour que le lecteur qui m'a suivi ait envie de s'y reporter. Et je l'y engage, car le texte de Kleist le mérite et ne le décevra pas.

Ma thèse est en tout cas déjà amplement étayée, moins sur des faits donc que sur les paroles qu'inspire une situation à des protagonistes. Je dois peut-être cependant rappeler à présent quelques faits : ce texte a été écrit par Kleist en France, c'est-à-dire au contact de ce qu'il a perçu de l'événement révolutionnaire et de la guerre civile qui l'a suivi.

C'est donc un étranger, et lui seul, qui peut avoir, comme ici, la conscience aiguë de ce que font les mots à des sujets pris dans de pareilles tourmentes, surtout lorsqu'ils servent de point de bascule entre croyance et savoir. Que par la suite Kleist reporte en Souabe la scène d'événements qui se sont vraisemblablement passés en France n'incitera sans doute guère à l'optimisme.

Sans compter le temps qu'il aura encore fallu pour que son texte soit lu et joué, en France précisément, et le temps qu'il faudra encore pour que la leçon qu'il dévoile soit entendue par un lecteur qui la recueille et la transmette...

Mais on ne s'étonnera pas qu'il faille un tel détour, avec le passage par une transposition dans la fable, pour aborder ce type d'événement et dénouer les liens qu'il tisse entre une « médiatisation », c'est-à-dire le passage dans un réseau d'information, toujours assuré, quand il s'agit de la nouvelle d'une mort qui pourrait être un crime, et le « fanatisme », c'est-à-dire la croyance que c'est l'autre qui est responsable de ce crime, parce qu'il est autre.

Je ne voudrais cependant pas quitter le texte de Kleist complètement, en raison de la surprise qu'il réserve sur un point précis, avec aussi l'opportunité qu'il procure d'en dire davantage sur la croyance et son retournement.

Une chose est sûre, en effet, une croyance peut être retournée ; et je dirai que Kleist s'attache en fait principalement à la description de ce type d'événement. Il s'intéresse même bien moins à l'éclosion de l'amour chez Agnès et Ottokar qu'au fait que ce soit sur le chemin de sa rencontre que la croyance inspirée par la haine et la méfiance se trouve retournée.

On a déjà vu que ce retournement s'opérait dans la tête de Jéronymus qui, de prétendant qu'il était au mariage avec la fille de Sylvester, revenait chez lui pour l'insulter. Ce sera justement ce qui causera sa perte.

Mais c'est vers la réalisation d'un tel retournement que tend toute la dynamique de la pièce, même s'il a lieu trop tard et que les pères ouvrent les yeux pour s'apercevoir que leur croyance était erronée et qu'elle a coûté la vie de leurs enfants.

Chez ces derniers, l'événement a donc lieu avant qu'ils n'en arrivent à une telle extrémité, et l'on se prend à penser que la possibilité même d'un tel retournement⁴ est bien destinée à leur désigner l'inconsistance de toute croyance, ce qui les ferait basculer d'une attitude de foi, sous ses deux versants de confiance et méfiance, à un désir de savoir.

Or, qu'est-ce qu'ils découvrent alors ? Non point des faits susceptibles de réfuter enfin la croyance de leurs pères, mais d'autres faits

4. Dont le fait est plusieurs fois signalé dans le texte, au moins dans la discussion serrée qu'ont Rupert et Eustache d'une part, et de l'autre Sylvester et Gertrude, les deux couples régnants étant savamment éclairés en miroir.

que ceux auxquels ces pères restent accrochés pour alimenter leur croyance, autres faits qui sont eux-mêmes pris dans le réseau d'une autre croyance.

Je passe sur ceux qui ont trait au retournement de la croyance d'Agnès : ils sont traditionnels au théâtre. Il se trouve, en revanche, que le dessillement d'Ottokar a beaucoup à nous apprendre. Lorsque le moment est venu pour lui de ne plus croire aveuglément la version de son camp, il se souvient enfin qu'aux deux mains du cadavre de son frère manquait le petit doigt, et il remarque alors : « Je pense que, pour des assassins, toute autre partie du corps aurait mieux convenu que le petit doigt précisément » (p. 60). Et lui vient enfin l'intuition de la seule chose qui reste à faire : « S'il est possible encore de découvrir quelque chose, c'est sur le lieu de l'action » (*ibid.*).

Il se rend donc dans la montagne, à l'emplacement même où le cadavre de son frère a été retrouvé, et il assiste à la scène inouïe d'une incantation qu'une jeune vierge est en train de réaliser, et qui consiste précisément à cuire dans un chaudron, avec toutes sortes d'ingrédients, le petit doigt gauche d'un enfant mort. Elle s'y emploie, en l'absence de sa mère qui attend dans la pièce à côté et qui l'a persuadée, semble-t-il, que ce rituel leur permettra, à l'une comme à l'autre, de réaliser tous leurs vœux, les plus légitimes comme les plus fous.

On pourrait de prime abord penser que l'observation d'une telle croyance, si archaïque soit-elle, permet surtout d'obtenir de ces femmes l'assurance que l'enfant est bien mort de mort naturelle et que les hommes trouvés à ses côtés en train de sectionner l'autre petit doigt, et que l'on a torturés à mort, étaient mus par la même intention et sont donc innocents du crime qu'on leur a imputé. Le frère d'Ottokar s'est bien noyé dans la rivière, et c'est sur la base d'une croyance erronée que son père impute un crime à Sylvester, un Schroffenstein tout comme lui.

Il n'y a, au contraire, aucune commune mesure entre la croyance de ces fanatiques et la croyance d'Ursula, qui est la veuve d'un fossoyeur et qui entraîne Barnabé, sa fille, dans des agissements qui ont aux yeux de ces pseudo-civilisés toutes les allures de la sauvagerie. Le petit doigt d'un enfant mort est, on l'a vu, aux yeux d'Ottokar, une partie du corps qui n'offre aucune particulière convenance.

Est-il déraisonnable de penser que c'est précisément à cause de cette insignifiance que le rituel a élu cette partie qui, soit dit en passant, quand il s'agit du petit doigt d'une maman, est ce qui est censé pouvoir dire la vérité ? La sauvagerie se montre donc au moins assez

civilisée pour ritualiser la fétichisation de la mort ; et nous aurions donc affaire, avec cette croyance au pouvoir du petit doigt de l'enfant mort, à une sorte d'anamorphose qui révèle ce qu'il en est de la structure de l'autre croyance : celle de l'explication de la mort par le contrat d'héritage. Il y aurait, en quelque sorte, l'inscription en miniature d'une sorte de cartouche dans un coin du tableau, qui livrerait la clé de ce qu'il représente dans son ensemble.

Je voudrais, pour corroborer cette hypothèse, porter le projecteur en ce coin-là. Voyons en quels termes propres est énoncée la croyance. Voici la scène : « Nous cherchions des herbes dans la montagne, près de la rivière qui traverse le bois, quand l'eau nous a poussé vers la rive un enfant noyé. Là-dessus, nous l'avons tiré hors de l'eau, nous nous sommes donné beaucoup de peine pour le pauvre vermisseau ; rien n'y a fait, il est resté mort. Là-dessus, ma mère qui en sait long, a coupé un petit doigt à l'enfant ; car celui-là fait plus de bien après la mort que toute la main d'un qui aurait grandi ne peut le faire dans une vie » (p. 89).

On ne saurait être plus précis. La jeune fille énonce effectivement, sans s'en douter, la structure métonymique du désir : une partie bien choisie peut plus que le tout. Elle gomme par ailleurs la modalité, faisant comme si une croyance était un jugement. Elle avoue enfin l'aliénation de sa pensée propre dans celle de sa mère « qui en sait long ».

S'il est donc évident que nous assistons ici à la fabrication d'un fétiche, je voudrais cependant faire remarquer que c'est, non pas à partir du corps de la femme et de l'horreur qu'inspire sa castration, mais sur le corps de l'enfant et à partir de l'horreur de sa mort, à cette différence près que, cette fois, c'est un adulte qui en transmet la croyance et de la façon la plus plausible, de telle sorte que la jeune fille n'y voie que du feu.

On sait, au contraire, à quel point le fétiche que se fabrique un enfant, lorsqu'il a besoin de réactiver son désir, s'adresse effectivement à sa mère et devient par la suite le médiateur lui permettant un jour d'aborder une femme ; mais cela, à la condition que sa place et son statut restent secrets et intransmissibles. S'il en était autrement, une médiatisation de l'érotique lui-même deviendrait possible, et l'industrie des sex-shops ne serait plus marginale, venant — pourquoi pas ? — occuper la place, dans notre monde industrialisé, de ce qu'étaient les rites d'initiation, quand existaient encore des sauvages.

On ne saurait, en revanche, douter de l'existence de sauvages encore aujourd'hui pour ce qui est de la fétichisation de la mort ; ils

peuvent opérer au cœur même de l'Europe et à la fine fleur de sa civilisation. Et l'on sait bien que le fanatisme n'arrête pas, la nuit, de profaner des tombes à Carpentras, Strasbourg et Lyon, ou qu'il inspire encore l'idée de déterrer des cadavres en Roumanie, Croatie ou Bosnie...

On peut seulement se demander, dans ces cas-là, pourquoi il est nécessaire de joindre le geste à la parole. De pareils agissements ne rendent-ils pas, au contraire, patent que les mots de la croyance y suffisent amplement, la mort, quand elle ne s'inscrit pas dans les dispositifs du deuil, ayant toutes facilités pour fétichiser leur dérisoire inconsistance et en faire les supports irréprochables de la guerre, ou au moins de l'intolérance ?

On conçoit, dans ce contexte, que lorsque la jeune fille exhibe en toute naïveté sa croyance à Ottokar, celui-ci reste tout décontenancé : « Pourquoi es-tu songeur ? A quoi penses-tu ? Ottokar — A Dieu » (*ibid.*). Il se ressaisit pourtant et continue de mener son enquête : « Raconte encore davantage. Toi et ta mère — Il n'y avait personne d'autre avec vous ? Barnabé — Absolument personne. Ottokar — Comment ? Barnabé — Comme nous avons fini de détacher le doigt, deux hommes de Warwand alors sont venus qui ont voulu détacher celui de la main droite. Mais ce doigt-là n'est bon à rien ; nous avons filé. Et après je ne sais rien de plus. Ottokar — C'est assez. Comme par une révélation sacrée, Tu m'as fait comprendre la part inexplicquée » (*ibid.*).

On le sait pourtant, une telle révélation ne porte pas nécessairement à conséquences. Ce n'est précisément pas avec cette parcelle de savoir qu'Ottokar va parvenir à arrêter la machine de guerre qu'ont mise en route la croyance de Rupert et les doutes de Sylvester, qui reviennent pour finir au même. Une croyance n'est jamais démentie par des faits. Comme l'eau et l'huile, ces deux dimensions se côtoient et ne se mélangent jamais.

Ce que je peux seulement ajouter à présent, c'est qu'une croyance ne tombe qu'à partir du moment où elle rencontre une autre croyance encore plus frustrée et grossière, mais précisément capable, par le fait même, de révéler à la croyance qui se prétend légitime de quelle teneur est son propos et qu'elle est taillée dans le même tissu que l'autre.

Peut-être est-ce sur ce genre d'amère victoire que la pièce de Kleist se termine et que le rideau tombe sur les paroles de Johann le

fou, à Ursula la sorcière : « Va, vieille sorcière, va. Tu sais faire de bons tours. Je suis satisfait de ton art. Va » (p. 109).

Je voudrais, quant à moi, faire entendre qu'il ne serait peut-être pas superflu que la « sorcière-métapsychologie » révèle aussi quelques-uns de ses secrets à ceux qui ont la responsabilité de parler aux enfants et de mener les citoyens.

La psychanalyse et les psychanalystes sont-ils condamnés, face aux horreurs de l'Histoire, à rester dans la position de celui dont on dit que les bras lui en tombent ?

Fanatiques et poètes : pourquoi écrivent-ils ?

Monique David-Ménard

Qu'est-ce qu'un texte fanatique ? Cette question, à laquelle on va tenter de répondre, suppose que le fanatisme ne soit pas seulement une position politique ou religieuse mais un rapport à la vérité qui prend corps dans une expérience et des écrits. Le premier intérêt de l'exemple de Swedenborg, au XVIII^e siècle, est de manifester clairement cette unité de ce qui est dénoncé par la raison comme fanatique, à travers la diversité de ses aspects : lorsque Emmanuel Kant se bat contre Emmanuel Swedenborg, il récuse à la fois le délire théorique par lequel le voyant, ne croyant pas à la mort, développe une philosophie idéaliste de la nature — appuyée sur le récit de ses rencontres quotidiennes avec les esprits, les anges, les morts, le Christ — et une croyance morale qui prétend rendre sensibles et présents l'absolu et la félicité conférés par l'accès *hic et nunc* à l'au-delà de la vie humaine. Kant utilise presque indifféremment les termes de *Schwärmerei*, soit d'extravagance, et de *Fanatismus*, qu'on traduit sans peine par fanatisme. Mais habituellement, en français, on parle de fanatisme en politique et en morale, sans préciser en quoi il s'agit de la même chose que dans le délire visionnaire.

Le second intérêt du personnage de Swedenborg, c'est qu'il divise ceux qui en parlent, et ils sont légion au XIX^e siècle surtout ; Fourier s'en réclame comme Balzac, Hugo ou Baudelaire, mais cette référence a un caractère étonnant : il s'agit, non pas de le récuser

fou, à Ursula la sorcière : « Va, vieille sorcière, va. Tu sais faire de bons tours. Je suis satisfait de ton art. Va » (p. 109).

Je voudrais, quant à moi, faire entendre qu'il ne serait peut-être pas superflu que la « sorcière-métapsychologie » révèle aussi quelques-uns de ses secrets à ceux qui ont la responsabilité de parler aux enfants et de mener les citoyens.

La psychanalyse et les psychanalystes sont-ils condamnés, face aux horreurs de l'Histoire, à rester dans la position de celui dont on dit que les bras lui en tombent ?

Fanatiques et poètes : pourquoi écrivent-ils ?

Monique David-Ménard

Qu'est-ce qu'un texte fanatique ? Cette question, à laquelle on va tenter de répondre, suppose que le fanatisme ne soit pas seulement une position politique ou religieuse mais un rapport à la vérité qui prend corps dans une expérience et des écrits. Le premier intérêt de l'exemple de Swedenborg, au XVIII^e siècle, est de manifester clairement cette unité de ce qui est dénoncé par la raison comme fanatique, à travers la diversité de ses aspects : lorsque Emmanuel Kant se bat contre Emmanuel Swedenborg, il récuse à la fois le délire théorique par lequel le voyant, ne croyant pas à la mort, développe une philosophie idéaliste de la nature — appuyée sur le récit de ses rencontres quotidiennes avec les esprits, les anges, les morts, le Christ — et une croyance morale qui prétend rendre sensibles et présents l'absolu et la félicité conférés par l'accès *hic et nunc* à l'au-delà de la vie humaine. Kant utilise presque indifféremment les termes de *Schwärmerei*, soit d'extravagance, et de *Fanatismus*, qu'on traduit sans peine par fanatisme. Mais habituellement, en français, on parle de fanatisme en politique et en morale, sans préciser en quoi il s'agit de la même chose que dans le délire visionnaire.

Le second intérêt du personnage de Swedenborg, c'est qu'il divise ceux qui en parlent, et ils sont légion au XIX^e siècle surtout ; Fourier s'en réclame comme Balzac, Hugo ou Baudelaire, mais cette référence a un caractère étonnant : il s'agit, non pas de le récuser

d'une façon tellement insistante qu'elle en devient organisatrice d'une pensée, comme le faisait Kant, mais de l'amadouer, de s'en réclamer comme d'un maître en dérèglement hallucinatoire et en correspondances mystiques, dont on transformerait aimablement l'enseignement. Tel est le cas de Baudelaire qui le cite en passant dans *Le spleen de Paris* : « Que de fois j'ai contemplé, souriant et attendri, tous ces philosophes à quatre pattes, esclaves complaisants, soumis et dévoués, que le dictionnaire républicain pourrait aussi bien qualifier d'officieux, si la république, trop occupée du bonheur des hommes, avait le temps de ménager l'honneur des chiens ! Et que de fois j'ai pensé qu'il y avait peut-être quelque part (qui sait, après tout ?), pour récompenser tant de courage, tant de patience et de labeur, un paradis spécial pour les bons chiens, les pauvres chiens, les chiens crottés et désolés. Swedenborg affirme bien qu'il y en a un pour les Turcs et les Hollandais » (*Le spleen de Paris*, in : *Œuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, p. 361). Swedenborg, l'homme de tous les paradis, surtout de ceux qui voisinent avec les « saletés » qu'en effet — Baudelaire est un bon lecteur — le prophète de l'autre monde affectionnait tout en les condamnant ! Cette révérence ironique au paradis des chiens et des Hollandais dit aussi quelle distance le poète aménage avec le maître des correspondances, dont pourtant il reprend les thèmes. Il les reprend, mais dans *Les paradis artificiels*, alors que l'accès aux paradis du voyant était révélation et dogme. « Le poème du Haschich », en effet, donne accès à « [...] cet état mystérieux et temporaire de l'esprit où la profondeur de la vie, hérissée de ses problèmes multiples, se révèle tout entière dans le spectacle, si naturel et si trivial qu'il soit, qu'on a sous les yeux — où le premier objet venu devient symbole parlant. Fourier et Swedenborg, l'un avec ses analogies, l'autre avec ses correspondances, se sont incarnés dans le végétal et l'animal qui tombent sous votre regard, et au lieu d'enseigner par la voix, ils vous endoctrinent par la forme et par la couleur » (*Œuvres complètes*, p. 466). Pourquoi donc ne peut-on se réclamer du fanatique Swedenborg qu'en le récusant ou en artificialisant son paradis, et pourquoi s'en réclamer, si c'est immédiatement pour prendre ses distances ?

SWEDENBORG, PROPHÈTE ET VOYANT

Cette ambiguïté concernant les textes du voyant existe aussi pour son personnage : Swedenborg était-il un dangereux prosélyte que l'Eglise dut finalement déclarer hérétique, tant sa doctrine des

correspondances méconnaissait le rôle de l'Esprit saint comme médiateur entre Dieu et les hommes, tant l'au-delà était affirmé présent pour le prophète ; ou bien était-il un esprit éclairé et néanmoins mystique, vivant retiré et paisible dans une demeure de campagne proche de Stockholm ? L'ouvrage d'un de nos contemporains, Jean Prieur, intitulé *Swedenborg, un prophète pour notre temps*, reconnaît en lui un sage de cette nature, dont la vie et la pensée ne feraient que se développer dans l'amour de la vérité et l'harmonie sans conflit, à la condition qu'on admette comme allant de soi la communication quotidienne avec les morts...

Ce héraut des mondes invisibles est-il plutôt un prophète comme un autre, ainsi que le soutient la biographie la plus documentée due à un théologien allemand, Ernst Benz (*Emmanuel Swedenborg, Naturforscher und Seher*, München, 1948) ?

Et qui était donc Swedenborg ? Dans l'Europe cultivée et avide de faits merveilleux et occultes, c'est d'abord un homme connu comme médium : celui qui, vers la fin de l'année 1759, passant à Göteborg au retour d'un voyage en Angleterre annonça, lors d'une réunion chez un négociant de la ville, que tout un quartier de Stockholm était en feu, information qui fut confirmée et dont la nouvelle, avec celle de son annonce magique, parcourut l'Europe. Celui qu'une veuve d'un envoyé hollandais à la cour de Suède, Madame Marteville, alla consulter car elle était poursuivie par des créanciers, et certaine pourtant que son défunt mari avait acquitté ses dettes avant de mourir. Monsieur de Swedenborg se retira chez lui, et revint peu de jours après en lui indiquant dans quelle armoire et quel tiroir elle trouverait la quittance recherchée. Celui que les princesses chargeaient de communiquer avec les défunts, s'émerveillant et s'émouvant des réponses qu'il apportait de l'autre monde. La réputation de cet homme était telle qu'elle décida Emmanuel Kant, à Königsberg, à acheter à prix d'or sa grande œuvre, les *Arcanes célestes*, qui le bouleversèrent tant qu'il tenta de se purger de la fascination qu'exerçait sur lui cette pensée en écrivant les *Rêves d'un voyeur d'esprits expliqués par les rêves de la métaphysique* (1766). Cet homme célèbre a été formé par une double culture : fils d'un pasteur piétiste qui deviendra évêque en Suède, et qui écrivait de façon intarissable des sermons et des discours sur l'amour, il a d'abord appris les sciences du texte, le commentaire de la Bible. Au XVIII^e siècle, la Suède développait, avec un décalage certain par rapport à l'Angleterre et au continent européen, une culture religieuse et humaniste à la fois. C'est avec ce monde que le jeune

Emmanuel a tenté de rompre en partant à la découverte des sciences modernes à Londres, puis à Paris et en Hollande, entre 1710 et 1716. Son père lui ayant coupé les vivres, car il était en désaccord avec cette audace moderniste, Swedenborg assura quelques années cette position héroïque. A Londres, il apprit la physique newtonienne, l'astronomie, et il découvrit aussi que le conflit des deux cultures qui le constituait n'était pas une pure lutte d'idées : les quelques protecteurs suédois qui approuvaient son départ l'avaient aussi chargé de faire des rapports sur l'état des techniques utiles à la science en Angleterre. Swedenborg, qui s'appelait alors Svedberg, avait accès à l'atelier des mécaniciens, astronomes et hydrauliciens de Londres. Ces savants fabriquaient eux-mêmes leurs instruments, pour une part, et l'investigation scientifique se trouvait liée à ce genre d'enquête : s'introduire dans les cercles newtoniens, c'était à la fois découvrir une science nouvelle qui ruinait l'ancienne, humaniste et interprétative, et intervenir dans des luttes intellectuelles violentes. Les rapports écrits qu'il fit parvenir à son oncle Benzelius transmettent des connaissances et des informations utiles, selon un procédé qui apparaîtrait aujourd'hui comme une sorte de piratage scientifique.

Il fut aussi introduit à un autre aspect de la vie scientifique : l'intervention du pouvoir dans les luttes intellectuelles. Les savants londoniens menaient entre eux des querelles de priorité à propos de leurs découvertes qui ne se résolvaient que juridiquement : la Couronne d'Angleterre tranchait les litiges entre Newton et Flamsteed, par exemple, un astronome qui haïssait Newton, à qui il reprochait de lui voler ses idées. Le pouvoir politique agissait avec une certaine circonspection, car Flamsteed, condamné par la justice, était propriétaire d'instruments astronomiques décisifs pour le développement de cette science. Après sa condamnation, Flamsteed s'enferma dans son laboratoire, refusant tous les échanges scientifiques, et toute collaboration à des publications que la Couronne d'Angleterre souhaitait mener à bien. Svedberg fréquenta le laboratoire de ce « fou » de Flamsteed avec assiduité. Il entendait aussi beaucoup parler du procès qui trancha dans la lutte entre Newton et Leibniz à propos de l'invention du calcul infinitésimal. Il s'avéra qu'en effet Leibniz avait eu connaissance d'une lettre de Newton et qu'il n'était pas l'inventeur exclusif du calcul de l'infini. Les fondements de la mécanique étaient donc pour Svedberg l'enjeu d'une lutte interne qui trouvait un répondant dans la réalité culturelle et politique qu'il découvrait. Et cela importe, car, lorsque de savant encyclopédique et voyageur il deviendra pro-

phète, Swedenborg affirmera que la faute radicale qui a failli l'emporter, c'est le savoir laïc en même temps que le sexe.

En 1714, après quatre années d'intense activité, Svedberg, écourtant un séjour en France et en Hollande sans qu'on sache pourquoi, rentre dans son pays. A la ville frontalière de Stralsund — qui reviendra dans ses rêves de la période de crise, presque trente années plus tard —, il rencontre Charles XII, le roi de Suède, dont il va devenir l'ami, et grâce à qui il va réaliser très vite ses plus grandes ambitions scientifiques. Leur amitié fait fi des institutions en place ; Swedenborg n'a aucun diplôme suédois, tant il méprise à ce jour les savants installés de son pays, mais il est nommé Assesseur extraordinaire au Collège royal des Mines. Il fonde la première revue scientifique, qu'il nomme *Dedalus hyperboreus*, projette avec le roi de réformer le système de mesure, le système décimal leur paraissant irrationnel. Il construit diverses machines : un pendule à eau qui représente le mouvement des corps célestes, un instrument universel de musique ; il invente une méthode de gravure mécanique par le feu et construit une flotte sur roue, qui permit à toute l'artillerie du roi d'emprunter les chemins périlleux de la mer dans des régions où les voies de terre sont impraticables l'hiver. Mais ces réussites sans précédent se terminent vite et mal, puisque Charles XII tombe, au cours de l'hiver 1719, au siège de Friedrichshall. Satisfait de s'être attaché Svedberg et encouragé par son alliance avec le tsar de Russie, il s'apprêtait à conquérir la Norvège, bravant l'hiver.

La situation du savant n'est pas remise en cause, puisque la reine Ulrique Eleonore, payant la dette de reconnaissance de son frère, confère à Svedberg les lettres de noblesse. Il devient Swedenborg, entre à l'Ordre équestre et prend part aux travaux de la Diète. Pourtant, de 1720 à 1736, date à laquelle il demande à être relevé de ses fonctions dans la science officielle du Royaume de Suède, Swedenborg traverse une période sombre de persécution dont on peut se demander s'il se remettra jamais, sinon par la fondation d'une nouvelle religion. Jusqu'en 1740, cependant, au cours de nombreux voyages à Londres, Amsterdam, Leipzig et en Italie, il publie des ouvrages scientifiques sur l'algèbre, la détermination des longitudes, la monnaie, et aussi une *Economie du règne animal*, qui étudie le vivant d'un point de vue hylozoïste. Ce traité se termine sur l'affirmation de l'existence, dans les cieux, d'une société des esprits, le finalisme s'articulant à une théologie à la faveur d'une réflexion sur l'âme.

Mais, à partir de 1736 et après la mort de son père, il est habité par des expériences d'éblouissement, des vertiges qui se transforment en hallucinations et rêves diurnes. Il démissionne de ses fonctions au Collège royal des mines pour se consacrer à ses activités de visionnaire et à la rédaction de son grand ouvrage, *les Arcanes célestes*. Celui-ci est à la fois un récit de ses expériences avec les cieux, qui transforment son corps et sa pensée, une lecture du livre de la *Genèse* — la seule enfin vraie, puisque les textes bibliques symboliques sont interprétés à partir de ses visions et de ses rencontres quotidiennes avec les mondes des cieux — et un traité philosophique qui établit la réalité seulement apparente de la nature, le monde visible étant en fait habité par les mondes invisibles, ce qu'ignorent les savants, mais qu'il sait lui, d'un savoir inlassablement exposé comme doctrine des correspondances entre les « externes » et les « internes ». La pensée de Swedenborg est d'une parfaite cohérence, puisque philosophie et prophétisme y sont le développement des expériences sensibles avec l'au-delà. On verra que cette cohérence affirmée dogmatiquement est aussi redondance, inlassable répétition de récits transformés en dogmes et qui appellent des croyants ; mais l'intérêt des textes qu'il a laissés, c'est que nous avons la chance de pouvoir confronter ses textes théoriques avec le récit de ses rêves dans la période décisive de 1743-1744, marquée par son renoncement à sa vie d'ingénieur et de savant, par son ouverture aux esprits et par l'apparition de son prosélytisme (*Le livre des rêves*, Berg International, 1980).

Le récit s'ouvre sur un voyage qui rappelle, mais à présent que son père est mort, la rencontre avec le roi Charles XII qu'il avait faite en 1714 : « A Stralsund, je visitais de nouveau les fortifications depuis la Badentore jusqu'aux portes Franken, Triebsee et Knieper, ainsi que les maisons où le roi Charles XII logea [...] ». Et dans ses rêves, il rencontre en effet le prétendant au trône de Suède pour lui dire « qu'il est revenu ici », puis chevauche dans l'orage vers Charles XII qu'il rencontre, mais en assistant alors à l'effondrement du cheval qui meurt. A partir de cette nuit, alternent les moments de plongée dans l'abîme, d'obscurité coupable, que le rêveur interprète comme une condamnation de sa vocation de savant et de son attrait pour les femmes, et des moments d'apaisement où des phrases bibliques lui reviennent et où il se convertit à l'autre monde : « Je regardais le feu et me disais à moi-même : ainsi je ne devais pas croire non plus que le feu existe, comme aussi que les sens extérieurs sont plus fallaces que ce que Dieu

lui-même dit et qui est *ipsa veritas*. Je dois croire plutôt cela que moi-même ».

Au lieu, donc, d'affronter l'abîme en subjectivant la signification de cette perte absolue de soi, Swedenborg en « remet » sur la culpabilité, de telle manière que, si cette dernière est radicale sans être la sienne, s'il renonce à lui trouver un sens qui soit le sien, il en sort délivré, car le Christ, dans une vision, le libère et remplace l'intolérable par la certitude d'une élection : « Je découvris en moi, avec une rayonnante clarté, que le plus grand bonheur serait d'être martyr, car cette indescriptible grâce jointe à l'amour pour Dieu fait que l'on désire subir cette souffrance qui n'est rien à côté des tourments éternels ; et la moindre des choses serait de sacrifier sa vie ».

LE FANATISME : DESTIN D'UN TRAUMA DANS UN TEXTE

En fait, pour le lecteur, la culpabilité dont témoignent les rêves des années 1743-1744 n'est pas absolument sans contour, puisque c'est le savoir et le sexe qui font l'objet d'une condamnation massive. Mais Swedenborg, dans les commentaires de ses rêves, ne met pas en rapport cette condamnation du savoir moderne avec les éléments significatifs de son histoire, qui, pourtant, font le matériau desdits rêves : la condamnation sans appel de son père lorsqu'il se rendit à Londres pour se former aux sciences modernes, sa rencontre décisive avec le roi auprès de qui il avait trouvé un appui total pour ses projets intellectuels grandioses et les pleins pouvoirs pour les réaliser.

Swedenborg ne dit rien des détails curieux de ses rêves : par exemple, la nuit de Pâques où le Christ lui apparaît pour prendre sur lui le sens de son existence et de sa souffrance, il commence par lui demander son certificat de santé. Or, cet élément fait référence à un événement particulièrement transgressif de la vie du rêveur, dont fait état E. Benz. Lorsque, rompant avec la maison et les idéaux paternels, le jeune Svedberg s'était embarqué pour Londres, il avait failli ne jamais pouvoir arriver dans la citadelle du modernisme : il avait en effet été retenu sur le navire où s'était déclarée une maladie contagieuse. Bravant la quarantaine, il s'était évadé du bateau et avait été mis en prison, faute de pouvoir présenter son certificat de santé. Seule l'intervention d'un protecteur, son oncle Benzelius qui le soutenait contre son père, avait réussi à le tirer de là, de telle façon qu'il pût tout de même s'installer dans la cité du savoir.

De même, ni la teneur érotique de ses rapports avec Charles XII, qui paraît dans le premier rêve en femme, ni ses goûts zoophiliques que le matériel onirique exhibe ne figurent parmi les vérités qu'il lit dans ses rêves. L'événement psychique constitué par ces derniers représente plutôt pour lui une nouvelle naissance : son père, transformé en un frère, lui donne un nouvel habit ; le Christ lui accorde un nom nouveau. Et de ce processus, Swedenborg retient que le sens de ce qui lui arrive est déjà écrit, puisque le Christ en possède le secret et qu'il charge son nouveau prophète de transmettre le miracle de son apparition qui transforme le gouffre en délices : « Toute la nuit, ce fut comme si je descendais profondément, par des échelles et autres, mais en toute confiance et sécurité, en sorte que le gouffre n'était pas dangereux pour moi ; me vint alors ce verset : que ni le gouffre ni autre chose, que ce soit à venir ou [...] ».

La musique des chants bibliques, qui réapparaît pour assurer le rêveur d'une rédemption déjà effectuée, lui permet d'en venir à cette affirmation dont il ne démordra plus dans ses écrits : « Donc je découvrais que ces choses se passaient dans les pensées qui, longtemps auparavant, avaient été instituées, en sorte que par là je découvrais la vérité de la parole de Dieu, qu'il n'est pas la moindre parole ou pensée que Dieu ne sache et que, si nous n'obtenons pas la grâce de Dieu, c'est nous qui en sommes responsables. »

L'abîme se convertit dans la certitude d'une élection par le retour à la conviction d'une puissance absolue du savoir divin. Et l'efficacité mystérieuse du savoir de l'Autre qui a envahi le sujet est l'objet et la raison d'être de la mission dont est chargé Swedenborg auprès de l'Eglise universelle. Il s'agit, dans cette mission, de rendre grâce, inlassablement et pour l'honneur de Dieu, au sujet de cette transmutation de l'abîme en délices qu'opère l'abandon au savoir tout-puissant de l'Autre. Là, sans doute, est le ressort du fanatisme de cette pensée : l'effectuation sans trêve de cette mission est le seul rempart contre le retour de l'abîme ; et l'inépuisable de la tâche à accomplir pour que les délices de l'élection ne retombent pas en abîme exige une communion dans la certitude, et donc des fidèles. Swedenborg, dans sa vie de voyant, a pu se conduire comme un extravagant paisible, qui laissait venir à lui les visiteurs dans sa retraite de Södermalm, près de Stockholm, aménageant même des jeux féeriques pour les enfants dans son jardin ; ses textes, eux, organisent cependant la féerie qui lie trois places discursives : celle du voyant dont les expériences sensorielles sont le seul médium de la salvation de l'humanité, celle des habitants

multiples de l'autre monde, qui communiquent avec le voyant par tous les influx qui transforment son corps, et celle des récepteurs des messages dans ce monde-ci, qui prennent acte, par leur adhésion, de la réussite de cette transmutation de l'abîme en délices et en vérité.

On pourrait entrer dans l'univers de Swedenborg par le thème du très grand homme : les mondes sont un très grand homme qui est relié au corps du voyant. Le ciel est un corps. Ainsi les fonctions que remplissent les sociétés angéliques correspondent aux fonctions de chacune des parties du corps humain. Par exemple, le rein céleste est « le vrai » qui examine, distingue et corrige. L'intelligence, la spiritualité, la volonté sont autant d'organes du très grand homme ; et l'homme, sans qu'il le sache en général, est dirigé par la grâce de Dieu, et par les anges et les esprits qui se livrent parfois en lui à de violentes luttes. Mais cela, seul le sait celui dont « l'être intérieur » est ouvert. Tout en décrivant cette grande machine divine, Swedenborg insiste avec une attention particulière sur les lieux infernaux d'où montent des lueurs de charbons embrasés. De ce brasier fumant, dont la porte est gardée par un monstre, s'élève une chaleur âcre qui est celle des hommes cupides et haineux. Par les mauvais esprits qui les relie aux enfers, ce feu pernicieux est communiqué à ceux d'entre nous qui, sur terre, vivent dans l'amour du monde et d'eux-mêmes. Dans ces lieux maudits, les excréments constituent un élément aussi important que le feu. Une sorte de fiente remplit les lieux de débauche tels que ceux où se précipitent, dans le monde invisible, les humains qui se sont adonnés à d'ignobles amours ; ceux qui s'adonnent à la volupté de la défloration réclament des vierges, et on leur en procure des fausses, avec lesquelles il leur faut demeurer une petite heure, alors que, dans leurs bras, ces sirènes se sont transformées en monstres difformes... Tout cela pourrait être assez plaisant, et l'on comprend que le Baudelaire des *Fleurs du mal* ait pu parfois se réclamer des enfers swedenborgiens, si toutes ces descriptions des rapports entre notre monde et les autres, célestes, n'étaient tout à fait fastidieuses, car la description n'est jamais seule avec elle-même ; il importe toujours au prophète de réaffirmer la différence du bien et du mal, d'opposer par exemple les délices légitimes de l'amour conjugal à la malédiction de l'amour scrotatoire.

Mais plutôt que de séjourner dans le contenu des textes, il est intéressant de s'attarder à ce qui fait leur caractère figé et redondant, car leur fanatisme consiste justement en ce piétinement qui fait dire

au prophète toujours la même chose, quel que soit le registre de discours qu'il développe : le commentaire des rêves annonce que le cheval, dans les images oniriques, c'est l'entendement ; l'interprétation de l'Apocalypse le redit, et les textes philosophiques des *Arcanes célestes* nous « expliquent » que l'intelligence a partie liée avec les chevaux dans les cioux. Chaque fois qu'il rêve d'un cheval qui s'affaisse, d'un coursier qui se noie, d'une monture qui hésite entre deux directions, le Swedenborg du *Livre des rêves* affirme : le cheval, c'est l'entendement (cf. 1-2 avril 1744 ; 6-7 avril 1744). L'association, certes, n'a pas à être justifiée, mais l'étrange, c'est que cette association est donnée pour une vérité, et de la même façon péremptoire dans le commentaire d'un rêve et dans l'interprétation des Écritures. Consacrant un ouvrage au *Cheval blanc dont il est parlé dans l'Apocalypse*, il affirme : « Jusqu'à présent on n'a pas su que le cheval signifie l'entendement et le cavalier l'Intellectuel [...] ». Et de même, dans les *Arcanes célestes*, l'une des clés de la correspondance entre le monde externe et le monde interne, c'est que « quand les anges s'entretiennent sur l'Intellectuel, alors, dans le monde des esprits au-dessous d'eux ou dans les sociétés qui correspondent, il apparaît des chevaux, dont la taille, la forme, la couleur et l'attitude sont en rapport avec les idées que les anges ont de l'Intellectuel ; ces chevaux sont même diversement harnachés. Il y a aussi un lieu situé assez profondément sur la droite, qui est appelé le domicile des Intellectuels, où il apparaît continuellement des chevaux ; et cela vient de ce que ceux qui l'habitent sont dans la pensée sur l'Intellectuel et quand, dans leur pensée, influent les anges qui sont dans la pensée sur l'Intellectuel, des chevaux sont représentés : par là, j'ai pu voir ce qui est signifié par les chevaux vus par les prophètes, et aussi par les chevaux nommés par la Parole, à savoir que ce sont les Intellectuels » (*Traité des correspondances*, La différence, 1985, p. 23).

« Cela vient de ce que... », cette formule, sous la plume de notre auteur, n'est pas une explication, c'est une extension de la redondance. Sans doute ce que Kant nomma avec horreur « intuition fanatique » est-il fait de cette redondance. Encore convient-il d'en bien comprendre la nécessité : dans les textes philosophiques et théologiques, d'ordinaire, l'explication sert le refoulement, de même que l'invention de concepts. Par exemple, dans l'usage que fait Kant de la notion de règne des fins, et dans le formalisme de sa morale, les sources pulsionnelles de sa pensée sont écartées, bien qu'il reste quelques éléments, anthropologiques, qui permettent de faire le lien

entre l'empirique et le transcendantal. Mais, dans ce refoulement réussi, le théorique invente, prend une réelle distance par rapport à ce qui en a, pulsionnellement, rendu nécessaire la formulation. La marque du refoulement, c'est la différenciation des registres entre le rêve, les écrits anthropologiques et le théorique ; et cette différenciation suppose que soient relativement effacés les passages qui, dans la genèse de cette pensée, ont permis au penseur de passer d'un registre à l'autre. Chez Swedenborg, au contraire, tout est étale ; lire un texte biblique ou rêver, c'est tout un. L'aspect le moins redondant de sa pensée est sans doute dans la détermination du rapport entre les expériences corporelles du voyant et la structure de l'univers compris comme le « très grand homme ». Cette corporalisation de tout l'humain, du divin et de l'angélique, projetée dans un monde invisible qui déterminerait, sans que les hommes puissent le savoir, leurs moindres volitions, pensées et émotions, est le point par où ce délire ressemble le plus à une théorie ; et c'est bien ce qui avait tant fasciné et effrayé Kant. Mais l'amorce de théorie tourne court, car elle ne se détache jamais du récit des hallucinations personnelles du prophète de l'autre monde ; ce qui pourrait être construction conceptuelle reste le fait, inlassablement raconté et transformé en vérité, que « l'être intérieur est ouvert » pour Swedenborg seul. Entre l'extraordinaire des transformations de son corps, pris dans le rapport aux cioux, le caractère péremptoire de ses affirmations et la solitude du voyant, seul médium avec l'autre monde, une corrélation se dessine qui a pour effet textuel la redondance du style des écrits swedenborgiens.

La solitude de celui qui fait prophétisme de la transformation de l'abîme en délices a une autre conséquence encore : au cours de ses pérégrinations dans l'autre monde, Swedenborg rencontre une foule de morts, d'anges et de personnages célestes, ainsi que le Christ lui-même. Mais ses textes sont un compte rendu de ses transformations intérieures qui n'aménagent jamais d'autre place discursive que celle du narrateur. Ces écrits appellent des croyants qui fassent tenir la certitude qu'ils développent, mais il n'y a aucune voix plurielle dans le texte même, dont le ressort figé en dogmatisme est le rappel d'une mission. On pourrait dire qu'un texte fanatique, c'est un texte qui, comme les cauchemars des névroses de guerre dont parlait Freud dans *L'Au-delà du principe de plaisir*, répète toujours le même événement intransformable, et que le caractère figé de la vie des patients de Freud a son répondant dans le dogmatisme des textes fanatiques, qui ne distinguent pas des registres du discours, et qui ne peuvent pas

exploiter les ressources du langage pour jouer avec une expérience d'abîme : le médium est le seul vrai prophète, le seul vrai philosophe, car, dans ses récits, il ne peut pas faire surgir des interlocuteurs fictifs, tant son « être intérieur est ouvert ».

COMMENT JOUER AVEC L'ABÎME : LE FANATIQUE, LE PHILOSOPHE ET LE POÈTE

Ce trait des écrits de Swedenborg frappe le lecteur qui les compare avec Victor Hugo. Dans le poème « Dieu » de la *Légende des siècles*, Hugo, lui aussi, raconte l'abîme, ou plutôt les tentations de forcer l'abîme, mais il met en scène une diversité de tentations, de chemins, et cette pluralité même fait apparaître qu'aucun absolu n'est révélé à celui qui revient de l'aventure « bégayant Dieu ». Hugo fait parler les esprits qui prennent tantôt la forme d'oiseaux étranges, tantôt la non-forme de voix dans l'« ombre visionnaire » ; le poème entier raconte les étranges échanges entre le narrateur tenté par l'absolu et ces êtres de l'au-delà qui l'arrêtent dans son entreprise.

« ...J'étais là, pensif, troublé, muet ;
Pendant que j'écoutais, l'être continuait :
— Homme, à nous le mystère est ouvert. Nous en sommes.
Pour l'abîme je suis un spectre ; pour vous hommes,
Je suis la voix qui dit : allez, mais sachez où.
J'erre près du néant le long du garde-fou.
J'avertis — »

Le spectre ici a un rôle ambigu, il accueille la témérité des aventuriers de l'absolu, et leur dit la vanité de l'entreprise :
« Veux-tu savoir le fond du serpent, ou du ver ?
Veux-tu que je t'emporte avec moi dans l'éther,
Je t'obéirai ; parle. Ou faut-il qu'on te montre
Comment l'aurore arrive, et vient à la rencontre
Du parfum de la fleur et du chant des oiseaux ?...
Que veux-tu ? Veux-tu voir dix soleils, vingt, soixante,
Se lever à la fois dans soixante univers ?
Veux-tu voir sur le seuil des cieus tout grands ouverts
Le matin dételant les sept chevaux de l'Ourse ?
Ou veux-tu que dans l'ombre où le jour a sa source,
Homme, pour te donner le temps d'examiner,
Les mondes, qu'un prodige éternel fait tourner,

S'arrêtent un moment et reprennent haleine ?

Parle. —

L'esprit baissa ses ailes de phalène,

Et se tut.

L'air tremblait sous mes pieds hasardeux

Et l'âpre obscurité, qui nous voyait tous deux

Et s'étoilait au loin de vagues auréoles,

Put entendre ce sombre échange de paroles

Entre l'esprit étrange et moi, l'homme ébloui :

— Non, rien de tout cela ;

— que demandes-tu ?

— LUI.

— Hein ? dit l'esprit.

Et tout disparut, et l'espèce

De jour qui blémisait dans la nuée épaisse

Sombra dans l'air plus noir qu'un ciel cimmérien.

J'entendis un éclat de rire et ne vis rien. »

Ce n'est là qu'un court extrait de cet entraînement organisé par le texte hugolien et découragé par ce même texte de multiples manières, par le rire, par le raisonnement, et finalement par la mention brève, qui clôt le poème, de la mort du narrateur qui « touche » celui qu'il cherchait.

Ce qui métaphorise l'expérience de l'abîme, et fait du poète un autre médiateur qu'un voyant fanatique, c'est cette multiplicité de perspectives fictionnelles campées autour de l'abîme, c'est aussi la diversité des personnages qui s'aventurent dans l'absolu, parfois les philosophes, parfois les poètes, parfois tout un chacun tenté par l'attrait de la mort ; c'est encore la diversité des langages qui tentent de dire l'au-delà : dans le court passage qui précède, Hugo convoque le sublime, c'est-à-dire la poésie de la nature dans ses aspects d'immensité et de démesure dynamique. Ailleurs, ce sont les tentatives du savoir qui sont réunies dans une encyclopédie imaginaire dont l'esprit qui parle peint la grandeur et l'échec. Enfin, ce qui différencie poésie et développement d'un dogme dans l'approche de l'abîme, c'est que cette diversité permet l'ambiguïté des apparences — les esprits sont tantôt des animaux fantastiques et tantôt des voix sans visibilité — et l'ambiguïté des positions : les esprits accompagnent les aventuriers de l'absolu et leur disent la vanité de l'entreprise. Ou encore, comme les voix de l'au-delà parlent, elles s'adressent autant au lecteur qu'au

narrateur à certains tournants du texte, lorsqu'elles répondent à la témérité qui croit trouver les délices et le divin au cœur de l'abîme.

Ce qui diffère, de Swedenborg à Hugo, c'est que les ressources du discours font exister ce « bougé » des places autour de l'abîme chez le poète, si bien que ce dernier n'est pas le dépositaire d'une vérité univoque de cette expérience. Mais on pourrait dire, à l'inverse, que l'élément propre à Swedenborg, et qui « manque » chez Hugo, c'est cette transformation de la structure des deux mondes visible et invisible, le premier étant colonisé et hanté par l'autre selon des lois que révèle le voyant tout seul. C'est là l'expérience délirante qui rend nécessaire le fanatisme de la pensée, qui rend impossible tout jeu discursif avec l'abîme et la fictionnalisation des figures et des voix qui vont y voir dans l'autre monde ou parlent à partir de lui. En fait, il est tout à fait intéressant de comparer les positions de Swedenborg, de Hugo et de Kant, du point de vue de la possibilité d'organiser par le discours un jeu autour de l'abîme : Swedenborg ne joue pas, il révèle le vrai rapport des mondes en correspondance. Kant, lui, dans la fascination et l'horreur de l'intuition fanatique du premier, invente le concept transcendantal de limite : à la fin de l'Analytique transcendantale, dans la *Critique de la raison pure*, il détermine longuement le statut de l'au-delà ou de la chose en soi comme place vide : seul est déterminable le phénomène, le noumène ne peut être pensé que négativement ; il est un rien de détermination, au-delà des limites de la connaissance, dont il semble d'abord qu'on ait besoin de faire mention uniquement pour pouvoir dire la positivité du phénomène. La négativité du noumène est l'assurance de la positivité du phénomène. Et pourtant, le philosophe dit ensuite que, si la chose en soi est vide, elle n'est pas un rien absolu, puisqu'elle est une place vide. De l'absolu il reste une place, une position d'un au-delà vide, qui est nécessaire pour que le phénomène ne se prenne pas pour l'absolu. Dirait-on qu'ici le philosophe, en inventant le concept transcendantal de limite, joue conceptuellement avec l'expérience de l'abîme transformée en dogme des correspondances ? Ce serait un jeu bien sérieux, peut-être, mais qui a le même caractère que la poésie de Hugo : organiser, par les ressources du discours, un « bougé » autour de l'abîme, ce qui distingue alors la pensée philosophique d'un dogme et lui confère l'appellation de critique. Mais on voit en même temps que la manière hugolienne joue autrement que la manière kantienne : le

concept philosophique de la limitation réciproque du phénomène par le noumène et du noumène par le phénomène définit de façon univoque, claire et distincte, le « bougé », autour de la tentation de l'au-delà. La distinction du phénomène et de la chose en soi vide, au-delà de la limite, est une réponse directe à la structure « folle » du monde swedenborgien des correspondances : l'au-delà est vide, il est une pure place. En même temps, l'exercice de la pensée est plus que le commentaire d'une peur, précisément grâce à ce travail de définition du statut ambigu mais non confus de la limite. Cela dit, le travail conceptuel limite le jeu avec la tentation de l'abîme. La poésie, elle, ouvre le jeu, le fait varier, joue plus et mieux, en un sens, que le concept sur le même thème, grâce aux inventions langagières qui utilisent les ressources du discours pour développer le « bougé » autour des tentations de l'abîme et de l'espoir des délices divins du savoir absolu. Mais ce qui se perd, par cette ressource même, c'est le rapport précis que le philosophe entretenait avec la structure du monde délirant. Le concept de limite répond au plus près à l'« intuition fanatique » des correspondances, et au dogme de la réalité seulement apparente de la nature. Comme le dit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, l'esprit réactif dans l'ascétisme philosophique est parfois vraiment créateur ; paradoxalement, le concept crée une pensée au lieu même de ce qu'il dénie. Au contraire, le poème invente des visages multiples pour la limite, mais il n'imagine pas une structure du rapport des deux mondes qui puisse suturer ce qu'a produit le délire comme réorganisation du monde : la poésie de Hugo, mais aussi sans doute celle de Baudelaire ou de Nerval, joue avec la doctrine des correspondances sans la réfuter. Mais seul ce jeu permet de faire apparaître, par différence et voisinage, les caractères propres du jeu philosophique qui limite le bougé, et qui se tient au plus près de la reconstruction du monde dans le délire pour la refuser, et constituer une pensée liée à ce refus. De toute façon, on remarquera que poésie et philosophie ont besoin, curieusement, de ce dont elles ne veulent pas : le fanatisme swedenborgien est convoqué dans les deux cas pour la détermination du concept de limite ou pour la fictionnalisation de l'attrait multiforme exercé par l'abîme.

Fanatisme : de la fête à la fête ?

Maurice Tournier

Les philosophes sont comme Ballanche ; ils aiment à broder sur les significations dites étymologiques et construire des systèmes à travers les mots. *Fanatisme* se prête aisément à ce jeu ; on pourrait en tirer les fils sémantiques les plus incongrus, si l'on oubliait que la matière (phonique et graphique) d'un mot n'a que peu à voir avec les sens en situation, en histoire...

Remontant par-delà le temple romain (le *fanum*), la philologie a rencontré la racine italique « à valeur religieuse » **fes*, *fas*¹. **Fes* est attestée dans le latin archaïque sous la forme plurielle de *fesiae*, « jours de fête consacrés au repos ». Les Latins en ont fait les *feriae*, dont le christianisme a tiré le substantif *feria* (d'où viennent la foire et les jours fériés) et l'adjectif *festus* (d'où viennent festin et festival).

Mais la fête demande aussi une permission. Elle est accordée par les dieux ; c'est le *fas* (et son interdiction, le *nefas*). D'où ces jours fastes et néfastes, selon qu'ils sont bénis ou maudits par les dieux. *Fanatisme* serait donc cousin germain de la festivité et de la permissivité. Il ferait partie des jours étymologiquement « heureux ».

Plus proche de nous que les anciennes *fesiae*, il y a le *fanum* (de **fas*-nom, le « lieu consacré ») ou maison des oracles. On ne s'étonnera pas de voir le *fanaticus*, serviteur du temple, se muer, dès la latinité,

1. J. Picoche, *Nouveau dictionnaire étymologique du français*, Paris, Hachette-Tchou, 1971, p. 301.

en inspiré des dieux. A opposer avec *sacer*, au *profanus*, qui reste en dehors du temple, face à lui. Le fanatique, étymologiquement, est l'inverse du profanateur. Approchons-nous ?

Oui, mais à reculons, car, dès l'ancienne langue latine, le vieux verbe *fanare*, à supin *fanum* (consacrer) trouve son envers, qui rit de lui, dans le déponent *fanari*, également à supin *fanum* (extravaguer). Leur racine commune, *fari*, signifie parler, donc, en religion, célébrer et prédire (« *Fabor* », annonce Properce : je chanterai ; « *fabor* », prévient Virgile : je révélerai). Cela nous amène au participe *fatus* (« *Sic fatus* », chez Virgile : ayant ainsi parlé) ; puis à *fatum* : ce qui a été dit, ce qui sort de la parole, l'oracle, mais aussi le destin, la fatalité. Avec, en coulisse, toujours cet inverse, critique et sceptique, qui s'exprimera dans *fatuor* et *fatuus*, divaguer et extravagant. *Fanatisme* serait à relier à cette double famille *fanum-fatum*, *fanaticus-fatuus*, entre la prophétie et la divagation.

Ce serait oublier l'histoire. Les mots ne se transmettent pas de la main à la main, d'une civilisation à l'autre. Il faut les resituer. Le temple romain n'a pas été l'ancêtre de l'Eglise. Le « fanatique » qui prédisait dans ce temple était rejeté de la communauté des chrétiens, tel le pire des impies, adorateur convaincu qu'il était des idoles. Voilà pourquoi, dès ses premiers emplois en français, le fanatisme est un mal-vu de l'Occident. Le fanatisme, c'est d'abord la religion de l'Autre.

Les toutes premières attestations des mots *fanatique* et *fanatisme* recensées dans les dictionnaires français² sont à l'évidence péjoratives. Comme si elle leur était originelle, la dérision les habite. Rabelais s'amuse du « cerveau phanatique de Bacchus » (1564) et Montaigne, dans l'*Apologie de Raimond Sebond* (1588), use de *fanatique* non en latiniste mais en sceptique, ironisant sur les imaginations des hommes qui leur tiennent lieu de certitudes : « Ce sont tous songes et fanatiques folies. Que ne plaist-il un jour à nature nous ouvrir son sein et nous faire voir au propre les moyens et la conduite de ses mouvements et y préparer nos yeux ! Ô Dieu, quels abus, quels mescontes nous trouverions en nostre pauvre science ! ». Le terme possède déjà, on le voit, sa valeur d'aujourd'hui : le fanatique est celui qui prend et fait prendre des inventions pour des révélations.

Côté religieux, la dénonciation des illuminés est de mise. Écoutons Bossuet décrivant les quakers : « Les trembleurs, gens fana-

tiques qui croient que toutes leurs rêveries leur sont inspirées » (1688). Plus largement, les protestants « prennent pour directeur, dit Bossuet, celui qu'ils croient agité par un semblable transport : ce qui est pur fanatisme ». Saint-Simon, le Duc, fait chorus : « On leur avait donné ce nom (de "Fanatiques") parce que chaque troupe considérable de ces protestants révoltés avait avec eux quelque prétendu prophète ou prophétesse ». Retournement anticatholique, avec une valeur identique, chez le curé Meslier : « Le christianisme n'était dans son commencement qu'un pur fanatisme » (1720). La prière de Mahomet, chez Voltaire, commence par l'aveu : « Dieu que j'ai fait servir au malheur des humains... » (*Le fanatisme ou Mahomet le prophète*, 1741). *Fanatisme* et faux prophètes sont liés.

Ainsi, à la différence des usages antiques, où *fanaticus* est loin d'être péjoratif, l'usage français, dès le départ des deux termes aux XVI^e et XVII^e siècles, est un usage ridiculisant, réprobateur, voire injurieux. Au XVIII^e, apparaissent bien quelques emplois où la dénonciation s'efface au profit du style hyperbolique : Voltaire se moque des « fanatiques de Corneille » (1764) et Lamotte Le Vayer montre Romulus poussant la témérité « jusqu'au fanatisme », tout en prenant soin d'ajouter : « Qu'on me permette ce terme pour exprimer l'excès de confiance » (1730). Mais il s'agit encore d'attitudes que l'on réprouve. L'enthousiasme a d'autres mots.

Avec le romantisme, le *fanatisme* peut pourtant changer de camp. Tandis que Hugo, dans son *W. Shakespeare* (1864) dénonce avec le mot la fermeture sociale (« Rien n'égalé la puissance de surdité volontaire des fanatismes »), Delacroix voit une force de création dans « ce fanatisme presque toujours aveugle qui nous pousse tous à l'imitation des grands maîtres ». Négatif ou positif, sectaire ou passionné, le diable guette toujours derrière la porte du mot. Tenace, la connotation mystique perdure³.

Dans l'usage social dominant, ce vocabulaire en reste à la désignation de l'adversaire, accusé d'intransigeance et rejeté pour non-acceptation de la loi royale ou républicaine. Vêtement politico-religieux, *fanatique* a habillé le protestant, le janséniste, le prêtre réfractaire, dans la France d'Ancien Régime et pendant la Révolution. Au tournant des deux derniers siècles, le voici, par tous les journaux proches du « Bloc des gauches » au pouvoir, officiellement lancé contre l'Eglise catholique elle-même. Son refus d'être séparée de l'Etat

2. Citations ou références dans *Le Robert* et le TLF.

3. En lire la tradition dans N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 1983.

l'a désignée pour cible. Les « philosophes » des Lumières se sont mués en républicains laïques, majoritaires au Parlement. Écoutons, dans le pays nantais en 1906, par exemple, se propager l'écho de ces mots qui dénoncent les opposants à l'inventaire des biens ecclésiastiques : « fanatisme » à La Chapelle-sur-Erdre de fidèles armés de gourdins reconquérant leur église, à Joué paysans « fanatisés » par les nobles et le clergé, « manifestations fanatiques » à Guérande, Sainte-Pazanne, Pannecé, Missillac, Drefféac, dans la Grande-Brière et le Pays de Retz, avec faux, fourches et casseroles tintamarrantes⁴. Le diable s'agite dans le bénitier.

C'est de nos jours seulement qu'il arrive au mot *fanatique*, plus particulièrement dans sa troncation héritée de l'anglo-américain, de franchir la limite entre dénonciation et admiration : des *supporters fanatiques*, les *fanas* de jazz, « tous les *fans* de Johnny, écrit-on, vont être comblés »...⁵. Malgré les intégrismes qui remontent les griffes et leurs prophètes de malheur, le fanatisme peut aujourd'hui désigner, parfois et trop souvent, un enthousiasme compréhensible, juvénile, une ferveur laïque ou à la limite d'un culte. Retour, non pas philologique mais historique, à la fête collective originelle ? Mais peut-être n'est-ce que la troncation qui a coupé la queue du diable...

4. L. M. Pellerin, *Bloc agraire et comportement paysan. Les réactions aux inventaires en Loire inférieure (février-mars 1906)*, Université de Nantes, Centre de recherche politique, vol. 5, 1976 (« A bas les casseroles ! » signifiait « A bas les francs-maçons ! »).

5. Emission *Salut les copains*, Europe n° 1, 1964, cité dans H. Hotier, *Le vocabulaire du cirque et du music-hall en France*, Université de Lille 1, 1973, p. 106. « Fan : jeunes mondains, 1958. Snob spécialisé » (*ibid.*, p. 142).

Jouissance de la lettre*

Isidoro Vegh

Il a été dit que j'étais analyste, ce qui est vrai. Pourtant, je viens ici comme facteur. Et c'est à vous que je m'adresse : nous appartenons aujourd'hui à la même corporation. Je vous apporte une lettre que vous portez vous-mêmes — remarquons le paradoxe — dès avant votre naissance.

Certes, on en a fait mention, de cette lettre, mais elle en dit plus long que ce qu'on y a lu¹. Freud y remercie la B'naï B'rith pour avoir été la première institution où il a rencontré ceux qui étaient disposés à accueillir sa pensée questionnante, subversive pour les mœurs de l'époque où sa parole a fait irruption. « [...] Je me sentais, dit-il, comme un proscrit désavoué par tous ». La B'naï B'rith lui avait été signalée comme l'endroit où trouver des hommes enclins à l'écouter. « Que vous soyez juifs ne pouvait que m'être agréable parce que moi-même j'étais juif et que j'ai toujours trouvé non seulement indigne mais tout à fait absurde d'essayer de le dénier. Je dois vous avouer que je n'étais attaché au judaïsme ni par la foi ni par l'orgueil national, car j'ai toujours été un incroyant élevé sans religion mais non sans

* Exposé à la B'naï B'rith à l'occasion du 50^e anniversaire de la mort de Freud. Table ronde autour de « L'influence juive dans l'œuvre de Freud », tenue à Buenos Aires le 14 novembre 1989.

1. S. Freud, « Allocution aux membres de la Société B'naï B'rith » (1926), in : *Œuvres Complètes*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, septembre 1979, T. XX, p. 259, [*Gesammelte Werke*, tome XVII, pp. 51-53].

respect pour les exigences de la culture humaine que nous nommons éthiques. Quand je me suis senti porté à l'orgueil national, j'ai toujours cherché à le maîtriser, parce que funeste et injuste, effrayé par l'exemple menaçant des peuples au sein desquels nous, les Juifs, nous vivons. Malgré tout, bien des choses demeuraient, qui me rendaient irrésistible l'attraction, et du judaïsme, et des Juifs : de fortes et obscures puissances sentimentales d'autant plus considérables qu'elles se laissaient difficilement mettre en paroles ; la claire conscience d'une intime identité, la secrète familiarité de posséder une même architecture d'âme ».

Je vous remercie donc pour cette invitation que j'accepte au titre d'un double hommage : au créateur de la psychanalyse, Sigmund Freud, et à la B'naï B'rith, qui a fait preuve en acte de cet esprit dont nous avons aujourd'hui parlé : de non-discrimination, d'ouverture à une parole rénovatrice. C'est la raison pour laquelle je présente ici les questions que je me pose à moi-même, les questions que je pose aussi à Freud : quelles sont ces obscures puissances sentimentales qui lui font, bien que s'avouant non-croyant et pas spécialement animé d'un sentiment national, se dire « Juif » ? En quoi consiste cette intime identité qu'il reconnaît chez lui au point de la trouver « familière » ?

Le sujet à propos duquel j'ai été convié, c'est « L'influence juive dans l'œuvre de Freud ». Je ne me considère pas comme un spécialiste de l'histoire juive, mais il n'en est pas moins vrai que j'ai parcouru certains textes et fait également quelques réflexions. Permettez-moi donc de me tromper à ma manière, vous m'aidez quand vous le jugerez nécessaire. Je tiens à vous exposer une ponctuation minime de cette histoire qui nous précède et nous constitue. Essentiellement, je vais la situer dans quatre lieux, dont deux traditionnellement reconnus comme ceux qui réitèrent le pacte du peuple juif avec son Dieu, et les deux autres comme ceux de la rupture apparente de ce pacte.

Pour ceux qui connaissent l'histoire juive, le premier pacte s'inaugure par un des Pères, Abraham, et se réitère dans deux instances principales, dont je fais une lecture rétroactive : je lis la valeur de la première d'après ce qui se passe dans la deuxième. La première, c'est l'appel fait par Dieu à Abraham de se faire circoncire : marque dans le corps, indiquant que dans l'organe de la jouissance quelque chose se perd.

La deuxième, lorsque Abraham, obéissant à l'ordre divin, se dispose à sacrifier ce qu'il aime le plus au monde : son fils Isaac, va jusqu'au moment où, sa dévotion lui ayant été confirmée, Dieu suspend

son mandat. Je lis ces deux marques rétroactivement : au milieu des peuples où l'offrande des enfants était habituelle, ce pacte avec Dieu instaure le premier antécédent d'une loi par laquelle la jouissance impliquée dans le sacrifice humain est exclue de la communauté des hommes.

Deuxième pacte avec Dieu, celui de Moïse, les tables de la loi et le peuple juif en exode. Deuxième pacte par quoi le peuple juif reçoit à travers son leader, son meneur, Moïse, le décalogue qui le resitue dans une situation autre par rapport à un Dieu, un seul Dieu au milieu d'une civilisation à dominance polythéiste.

Ces deux ruptures apparentes du pacte sont connues dans la tradition juive comme la réitération du Jurban, le neuf Ab ; deux moments malheureux qui réitèrent la destruction du symbole de l'accord entre le peuple juif et son Dieu : la destruction du temple. D'abord, par les armées de Nabuchodonosor, ensuite par celles de l'empereur romain Titus. Que se passe-t-il dans ces deux jalons qui marquent la rupture apparente du pacte entre la Terre et le ciel ? L'histoire nous raconte que du premier va surgir un leader du nom d'Ezrah. Je paraphrase à ma manière le mandat d'Ezrah au peuple juif lorsque le temple est détruit, lorsque, pour la première fois, le cœur même de la communauté juive et de son rapport avec Dieu disparaît : « Désormais sera juif celui qui ira au temple tous les jours. — Comment donc, si le temple n'existe plus ? — C'est que, dorénavant, aller au temple tous les jours ce sera lire chaque jour une page de la Torah ». Ezrah inaugure une ligne qui se poursuit de nos jours, allant du sacrifice humain au sacrifice animal, puis aux tables de la loi, et de là, à la suspension de tout sacrifice jusqu'à transformer le rapport avec Dieu en un rapport avec la lettre divine².

Quand le temple est détruit pour la deuxième fois, la communauté juive commence une nouvelle dispersion. Un rabbi qui, à l'époque, assiste personnellement à la destruction du temple, Rabbi lokhanam Ben Zacai — cité par Freud lorsque ses disciples lui demandent quoi faire face à l'arrivée des nazis — ne demande à l'empereur qu'une seule chose : « Permettez-moi de fonder une école à lavné ».

Donc, deux ruptures apparentes de cette tradition juive : certes, apparentes, car en fait, elles sont l'occasion où le pacte se renouvelle dans un rapport préférentiel du peuple juif avec la lettre.

² Gérard Haddad, *El hijo ilegítimo*, Ed. La Semana Publicaciones Ltda., Jérusalem, décembre 1985, p. 30.

Qu'implique ce rapport du juif avec la lettre ? Quelle relation est suggérée avec l'œuvre freudienne et la psychanalyse ? Freud nous a dit qu'il était non-croyant et ne nourrissait aucun idéal national, mais il a cependant affirmé qu'il y avait chez lui « quelque chose d'obscur qui me fait sentir Juif et me parle même d'une certaine familiarité ». Quelle est cette familiarité qui demeure au centre de son être ? Je vous propose ceci : il s'agit de la même tradition qui a constitué le peuple juif en tant que peuple qui a fait du livre sa patrie. Son rapport préférentiel avec la lettre montre que la naissance du créateur de la psychanalyse en son sein n'est pas l'œuvre du hasard.

Qu'est-ce que cette relation ? En quoi consiste-t-elle ? Je vais vous le dire, comme Freud nous l'a enseigné : par une histoire drôle. Un des textes freudiens classiques, « Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient », commence par une histoire juive, qui n'est pourtant pas celle que je vais vous raconter. Je me servirai d'une autre que j'ai retrouvée dans le texte³ d'un psychanalyste français qui a récemment visité Buenos Aires. Voici l'histoire : une cérémonie se tient en Angleterre au cours de laquelle la reine va décerner le titre de chevalier à quelques-uns des invités ; comme l'occasion le demande, chacun des lauréats, dont un Juif, doit répondre suivant une formule préétablie. Ignorant les mots qu'il fallait prononcer, le moment venu, le Juif au désespoir énonce la phrase suivante : « *Ma nichtana halaila hazé mikol haleilot* ». C'est alors que la reine se retourne vers son adjoint et lui demande : « *Why this knight is different from the other knights ?* », soit, « pourquoi ce chevalier est-il différent des autres ? », ou encore, « pourquoi cette nuit est-elle différente des autres nuits ? »⁴.

Quel est le comique de cette histoire juive ? Qu'est-ce qui nous avertit là de l'influence juive dans l'œuvre de Freud ? Aussi bien celui qui connaîtrait en partie la pratique d'une certaine lecture talmudique appelée Midrash, que celui qui, en tant qu'analyste ou analysant, aurait l'habitude de parcourir l'expérience de l'inconscient, pourra y lire quelque chose ayant la même architecture : la différence d'une lettre qui produit un effet de sens.

Quel est l'effet de sens de cette histoire ? Qu'est-ce qui, chez elle, éveille notre rire ? C'est la condition propre à ce que Freud appelle son intime identité juive : ce juif, errant dans la cérémonie, ignorant la

3. Jean Szpirko, « Le signifiant juif », in : *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?*, Colloque de Montpellier, Editions du Seuil, Paris, 1981, p. 186.

4. *Knight* et *night* sont homophones. La phrase en hébreu est celle que le fils dit à son père à la pâque juive : « Pourquoi cette nuit est-elle différente des autres nuits ? ».

phrase rituelle attendue de chacun, qui ne peut que répéter une formule dans une autre langue, en position d'extériorité, ce pauvre juif dans la cérémonie de la reine, au comble du trébuchement, met la reine, couverte d'oripeaux et de blasons, à la place de celui qui parle sans savoir ce qu'il dit. Le juif riant de soi nous invite à rire de tout autre faisant parade de la place de l'Autre recouvert de blasons. Là, je trouve l'influence juive dans l'œuvre de Freud ; là, le rire indique une vérité visant le réel : une jouissance pour une autre.

Question : Quelles sont les différentes lectures possibles du texte sacré ?

Isidoro Vegh : Pardès nomme, dans la pratique de la lecture talmudique, quatre voies possibles : Pshat, lecture littérale ; Remez, lecture allégorique ou allusive ; Drash, noyau de ce que je viens d'exposer, dans la Midrash, lecture à la lettre ; et Sod, noyau mystique, mystère, ce que les psychanalystes appellent l'ombilic du rêve, là où la lettre ne suffit pas, ce qui met une limite au savoir de la lettre.

Question : Pourriez-vous poser quelque différence quant aux positions d'Abraham et de Moïse, au-delà de la perte de jouissance du corps, celle du premier étant l'obéissance sans révolte, alors que chez Moïse il y a de la fureur ?

Isidoro Vegh : Il existe un moment, quand Dieu dit à Abraham de sacrifier son fils Isaac, qui montre l'instant de suprême obéissance à la parole d'un autre. Kierkegaard a écrit, dans *Crainte et tremblement*⁵, ce que cet instant a dû être pour ce père. N'ayant pu avoir d'enfants, il reçoit ce fils comme un don divin lorsque les lois de la nature empêchaient sa femme de lui en donner un. Justement, ce fils, Dieu va le lui demander en tant qu'offrande. Kierkegaard souligne la profonde solitude qu'Abraham a dû vivre : à qui aurait-il pu raconter le sacrifice que Dieu lui imposait ? Quelle morale admet la mise à mort d'un fils chéri ? En faire état à sa femme, à son fils, à ses domestiques ? Qui l'aurait cru ? Kierkegaard souligne l'horreur de cet instant, les extrémités qu'a dû toucher sa foi en Dieu pour accepter la terrible demande divine, au-delà du temps éthique, ordre du bien, accordé selon la loi humaine. En revanche, ce commandement de Dieu à Abraham étale l'insuffisance de toute rationalité ; quoiqu'extrême, c'est la même

5. Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, Editora Nacional, Madrid, p. 90, [*Crainte et tremblement*].

épreuve dont souffre à petite échelle tout humain surpris par quelque chose le faisant s'exclamer : « Pourquoi moi ? ». Pour nous qui sommes dans la pratique de la psychanalyse, dans une certaine perspective, cela indique une rencontre avec le réel : nulle lettre ne peut recouvrir ce bout qui frappe. Enseignement réitéré dans le texte sacré par l'histoire de Job. Job, archétype de l'homme qui souffre et supporte jusqu'à la lie la question sans réponse : « Pourquoi moi ? ».

Moïse, avec sa fureur, est également exemplaire : que vient-il nous proposer ? Exaltation de celui qui soutient, en tant qu'intermédiaire entre le peuple et Dieu, une place qui est aussi celle de la loi, place du père ; c'est lui qui personnifie le père furibond souffrant d'une colère qui le situe au-delà de la loi. Aussi Dieu va-t-il lui interdire d'entrer en Terre sainte. Au Mont Nébo, Moïse achèvera son parcours de quarante ans de pèlerinage. Jamais il n'atteindra la Terre sainte. Décision divine due à cet instant où la rage le déborde. Le texte sacré est là pour nous signaler qu'il y a, chez le porteur de la loi, quelque chose qui le pousse à excéder la loi.

Un ami m'a appris que, dans la tradition cabalistique, il y avait deux piliers indispensables : Din, la loi, et Rakhamine, la miséricorde ; lorsque la loi fonctionne seule, la loi excède la loi et la miséricorde est aussi nécessaire. Je crois que c'est là où Moïse échoue et reçoit sa sanction.

Question : Etes-vous de l'avis que, pour Freud, Dieu n'est pas mort, que l'athéisme de Freud n'est qu'une hypothèse, et pourquoi ?

Isidoro Vegh : Le récit du mot d'esprit ne montrait un pauvre Juif qu'en apparence ; la personne dont on rit à la fin n'est pas le pauvre Juif mais la reine d'Angleterre. Bien que quelque peu déchu, c'est quand même l'empire britannique. Et la reine d'Angleterre. Voilà une autre manière de dire l'influence juive dans l'œuvre de Freud, le mode par lequel, dans la tradition du peuple juif, s'établit la relation avec la lettre. Dans l'une des traditions talmudiques, le « pilpoul », deux rabbins discutent d'une question, argumentant interminablement sans arriver à une conclusion, sans qu'il y ait de dernier mot. S'il y a de la joie dans la tradition juive, elle est l'effet de cette position : c'est la joie du sujet qui réussit à se dégager de la valeur écrasante de la parole de l'Autre. Quand le sujet se libère-t-il de l'effet éclipsant d'une lettre ? Quand il réussit à l'interroger. C'est bien ce que montre le mot d'esprit juif : « Pourquoi les juifs posent-ils toujours des questions ? — Et pourquoi pas ? ».

Enfant, je me souviens d'avoir aimé la fête de la Torah, la Simkha Torah ; j'y retrouvais les hommes dansant avec les tables de la loi, habillés comme des femmes, dans une réunion qui était, sans doute, de joie. Bien plus tard, en évoquant ces instants, je me suis demandé pourquoi. La réponse, je l'ai trouvée lors d'un voyage en Israël : à un oncle, personnage singulier et profondément religieux de la famille, qui écrivait des poèmes, j'ai demandé, un peu fort, comme les psychanalystes font parfois : « Oncle, je n'ai pas fait des milliers de kilomètres pour parler de banalités ; je vais te poser une question : à ce moment de ta vie, avec quoi jouis-tu ? Où est ta jouissance ? ». C'est presque intransmissible ce que je vais vous raconter : en souriant, il m'a répondu : « Le matin, je me lève à quatre heures, alors je rejoins les copains (à peu près tous de son âge) et on lit la Torah et le Talmud jusqu'à sept heures ». Il n'y a pas de doute possible : sa lecture, qui ne trouve jamais la vérité ultime, qui pratique le droit d'interroger la parole sacrée, là, jouit.

Raison de certaines marques du peuple juif : sa joie, dont font état les fameux mots d'esprit juifs, parmi lesquels ceux de Woody Allen, qui nous invite à ce que chacun, revêtant la tenue de la reine, apprenne à rire de soi ; et l'autre marque, la plus triste, les persécutions : quel tyran, quel dictateur aimerait quelqu'un venant le mettre en question, venant lui demander : « Et toi, qui es-tu pour occuper cette place ? ».

Comme a bien dit Unamuno : « Je ne vais pas discuter s'il existe ou non un autre monde, mais permettez-moi de les vivre à tour de rôle ». Soit, l'équivalent du Juif qui affirme : « Ici, dans ce monde, que personne ne vienne me dire qu'il est Dieu ».

Traduit à Buenos Aires par Laura Lambert

Analytique de la singularité

Claude Rabant

« Le futur n'existe pas encore,
mais rien ne vous empêche d'y aller »

Publicité parue récemment pour Apple Expo

« Non que je croie la lumière altérée, la forme
exténuée, le mouvement égaré... »

Arthur Rimbaud, *L'impossible,
Une saison en enfer*

LA TRANSPARENCE DU FUTUR

Il se pourrait que la médiation généralisée de machines rapides et quasi immédiates, engendrant des signes de plus en plus fins et subtils entre le monde et nous, et surtout entre nous et nous-mêmes, soit en train de produire un bain de singularités où l'homme deviendra de plus en plus transparent à mesure que le monde le deviendra. Entre le futur et nous, la pellicule d'opacité a sauté, comme une cataracte. Ces singularités universelles et ubiquistes n'appartiennent à personne, mais traversent les corps et mobilisent les pensées dans des images qui sont aussi du réel. La vieille idée archaïque du médium est alors portée à une incandescence inouïe, comme si le débat d'arrière-garde qui nous avait hantés depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle¹ anticipait simplement sur une réalité qui est désormais la nôtre grâce à la technique.

1. Cf., par exemple, Robert Amadou, *Les grands médiums*, Editions Denoël, Paris, 1957.

Mais le terme même de technique devient inadéquat, dans la mesure où les machines à signes se rapprochent indéfiniment de la pensée et de son origine, du monde et de son origine. Nous n'en sommes plus à copier le monde, mais à l'être. Nous n'en sommes plus à quêter les médiums, mais à en remplir l'univers. Tout est plein d'âmes, parce qu'envoyant partout des signes efficaces, nous recueillons partout des signes qui remplissent et saturent nos appareils et nos sens. Nous gravons partout, sur des parois de plus en plus transparentes et de plus en plus lointaines, les marques de notre présence. Et de partout, ces marques nous renvoient des traces que nous interprétons comme du réel, c'est-à-dire du langage que nous pouvons attribuer à l'Autre, mais dont nous possédons le chiffre. Ainsi la cause circule désormais partout dans ses effets. La cause est devenue ubiquiste dans tous les effets d'émission et de réception de signes qui parcourent le monde en nous traversant. C'est sans doute pourquoi nous n'avons plus besoin de supposer l'existence d'une source unique, sous la forme d'un Dieu créateur, ni même d'émetteurs univoques parsemant la réalité, sous forme de malins génies ou de causalités irréductibles. Notre vaste et ubiquiste système de signes et de signaux tend vers l'auto-transparence, et nous-mêmes pouvons tendre, sans torsion innombrable de la pensée, à coïncider avec la cause des choses elles-mêmes. De sorte que, plus le futur devient transparent, et plus l'origine se rapproche ; plus nous voyons avec les yeux de ce que nous supposions jadis le Créateur, plus nous nous voyons dans l'origine des choses.

Nous nous voyons, mais nous avons du mal à être ce que nous sentons, à pouvoir ce que nous pouvons. C'est comme si nous étions dans une immense chrysalide en train de se déchirer, encore durcie d'une longue mémoire ancestrale, raidie de millions d'habitudes et de plis pris dans le sommeil. Nous nous voyons, mais nous n'osons pas nous réveiller, de peur de faire craquer ce que nous appelions hier encore notre histoire, mais qui n'est souvent que l'histoire de nos craintes et de nos retards à l'égard de nous-mêmes. La longue histoire de notre superstition et de ses guerres picrocholines. Plus audacieuse et pusillanime à la fois, qui inventera une espèce, en ce paradoxe, supérieure à l'humanité ? L'humanité elle-même, sans doute. Depuis l'origine elle s'invente. Pourquoi cesserait-elle ?

Elle s'invente, depuis toujours, sous un maître — qui change. Elle s'invente en inventant son maître, à mesure, comme son ombre portée.

Notre maître aujourd'hui, c'est la transparence. Une absence de visage. Cette limite encore infranchie (mais qui dira infranchissable ?) de la vitesse de la lumière, à l'échelle de laquelle nous tendons à vivre et qui nous projette aux parois du monde. Nous vivons et vivrons de plus en plus à la vitesse de la lumière qui, d'étrangère et lointaine, devient notre étoffe même, puisqu'elle nous donne, entre autres choses, la perspective de pouvoir communiquer directement avec notre propre cerveau, et immédiatiser nos volontés et nos images intérieures, en même temps que le pouvoir de traverser le temps avec l'espace. Le panoptique se retourne en doigt de gant vers le dehors. De partout le monde nous voit avec notre propre vision. De partout le monde nous mesure par la transparence que nous lui apposons et supposons.

L'ADIEU

Les drogues se rapprochent intimement et impérieusement de nous à mesure qu'elles s'affinent en s'éloignant de la nature. Il n'est plus vain d'halluciner, ni de vouloir l'impossible, puisque l'impossible tous les jours devient réel. Il n'est que d'en admettre le prix, qui est de nous suspendre toujours plus au futur inexistant. La vitesse n'est en soi rien d'autre sans doute que cette possibilité d'habiter le futur qui n'existe pas encore. Cette possibilité de plus en plus réelle n'a rien à voir avec le rêve, elle en est même l'antinomie. Car le rêve est tiré et tissé d'un passé qui cherche encore son présent et n'a que les apparences d'un avenir imaginé sous les traits du passé. En ce sens, tout rêve prémonitoire est un leurre. En revanche, aller dans le futur qui n'existe pas encore, c'est créer de l'existence avec du rien, c'est hypothéquer toujours plus profondément le présent par ce qui lui succédera et donner au vide la valeur d'échange suprême, au point d'user la valeur d'usage du présent. Car si vous pouvez aller dès aujourd'hui dans le futur, que devient le lieu et l'instant où vous êtes ? Du néant. Le temps marche à l'envers de son cours d'antan. Il marche les pieds dans son avenir. Nous respirons ce qui n'existe pas encore et monnayons, hors image, tout notre présent pour le futur. C'est cette néantisation qui nous précède que nous appelons notre vérité présente.

Telle est sans doute la matière de l'Adieu dont Rimbaud déjà scellait le temps qui nous fixait au sol de notre avenir : une saison en enfer qui n'en finit pas de virer vers son automne, après sa fête manquée et splendide — « J'ai essayé d'inventer de nouvelles fleurs,

de nouveaux astres, de nouvelles chairs, de nouvelles langues »². Une fête de médium pur, celle de l'écrivain même, du *voyant* même, dans son aurore ultime et primitive, enterrant le passé avec son imaginaire. « J'ai cru acquérir des pouvoirs surnaturels. Eh bien ! je dois enterrer mon imagination et mes souvenirs ! »³. Le temps n'est plus à l'imagination ni au passé... Nous n'avons plus droit que par une nostalgie caduque au titre de « civilisation de l'image »⁴. Nous sommes la civilisation de l'invisible et du futur immanent. Nous sommes la civilisation des traces, des archives, des engrammes, des cryptes infinies lancées au loin devant nous. Il se pourrait que les fosses sous-marines devenues, par nos soins, radioactives pour des millénaires, figurent au plus près notre principe de civilisation : nous habitons presque à l'infini un futur que nous ne verrons jamais, de même que, par une sorte de boucle étrange, nous rendons présents sous nos yeux les premiers instants de l'univers en les lisant sur ses confins actuels. A ce titre, nous vivons dans un univers doublement fossile dont les limites se bouclent et se joignent à l'infini, dans le temps et dans l'espace. A certains égards, nous sommes déjà sortis de l'espace-temps. Nous archivons dans les deux sens des temps infinis pour des espaces encore à venir. Sans doute cela fait-il se joindre et se confondre les deux infinis pascaliens : notre pari n'en est plus un, dès lors que son objet tend, *ipso facto*, à devenir réel.

Vivons-nous donc déjà à la vitesse de la lumière ?

Nous vivons et croyons désormais à travers une fine pellicule de créance ubiquiste qui est devenue notre rapport au réel autant que notre univers symbolique, qui nous fait être partout, autant que le partout devient notre nulle part. Les machines engendrent d'elles-mêmes cette infinie croyance pelliculaire au transparent dont nous tissons désormais notre peau en même temps que l'enveloppe des choses. Nous arracher cette peau serait, sans doute, nous tuer en

2. Arthur Rimbaud, « Une saison en enfer », *Œuvre-Vie*, Editions du centenaire, Editions Arléa, 1991, p. 452.

3. A. Rimbaud, *ibid.*, p. 452.

4. Dans ses *Commentaires sur la société du spectacle* qui viennent de paraître chez Gallimard, Guy Debord avance le terme de *spectaculaire intégré*, qui, dans un style différent, souligne cette disparition de l'imagination et de l'histoire dans une autotransparence qui se cache. « Car le sens final du spectaculaire intégré, c'est qu'il s'est intégré dans la réalité même à mesure qu'il en parlait ; et qu'il la reconstruisait comme il en parlait. De sorte que cette réalité maintenant ne se tient plus en face de lui comme quelque chose d'étranger... Le spectacle s'est mélangé à toute réalité, en l'irradiant » (p. 20). Le catastrophisme lucide de Debord n'est pas sans évoquer celui de Spengler dans les années 1930.

même temps que tuer le monde. Notre peau est tellement liée à l'univers que nous n'avons avec lui désormais qu'un seul sort.

C'est en cela que la technique n'est plus la technique, mais l'interface vivante et pelliculaire, définitive et inextirpable, entre l'univers et nous, notre propre interface avec l'existence, quelle que soit la pente, inévaluable, selon laquelle elle nous fait descendre le cours du temps et gravir les marches de l'espace, selon un mythe que nous pouvons dire escherien. « Quant à nous, êtres humains du XX^e siècle, nous dévalons cette pente *les yeux grands ouverts, en pleine conscience*, écrivait Spengler en 1931. Notre sens de l'histoire, notre aptitude à la décrire et à l'écrire, sont des symptômes révélant clairement que nous parcourons cette pente vers le bas »⁵. A quoi fait écho la formule de Lacan dans le Séminaire sur le Sinthome : le réel n'a qu'une limite, c'est celle du bas, son orientation, c'est le zéro absolu⁶. Mais ceci n'est pas concevable si nous nous pensons encore abstraits de l'univers, séparés et séparables de lui. Or nous ne le sommes plus. Il n'est plus même concevable de séparer les fins de la technique de celles de l'univers. Le tragique a changé de sens et de perspective. C'est ce sort commun plutôt que cette séparation, par une sorte de nouveau romantisme, mais réel cette fois, qui fait notre destin.

« Il est en soi sans importance de savoir quel est, parmi ceux des myriades d'astres éternels, le destin de cette infime planète qui suit son cours fugace quelque part dans l'espace infini ; moins important encore est ce qui grouille pendant quelques instants à sa surface. Mais chacun d'entre nous, intrinsèquement une non-entité, n'en est pas moins — même si c'est pour un laps de temps indiciblement bref — une vie complète projetée dans ce tourbillon cosmique. Par voie de conséquence, ce monde miniature, cette "histoire mondiale", est, en ce qui nous concerne, un fait d'importance suprême »⁷. Nous sommes loin désormais de la vision « classique » d'une technique contraposée à un monde éternel, d'une praxis « destinale » entée sur un réel immuable, vision que nous voyons basculer ici, dans le texte de Spengler, et autour de laquelle, naguère encore, se déployaient les perspectives ordonnées de la philosophie des Lumières. Si la technique a échappé, jusqu'à présent, au retournement catastrophique prédit par

5. Oswald Spengler, *L'homme et la technique*, Les Essais Gallimard, traduit de l'allemand par Anatole A. Petrowsky, Paris, 1958, p. 47.

6. J. Lacan, Séminaire du 16 mars 1976 (inédit). « Il faut se briser, si je puis dire, ajoutait Lacan, à un nouvel Imaginaire concernant le sens. »

7. O. Spengler, *op. cit.*, pp. 47-48.

Spengler en pleine crise économique, selon quelles conditions et quels modes peut-elle continuer à modeler aujourd'hui notre univers ? La « technique » (si l'on ose encore employer ce terme) est de plus en plus identique au monde que nous affrontons, elle est elle-même le monde que nous affrontons, et ne fait plus qu'un avec le tourbillon cosmique, qui lui-même a singulièrement perdu de sa divinité et de son éternité majestueuse. Et chacun d'entre nous, dans son instant indicible, devient un instant du monde, où la miniature et le tout se confondent, où la non-entité de chacun rejoint la non-entité ubiquiste des signaux universels que sont devenus, par nos efforts, les astres eux-mêmes.

L'HEURE TRÈS-SÉVÈRE

Ce qui se trouve épuisé par là, c'est la réserve du monde, son secret et son tabou, dans un fantasme de terminaison cataclysmique au bout de la transparence, où le monde exploserait comme une bulle (fantasme dont rien ne dit que nous ne puissions l'accomplir en effet), tandis qu'en parallèle se produit une efflorescence du déchet — une invasion par le reste et l'immonde, qui s'empare de l'humanité même. L'humanité devient, pour une part d'elle-même, son propre déchet, tandis que, pour une autre part, elle accède à la transparence crédible du futur. Avec le règne de la transparence, arrive aussi le règne du déchet. Avec l'épuisement virtuel de l'Autre, vient aussi la recherche d'un lieu d'ombre et de déjection. Nous vivons sur un reste de terre, dit Guyotat : le corps immobile dans sa jaculation danse avec ses mains seules, qui rêvent de saisir d'autres mondes à travers ce déchet de terre⁸. Est-ce là tout ce qui reste de l'écrivain et du conteur, de l'artiste et du poète ? « Moi ! moi qui me suis dit mage ou ange, dispensé de toute morale », s'écriait Rimbaud, « ...Oui, l'heure nouvelle est au moins très-sévère »⁹.

Notre heure très-sévère emporte la disparition des fins de la technique. Toute fin est polémique, donc comporte victoire ou défaite, figures à arracher à l'Autre. Plus rien de tel, sinon de s'arracher à soi-même ses masques, de s'auto-engendrer indéfiniment — le monde ne résiste plus qu'à peine à la transparence. Le destin s'efface. Les guerres sont dérisoires. Un peuple peut s'enflammer pour la guerre

8. Pierre Guyotat, *Nouvelles séances d'improvisations publiques*, Centre Georges Pompidou, 21-26 septembre 1992.

9. A. Rimbaud, *op. cit.*, p. 452.

du Golfe et le lendemain la réduire dans sa mémoire au souvenir d'un spectacle de Broadway. Les enjeux sont de proximité, de voisinages immédiats, de peurs intestines, ils ne se construisent pas en programmes ni en destins, c'est-à-dire en images et en symboles. Nous sommes partout dans le réel, et de moins en moins dans la présence de la représentation. Nous commençons à nous tromper régulièrement entre le monde et son codage, entre nos machines et les machines du monde. Nous créons partout de l'indifférent qui nous égale à ce vide au-devant de nous.

LE SUBLIME

A bien des égards, ayant rompu les barrières esthétiques qui nous séparent du monde et de sa causalité, nous vivons continûment dans le sublime. Le futur qui n'existe pas encore, et où rien ne nous empêche d'aller, est le nom moderne du sublime, pour lequel, rappelle Kant, il n'y a pas de concepts propres ni de nature. « Il s'ensuit que le sublime ne doit pas être cherché dans les choses de la nature, mais seulement dans nos idées [...] *Est sublime ce en comparaison de quoi tout le reste est petit* [...] Rien donc, de ce qui peut être objet des sens, ne doit, ainsi considéré, être nommé sublime »¹⁰. Rien, dans notre principe de civilisation, ne peut être sublime comme le sublime du futur qui n'existe pas encore, et qui, du même coup, dévalue esthétiquement tout le reste. Faut-il chercher ailleurs que dans une endo-perception de ce principe la cause du dénigrement et de l'abaissement intellectuel de nos propres modes de parole et de communication, dits péjorativement « médiatiques », c'est-à-dire spectaculaires ? N'est-ce pas que toute *aisthesis*, toute sensibilité et toute sensation « présentes » se trouvent dévaluées devant cette immanence du futur qui n'existe pas encore, et pour lequel nous vendons notre chair avec notre pensée ?

LES ALVÉOLES DU SENS

Cette transparence, acquise dès lors que nous avons déblayé notre ciel de ses dieux et libéré jusqu'à l'infini l'horizon de notre regard, est à la fois vertigineusement prometteuse et tragique. Elle nous offre à voir l'inconnu sans voiles, et scelle du même coup la fragilité indicible de nos pouvoirs face à lui. Dans cette transparence définitivement ouverte, nous avons besoin de grottes, de cavernes, nous fa-

10. Kant, *Critique du jugement*, Paris, Vrin, traduction Gibelin, p. 79.

briquons à l'infini des alvéoles de sens pour nous mettre à l'abri d'une telle transparence. Des grottes illuminées et secrètes, ombreuses et inquiétantes comme les forêts ancestrales : les villes. Paradoxalement, ce médium ouvert qu'est la télévision, y jette des monades innombrables. « Merci de nous recevoir chez vous ! » L'effraction engendre du même coup l'alvéole et l'alcôve. L'étranger crée le propre, l'intrus crée l'intime. A chacun son étrange lucarne qui visionne un univers à pente carrément solipsiste. Il pleut des solipsismes. Bientôt, par cette effraction même, chacun s'enfonce dans son rêve, se retire dans sa tête et son mutisme. Les cavernes des villes deviennent fractales. Elles s'enfoncent à mesure qu'on les pénètre. Elles n'ont pas de fond. Elles sont insondables — telle est la définition de « l'opinion »...

Le sauvage croît dès lors avec le civilisé.

La sauvagerie, non seulement borde et frange la civilisation, mais la creuse d'anfractuosités innombrables. Nous devenons sauvages à mesure que nous nous civilisons. Nous créons des poches d'archaïsmes, qui peuvent devenir autant de poches de fanatisme. Le fanatisme est l'envers du médiatique et du transparent. Un univers fractal d'archaïsmes et de grottes colonisant un espace de transparence et d'infinitude. Ici vaut, encore une fois, la définition spinozienne de la superstition : « [...] La leçon est invariable : les hommes cèdent à la superstition, aussi longtemps seulement que dure leur frayeur ; le culte auquel les entraîne une vénération illusoire ne s'adresse qu'à quelque délire né de leur humeur triste et craintive ; enfin les devins n'ont jamais pris plus d'empire sur la multitude et n'ont jamais été si redoutables aux rois, que dans les pires moments de l'histoire d'un pays [...] »¹¹. La superstition, causée par la crainte, « (et non, en dépit des allégations de certains auteurs, par quelque idée confuse de la divinité se faisant jour chez les mortels), [...] ne saurait être que changeante et capricieuse à l'extrême, comme toutes les illusions de l'esprit et les impulsions d'une folie violente ; enfin elle n'a d'autres soutiens que l'espoir, la haine, la colère, la tromperie, car elle tire son origine non de la raison, mais de la sensibilité sous sa forme la plus passionnée »¹². La superstition est l'ombre portée de la crainte au-delà de la transparence, comme la passion est l'ombre portée de la violence au-delà de la raison. Notre superstition est la crainte du transparent même, dans sa vitesse d'arrachement.

11. Spinoza, « Traité des autorités théologique et politique », in : *Ceuvres complètes*, bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, p. 664.

12. Spinoza, *ibid.*, p. 664.

LA CROYANCE

Dans l'ordre du sublime qui est le nôtre et de l'ubiquité qui nous régit, le présentateur a pour fonction de faire advenir la croyance par des signes. Il est le « présentant de la représentation » destiné à propager l'imagination médiatique, un prophète sans prophétie au service de la transparence elle-même et de sa loi impalpable et implacable, si bien qu'on pourrait lui appliquer, toutes proportions gardées, les critères par lesquels Spinoza définissait la fonction du prophète au regard de l'Écriture : il confère à la croyance une certitude qu'elle n'a pas par elle-même en donnant des signes à l'imagination. « Quant au prophète, écrit Spinoza, il est celui qui interprète les communications divines à ses semblables — incapables de les recevoir, eux, avec certitude de cette manière et, par conséquent, réduits à les saisir par un acte de foi »¹³. Mais, « comme la simple imagination n'enveloppe pas de sa nature la certitude, ainsi que le fait toute idée claire et distincte, [...] les prophètes n'étaient pas certains de la révélation de Dieu par la révélation elle-même, mais par quelque signe : cela se voit dans Abraham [...] qui demanda un signe après avoir entendu la promesse de Dieu ; il avait foi en Dieu et ne demandait pas un signe qui le fit croire en Dieu, mais qui lui fit savoir que Dieu lui avait fait telle promesse. [...] Cela montre que les prophètes ont toujours eu quelque signe leur donnant la certitude des choses qu'ils imaginaient par le don prophétique [...] »¹⁴. Le signe ne crée pas la foi, qu'il présuppose, mais rend crédible le contenu déterminé d'une parole ou d'une communication. Les signes ubiquistes qu'attestent les présentateurs — les « images » télévisées — fondent de même une imagination collective, dont le fond de créance n'est pas mis en cause puisqu'il est présupposé d'avance par la « médiatisation », à se conforter dans la certitude de tel événement ou de telle issue, dans la vérité de telle promesse et de tel spectacle, et par là miment aux yeux de tous l'écriture d'un réel sans faille dont ils se font les interprètes par des communications émises selon le « don », c'est-à-dire le mandat supposé à chacun. Il n'en faut pas plus, et pas moins, pour établir la croyance sous sa forme de religiosité — et du même coup le tissu possible du délire, pour peu que des anfractuosités de crainte alvéolent d'ailleurs les pensées et les sens.

13. Spinoza, *ibid.*, p. 673.

14. Spinoza, *ibid.*, pp. 691-692.

J'en déduis qu'une des principales tâches de la psychanalyse est de contribuer à apurer nos craintes à l'égard du réel — dont font partie, dans une de ses dimensions, et non des moindres, notre angoisse et notre folie.

L'OCCIDENT

Folie de l'impossible : des traces d'Occident sur un Orient en train de disparaître, ou déjà disparu, tué. Car l'Occident est le nom du malaise — des malaises. « M'étant retrouvé deux sous de raison — ça passe vite ! — je vois que mes malaises viennent de ne m'être pas figuré assez tôt que nous sommes à l'Occident. Les marais occidentaux ! Non que je croie la lumière altérée, la forme exténuée, le mouvement égaré [...] Bon ! Voici que mon esprit veut absolument se charger de tous les développements cruels qu'a subis l'esprit depuis la fin de l'Orient [...] »¹⁵. Cruauté du théâtre occidental — clins et déclins, science et religion nouées, « supplice réel », dit encore Rimbaud, « en ce que, depuis cette déclaration de la science, le christianisme, l'homme *se joue*, se prouve les évidences, se gonfle du plaisir de répéter ces preuves, et ne vit que comme cela »¹⁶. « Non que je croie [...] ». Et pourtant, la lumière s'altère, la forme s'exténue, le mouvement s'égaré — les signes dans l'histoire en sont foison, certains plus cruels que d'autres, plus *suppliciés* que d'autres —, sans que jamais la lumière, la forme ni le mouvement « occidentaux » aient jamais pu prétendre à leur lieu propre, à leur substance initiale — à leur Orient natal, telle une émanation stable du divin dans le social. La transparence nous montre au contraire, en arrière ou en avant de ses parois, l'instable même, les réseaux en fuite, les engendremens explosifs — un monde plus orageux et plus fou que notre folie (paix aux écologistes !). Un monde en *occident* perpétuel à partir d'un orient introuvable. Un monde en gésine d'écriture, comme le moindre d'entre nous, entre deux néants. Un monde de transparence assis sur son propre déchet, tourné vers sa propre apothéose de reste et de rien. Un monde qui mime et crée à la fois, réellement, le futur qui n'existe pas encore, là où nous entrons, comme dans le fleuve d'Héraclite, de plus en plus vite, par notre puissance créatrice même..., à la pointe de nos corps et de nos aurores...

15. A. Rimbaud, *op.cit.*, p. 440.

16. A. Rimbaud, *ibid.*, p. 440.

Du corps biologique monstrueux au corps monstrueux dans l'art : la villa Palagonia

Pascal Hachet

UN ÉDIFICE SINGULIER

La villa Palagonia fut construite en 1715 pour Francesco Ferdinando Gravina, prince de Palagonia, grand d'Espagne allié à la famille royale, près de Palerme. De forme elliptique, dessiné par l'architecte Tommaso Napoli, ce palais se présente comme une demeure élégante entourée d'un demi-cercle de communs. Il faut croire que cette construction ne fut pas du tout du goût de son neveu puisque celui-ci, lorsqu'il en hérita en 1747, décida de l'embellir à sa façon : en envahissant ses murs avec une étonnante collection de six cents monstres de pierre. Une fois hérissé de monstres et peuplé de symboles obscurs, le palais (derrière lequel le prince se retrancha, à l'abri d'un mutisme féroce, déchaînant toutes les légendes et toutes les superstitions) devint, dès 1770, une halte obligée et traumatisante (culturellement et psychiquement, le premier induisant le second)

La villa Palagonia, Sicile, XVIII^e siècle.

Cet article est extrait d'un mémoire, dirigé par Bernard Capelier, pour le certificat de l'Université Paris V, « Etude théorique et clinique de l'expression » : *La villa Palagonia (Bagheria, Sicile) : un exemple d'architecture et de sculpture effrayantes, favorisant la projection psychique et gérées par la créativité*. Cet ouvrage peut être consulté à la bibliothèque du Centre d'expression, 100 rue de la Santé, 75014 Paris.

pour les voyageurs, aux yeux desquels, de Jean Houel au grand Goethe, elle semblait la demeure la plus incroyable de l'univers¹.

La construction et la visite de la villa Palagonia par les voyageurs furent contemporaines de la question très débattue, très controversée, qui bouleversa profondément les pensées, les mentalités, les croyances au XVIII^e siècle, de la gestion psychique des corps monstrueux.

En effet, le mouvement des idées de l'Europe du début du XVIII^e siècle a été notamment marqué par un débat sur l'origine des déviations anatomiques ; débat philosophique et scientifique cherchant à situer la question de l'ordre et du chaos, des rapports du « contre-nature » et de la normalité, du pouvoir divin surtout : Dieu est-il le grand horloger des mains duquel sort uniquement la perfection ? Les monstres constituent-ils un échec à sa puissance ? Gestion psychique à faire, sous couvert de théologie, d'une différence du corps, renvoyant bien sûr à l'image corporelle des intéressés. Cette recherche réunit, entre 1700 et 1750, des savants et des philosophes européens tels que Lémery, Winslow, Haller, J.M. Lancisi. En cherchant à répertorier tous les cas de difformité connus en Europe depuis le début du siècle, ils stigmatisaient l'état d'esprit d'une société qui tentait de cerner les propriétés fondamentales du vivant dans un univers où les lois physiques s'obstinaient à se dégager de l'emprise de la métaphysique. Ce fut l'époque où l'on se demanda si « le nègre est le monstre du Blanc » ou si l'homme et la femme ne seraient pas les monstres l'un de l'autre ! Ainsi le goût grotesque observable ici et là au XVIII^e siècle correspondrait moins à une caractéristique baroque culturelle qu'à une angoisse révélatrice d'un état scientifique soucieux de se situer parmi les limites de la nature².

Il semble toutefois que l'investigation scientifique ait été le « cadet des soucis » du prince de Palagonia, qui semble en revanche avoir profité de cette question vive et source d'inquiétude des corps biologiques monstrueux pour les utiliser massivement dans un effet à produire chez les nombreux visiteurs de sa villa, effet décuplé par le fait que ses monstres défient réellement toute norme, toute règle possibles. On ne peut élaborer aucune loi du vivant, de la nature, en regardant les monstres palagoniens, dont le créateur a fait œuvre de subversion, pipant les dés des lois naturelles et divines relatives au corps, en confondant les règnes du vivant.

1. Giovanni Macchia, *Le prince de Palagonia*, Quai Voltaire, Paris, 1987.

2. Patrick Tort, *L'ordre et les monstres*, Le Sycomore, Paris, 1980.

On conçoit mal à quel ordre ramener les corps monstrueux de Palagonia, et c'est là tout le problème, comme si le prince s'était ingénié à les rendre inclassables, monstrueux au sein du monstrueux. Il semble que le prince fut à la sculpture ce que le divin marquis fut à la sexualité : un « subvertisseur » hors pair. En voyant ses monstres, on comprend que l'œuvre de création et de séparation des espèces, entreprise dans l'antichambre de la nature, se trouve alors bouleversée. Nous allons montrer que ce désordre absolu, renforcé par les vues artistiques néoclassiques de l'époque, sollicitait désagréablement les visiteurs au niveau de leur image du corps, à la manière d'un test projectif qui offre un matériel lacunaire à la perception.

UN ART ATYPIQUE, PERVERTI PAR LE MONSTRUEUX

L'ensemble de la villa Palagonia proposait aux visiteurs de la fin du XVIII^e siècle un itinéraire labyrinthique au travers du difforme, ce qui choquait leurs conceptions esthétiques basées sur la norme et la cohérence. Ces conceptions, à l'initiative de l'allemand Winckelmann (1715-1767), faisaient partie du viatique intellectuel de chaque voyageur originaire d'Europe du Nord. Pour Winckelmann³, le beau réside dans l'harmonie des parties, dans la proportion, l'équilibre et la sérénité, composantes aussi rationnelles, intéressant une perfection formelle du corps, que morales. La beauté ne révèle pas les secrets de la nature matérielle car le beau reçoit son essence d'un Être suprasensible ; partant, la beauté s'adresse autant à l'âme qu'à la raison. Dès lors, l'expression des passions ne peut être qu'un facteur de désordre, un aveu d'impuissance et de faiblesse : la manifestation du laid. La beauté de la composition consiste dans la sagesse : les personnages doivent être sages et tranquilles, ne pas avoir de mouvements violents et convulsifs. La caractéristique majeure du Beau est donc, mise à part sa rationalité, une majestueuse permanence. Cette conception du beau, Winckelmann l'affirme tout entière dans l'art des Grecs, des « Anciens ». Pour les Grecs, les attitudes et mouvements violents et impétueux étaient regardés comme défectueux, et ce défaut s'appelait *Parenthyrsos*. Reprenant à son compte les théories esthétiques antiques, Winckelmann considère comme laid tout ce qui relève de la passion et manifeste, par là, un défaut d'ordre. L'informe destiné à prendre forme et à devenir rationnel est nécessairement laid aussi

3. Johann Winckelmann, *Histoire de l'art chez les anciens*, tome 1, Minkoff reprint, Genève, 1972.

longtemps qu'il n'accède pas à l'intelligible, qui est à la fois forme et raison ; cependant, est encore plus laid, ce qui a déjà reçu une forme mais ne s'en est pas encore totalement pénétré.

On le voit, les réalisations de Palagonia sont aux antipodes de l'esthétique winckelmanienne, sans compter la dimension d'absurdité des corps de pierre de la villa, de leur laideur et de leur anarchie moitrice « anticlassiques ».

LE TEST DE RORSCHACH EXISTA-T-IL AVANT SON INVENTEUR ?

Cette contamination de l'harmonie attendue par les visiteurs par le corps monstrueux renvoyait ceux-ci, de par un dispositif architectural favorisant éminemment la projection psychique, à leur propre image du corps, source potentielle de monstruosité fantasmatiques.

Les monstres de Palagonia n'offrent aucune prise au sens. Ils sont trop atypiques par rapport au beau harmonieux prôné par Winckelmann ; ils sont aussi trop difformes, trop affligés de métamorphoses, trop nombreux, pour que l'entendement puisse avoir quelque prise, quelque repère que ce soit. On peut penser qu'ils constituèrent en fait une sorte de « matériel lacunaire », tout comme les planches du test de Rorschach (les « taches d'encre »), dont la difformité n'offrant pas de représentation objective au regard pousse le sujet à projeter son image du corps, ses fantasmes et ses affects, l'ensemble des mécanismes de défense psychique structurant sa personnalité, pour ordonner (selon un axe imaginaire-image corporelle) l'informe présenté par le « corps » des planches. Le Rorschach est une épreuve déstructurante qui met à nu les mécanismes psychiques quasi instantanément. Les monstruosité de la villa Palagonia, corps indifférenciés, opéraient un effet similaire sur les visiteurs : situation projective où les visiteurs étaient brutalement amenés à donner du sens, en se servant de leur perception, de leur image du corps, amenés à différencier de l'indifférencié à l'aide de leur type de fonctionnement psychique.

Gilbert Lascault⁴ a établi un pertinent et utile catalogue raisonné des représentations tératologiques artistiques. Un recensement minutieux des corps monstrueux de la villa Palagonia montre qu'y sont retrouvés *tous* les ordres des deux classes de monstres mises en évidence par G. Lascault. Une analogie, planches du test de Rorschach/thématiques des monstres palagioniens (et sollicitation de

l'image du corps des visiteurs selon diverses modalités fantasmagoriques), peut être autorisée par ce regroupement possible des monstres palagioniens en ordres et classes tératologiques. On considérera alors que chaque ordre tératologique, fantasmatiquement nodal, est équivalent à une thématique concernant l'image du corps (et donc l'appareil psychique) dans sa structuration.

On constate que les corps monstrueux de la villa Palagonia constituèrent un dispositif sollicitant la perception et la projection du visiteur (et s'aidant d'un anéantissement de l'image culturelle du corps, harmonieux, « grec », de cette époque), affectant son image du corps au niveau le plus souvent le plus archaïque, ceci sans espoir de « récupération », grâce à un matériel moins éprouvant.

D'UNE VERTU CURATIVE DE L'ABRÉACTION PAR L'ÉCRITURE À LA VUE DES MONSTRES

Ainsi donc, au XVIII^e siècle, visiter la villa Palagonia, c'était être confronté à ses fantasmes corporels, les plus élaborés comme les plus archaïques. Ceci aide beaucoup à comprendre la réaction terrifiée de nombre de visiteurs, ainsi que leurs essais « d'autothérapie » par l'écriture systématisante et/ou cathartique dans un après-coup, une temporalité différée (ayant favorisé mise à distance et annulation par-fois). En effet, si une passation du test de Rorschach n'est pas thérapeutique (elle vise à établir un diagnostic basé sur l'investigation de la structuration psychique, et de ses ratés, d'un individu), la villa Palagonia engendrait un « plus » : une écriture thérapeutique, cathartique. Il s'agissait de faire de l'art (ce qui était, à la base, le but du voyage en Italie) et de trouver un équilibre personnel par là même. La visite de la villa ne demandait qu'un effort plus intense en ce sens, puisqu'il y avait eu traumatisme. Là, on parla donc moins de l'art extérieur que de sa gestion personnelle d'un art angoissant.

Cette écriture abréactive, curative, restauratrice de l'image du corps, était soit ordonnée (la cohérence du « corps des mots » montrait que les défenses psychiques « tenaient ») comme chez Goethe, obsessionnel-phobique, soit désordonnée, envahie (l'incohérence, la pléthore du corps lexical montrant alors que les défenses psychiques « rataient »).

A la vision traumatique d'un art (la sculpture, l'architecture, la décoration) particulièrement atypique, les visiteurs opposaient un autre art, pratiqué de manière conventionnelle : l'écriture (et quelque-

4. Gilbert Lascault, *Le monstre dans l'art occidental*, Klincksieck, Paris, 1973.

fois aussi le dessin). Tous les visiteurs de la villa Palagonia rendaient compte par écrit de leur visite, et l'on devine moult discussions animées, terrifiées et fascinées par ailleurs ! Leur visite durait plus que nécessaire. Ils tiraient de leur poche leur carnet, qui avait servi à fixer les lignes de ruines antiques, ils croquaient quelques-unes des vues les plus bizarres, ou le plan de la construction tout entière, puis, écrivant sur la villa, même le voyageur le plus balourd devenait un brillant écrivain, l'imagination se déchaînait en lui.

Cette visite intervenait lors du « Voyage en Italie », qui avait à la fois un rôle éducatif, de régénération artistique et chromatique (le ciel bleu), et de psychothérapie avant l'heure. Or, la villa Palagonia, c'était soudainement le choc architectural du voyage, lequel était comparable à une initiation. Ainsi l'excursion palagonienne à Bagheria constituait-elle une étape nécessaire, un passage obligé, même si effrayant, de l'odyssée italienne (de même qu'il y a un *descensus ad inferos* dans l'*Odyssée* et dans l'*Enéide*).

Les visiteurs de la villa Palagonia : a) incluait cette visite dans le récit de leur voyage en Italie ; b) en faisaient ou en faisaient faire des reproductions (dessins, croquis) ; c) incluait l'architecture de la villa, les monstres, la personnalité énigmatique du prince dans des œuvres littéraire, souvent romanesques, en les déformant légèrement pour les adapter au goût de leur imagination littéraire et à la trame propre de leurs œuvres.

LE CAS GOETHE

Alors que la plupart des auteurs s'accordaient pour dire que l'extraordinaire confusion d'objets palagoniens défiait toute description, Goethe, se piquant au jeu, chercha à mettre de l'ordre dans ce qui n'en comportait pas. Le cas Palagonia ne lui apparaît pas comme un fait isolé, mais lui donne, en quelque sorte, la clé de l'art sicilien. Pour Goethe, tout style a une généalogie, et c'est ainsi que, pour lui, la fontaine de la place sénatoriale à Palerme prélude au délire palagonien⁵.

L'écriture, qui aida Goethe à se récupérer « psycho-esthétiquement » après le choc de sa visite à Bagheria, tout comme pour les autres voyageurs qui lui furent contemporains, l'aida d'une manière générale pour se protéger psychiquement et pour se comprendre tout au long de son existence : au cours de sa jeunesse, de son propre aveu,

5. René Michéa, *Le « Voyage en Italie » de Goethe*, Aubier, Paris, 1945.

la création artistique préserva Goethe des dangers qui, autrement, naissaient de l'ardeur de sa nature imaginative. Le don poétique fut une discipline pour lui. Il l'obligea à préciser ses rêveries, à surveiller ses élans, à délimiter les visions qui surgissaient. Car ce don est indissolublement lié à l'impérieuse notion de forme, qui fut un des principes fondamentaux dont Goethe eut la hantise dès son enfance, même en dehors de ses ambitions et préoccupations littéraires.

Le voyage en Italie de Goethe comporta, comme pour tous les voyageurs cultivés de son époque, un aspect « psychothérapeutique », consistant pour lui en une thérapie par le contact avec le monde extérieur, le dehors aidant à structurer le dedans. Or, la folie palagonienne mit en scène à l'extérieur ce précisément contre quoi Goethe se protégeait au dedans : ce qu'il appelait le « démoniaque » (terme spécifiquement goethéen, même s'il évoque le démon de Socrate, à peu près équivalent, semble-t-il, à la vie pulsionnelle de l'inconscient dans ce qu'elle comporte de contraignant, d'immuable, de surdéterminant par rapport à la conscience ; notion proche de celle de destinée). A Bagheria, le dehors aida à choquer le dedans de l'esprit de Goethe. D'où le recours à l'écriture, et la visite de la villa narrée en détail et avec méthode, sans doute au moins autant pour permettre une lisibilité par rapport à soi-même que par un souci d'écrivain pour le lecteur.

En utilisant les monstres palagoniens dans son *Second Faust*, Goethe choisit de guérir l'imagination par l'imagination. Cette méthode est exactement, selon nous, la même que celle que le prince de Palagonia employa en concevant les monstres de sa villa. Nous pensons qu'aucune thérapie ne pouvait mieux convenir à Goethe que la « catharsis palagonienne » ! Question de structure psychique, celle de Goethe paraissant phobo-obsessionnelle. Dans sa jeunesse déjà, alors étudiant à Strasbourg, il avait traité et soigné avec succès une foule de phobies par la confrontation signifiante avec les objets et les situations pour lui phobogènes.

L'ÉCRITURE ABRÉACTIVE CURATIVE ET SA MÉTAPSYCHOLOGIE

Comment étayer cette idée d'écriture thérapeutique ? Métapsychologiquement, en vertu d'affinités électives existant entre trauma et sublimation, ce qui conduit à convoquer en ce sens les travaux de Kurt Eissler. Celui-ci, considérant les cas de Léonard de Vinci et de

Goethe⁶, a montré que ces deux créateurs utilisaient la sublimation artistique pour gérer les situations de déplaisir ou de traumatisme. Goethe, dans les moments d'émotion vive, avait recours au moyen verbal pour s'exprimer ; sa défense ou réaction était moins intense ou radicale que chez de Vinci, chez qui la main était, apparemment, l'organe de choix qui permettait la conversion de l'émotion en images objectives. Chez Léonard de Vinci, il semble que le recours à la sublimation artistique pour gérer le traumatisme ait été conditionné par des antécédents traumatiques reconnus et craints comme tels, ayant mobilisé tout un dispositif défensif. En effet, la relation fondamentale au monde de Léonard de Vinci aurait été de nature traumatique, c'est-à-dire qu'il aurait presque constamment été sur le point de subir un traumatisme s'il n'avait pas été poussé à prendre, pour s'y opposer, la mesure adéquate. Il existe dans ce cas, pour l'appareil psychique, deux manières de se défendre contre les traumatismes : soit placer les gardiens appropriés devant les organes des sens, qui sont les portes d'entrée de la réalité extérieure, soit être capable de prévoir la succession des événements et d'éliminer ainsi l'effet de surprise. La principale porte d'entrée pour Léonard de Vinci était l'œil, et il ne se lassa jamais d'en vanter la suprématie et l'excellence. Toutefois, l'hyperinvestissement des organes des sens et la vigilance constamment soutenue à l'égard des plus infimes modifications et détails du monde extérieur ne constituent pas un gardien fiable devant un traumatisme potentiel ; l'afflux de stimuli pouvant, malgré tout, créer dans l'appareil psychique un surcroît d'excitation, ceci à moins d'avoir sous la main des contre-mesures. Dans le cas de Léonard de Vinci, le changement de soi issu de la perception était immédiatement converti dans l'acte de peindre ; de là le flot des esquisses dont nous ne possédons, certainement, qu'une partie en dépit du grand nombre qui a été préservé. En étudiant l'œuvre de Léonard de Vinci, on a l'impression qu'il fut constamment pris dans l'engrenage de l'observation et de la représentation picturale, l'œil et la main étant liés dans une unité centripète centrifuge.

Les visiteurs de la villa Palagonia, même si rien ne permet d'affirmer que leur relation au monde fut de nature fondamentalement traumatique, furent eux aussi pris dans l'engrenage de l'observation (là traumatisée) et de la représentation verbale, l'œil et la main (qui écrivait) étant là encore liés. Nous avons noté qu'Eissler fut réticent à

6. Kurt Eissler, *Léonard de Vinci. Une étude psychanalytique*, PUF, Paris, 1980.

faire des rapports entre trauma et créativité une théorie générale de l'appareil psychique, un universel du fonctionnement mental. Nous n'avons pas hélas nous-mêmes pu avancer vers cette théorie générale, mais nous pensons que cette connexion étroite trauma-sublimation a existé pour les visiteurs de la villa Palagonia.

La villa Palagonia existe encore. On peut toujours la visiter. Elle se trouve hélas dans un état assez déplorable, comparativement à ce qu'elle fut il y a deux siècles, quoiqu'ayant commencé à se dégrader du temps même de Goethe. Si le lecteur considère que nous ne l'avons pas trop dépeinte comme une demeure infernale (une méridionale maison Usher ?), nous l'encourageons, s'il se rend en Sicile, à la visiter et à se confronter *in vivo* à l'énigme palagonienne.

BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE SUR LA VILLA PALAGONIA

- FERNANDEZ, Dominique. 1988. *Le radeau de la Gorgogne*, Grasset et Fasquelle, Paris.
 HUREAU, Jean. *La sicile aujourd'hui*, Jeune Afrique, non daté.
 SEBILLEAU, Pierre. 1966. *La Sicile*, Arthaud, Paris.

Cabinet de lecture

Patrick Avrane

Olivier Grignon

Monique Tricot

Paul Roazen, *Helene Deutsch, une vie de psychanalyste*, PUF, 1992, 441 p.

Les guides de voyage en apprennent souvent autant sur les us et coutumes du pays d'origine de leur auteur que sur ceux de la contrée décrite. Ce n'est pas le moindre charme de l'ouvrage de Paul Roazen que de nous faire parcourir la vieille Europe avec le regard d'un américain d'aujourd'hui. Dans ce pays, la virginité d'une femme pouvait avoir plus de valeur que toutes les fortunes fiduciaires, mais l'adultère pouvait être toléré ; une tradition voulait que les psychanalystes serrent la main de leurs analysants, et les recherches psychanalytiques n'étaient pas centrées sur la seule efficacité thérapeutique de la cure. C'est ainsi qu'une rassurante étrangeté, soutenue par une traduction parfois bâclée et rendant quelques phrases obscures, accompagnera le lecteur de cette biographie d'Helene Deutsch.

Presque centenaire à son décès en 1982, cette psychanalyste, née en Pologne, était alors la doyenne des proches de Freud, mais elle n'a assurément pas occupé en France la place importante qui était la sienne dans l'establishment américain. En 1973, elle avait publié une autobiographie ; bien entendu, Roazen eut à sa disposition des éléments oubliés alors. Ce fut notamment le cas de la correspondance avec Herman Lieberman, l'homme qu'elle rencontra quand elle avait

vingt-deux ans et avec qui elle eut une longue liaison, bien qu'il ait été marié. Militant, homme politique socialiste en vue dans leur Pologne natale, de sept ans l'aîné d'Helene, Lieberman ne fut pas sans influence sur la jeune femme. Au risque d'enfoncer quelques portes ouvertes, Roazen ne manque pas de souligner à plusieurs reprises que « l'attirance d'Helene vers Lieberman reposait sur l'affection qu'elle portait à son père, aussi bien que sur son effort pour s'en libérer » (p. 53) ; dans le même style, il note que « comme bien d'autres hommes raffinés, Lieberman se complaisait dans sa propre souffrance » (p. 100). A vrai dire, il y a une certaine connivence entre les modes explicatoires de la psychanalyste et de son biographe, il suffit pour s'en convaincre de lire, comme nous y invite Roazen, certains textes cliniques d'Helene Deutsch à la lumière de son histoire personnelle. Comme tant d'autres, Helene a utilisé ses proches et elle-même au titre de sujets d'études de cas. Ainsi, son amour teinté de masochisme est analysé en 1930 dans « La névrose de destinées hystérique » ; son fils sera, en 1919, le Rudi du « Le premier amour d'un garçon de deux ans tourne court » ; et son livre le plus célèbre, *La psychologie des femmes*, est émaillé de références à sa famille et à son analyse, que Roazen a pu expliciter grâce aux confidences d'Helene Deutsch.

En revanche, nous n'apprenons rien de plus sur les ruptures qui marquèrent son analyse avec Freud. On sait que celui-ci lui demanda d'interrompre la cure de Tausk qu'il avait lui-même refusé et adressé à Helene ; on sait aussi que Freud mit fin à l'analyse d'Helene en donnant sa place à Pankejeff, qui devint l'Homme aux loups. Nous n'en apprenons rien de plus dans la mesure où il semble qu'Helene Deutsch ne se soit jamais posé de questions quant à la pratique de Freud, bien qu'elle ait ressenti quelque déception à la reprise de l'analyse de l'Homme aux loups par Ruth Mack Brunswick.

Plus instructive est la description du passage d'Helene à Berlin, analysante d'Abraham. Voulait-elle seulement « s'assurer que Freud lui avait donné un bon conseil en lui recommandant de persister dans la voie de l'identification au père » (p. 242), que la psychanalyse l'entraîna bien au-delà, et, rapporte-t-elle, « mon cas paraissait grave au point que A. estima nécessaire de me tenir à l'œil ; il m'invita souvent chez lui et se montra pour moi un père tendre et compréhensif » (p. 252)...

De retour à Vienne, elle sera directrice de l'Institut de formation, dans une position qui semble à Roazen étonnante. Outre le fait

qu'Helene ne laissa aucune archive, tout simplement parce qu'elle n'en n'avait pas constituée, Roazen note que « les Viennois pensaient alors qu'il fallait devenir didacticien pour de futurs praticiens quand un candidat souhaitait faire son analyse avec vous » (p. 304), de même, il fallait laisser les candidats se fier à leurs propres jugements, éviter le jargon, ne pas exclure les non-médecins. Il remarque aussi qu'« Helene en vint à se méfier de la façon dont les contrôles pouvaient prolonger les transferts », et souligne « sa conviction qu'il fallait freiner la tendance des analyses didactiques à infantiliser les candidats » (p. 310). Toutes pratiques qui seront en partie abandonnées lorsqu'Helene Deutsch sera une didacticienne réputée à Boston, quand elle n'hésitera pas à écrire — car là il y a des archives — d'un candidat qu'il a « certainement appris au cours de son analyse ce que la psychanalyse n'est pas » (p. 397) avant de soutenir sa candidature sans réserve. Ce sera aussi l'époque où « passer des heures d'affilée derrière quelqu'un qui vous tient un discours si creux et si stérile [...] ; rester immobile sans trouver le repos intérieurement ; et surtout éprouver la vanité qu'il y a à gagner de l'argent — autant de choses qui font qu'il est impossible d'exercer sa profession » (p. 374, souligné dans le texte).

Que s'est-il passé dans cet intervalle ? Pas simplement du temps, mais aussi la séduction par le nouveau-monde. Helene Deutsch n'a pas émigré pour fuir le nazisme, elle est partie avant, en 1930, malgré Freud qui voulait la retenir. Il faut lire le récit de son premier voyage, l'accueil hollywoodien dans une Amérique grandiose qui dévore son temps — elle n'écrit plus mais télégraphie —, elle y est acclamée comme une star, et « aurait eu une allure internationale, parisienne peut-être, n'était la visibilité des corsets à travers la soie » (p. 345). Ainsi son destin sera scellé ; elle fera venir aux Etats-Unis son fils Martin et son mari Felix, analyste dans l'ombre de sa femme mais aussi médecin d'Anna Freud. Elle y reprendra ses travaux sur la sexualité féminine dans un lien à la théorie de Freud merveilleusement résumé dans cet ouvrage en une phrase dont on ne sait si elle est due à la malice de l'auteur : « La notion d'envie du pénis ressemble fort, désormais, à une excroissance du travers patriarcal que Freud partageait avec l'ordre social qui était le sien » (p. 289).

Jacques Nassif, *Le bon mariage (L'appareil de la psychanalyse)*, Aubier, 1992, 287 p.

L'ironie du titre, dévoilée à la dernière page, donne le style de l'ouvrage. Il y sera question, avec une plume souvent acérée, de la pratique analytique à travers un questionnement où l'auteur veut « revenir aux choses mêmes » (p. 14) ; ce qui ne l'empêchera pas, bien au contraire, de s'appuyer sur deux textes : *Mesure pour mesure* de Shakespeare et le *Valet de deux maîtres* de Goldoni, qui lui serviront à interroger ce, sinon bon, du moins étrange mariage.

« Je pense que les psychanalystes en sont venus à ce point d'impasse dans leurs tentatives de regroupement et d'institutionnalisation, parce que l'invention de Freud, dont il n'est pas évitable qu'ils soient encore tributaires, a été soigneusement travestie par ses soins en découverte scientifique, ou parce que l'hypothèse de l'inconscient a été, alors même qu'il s'agit d'un savoir qui se dérobe, présentée en un nouveau domaine à investir par la science » (p. 12, souligné dans le texte). On voit que le point de départ de la réflexion de Jacques Nassif est radical ; il s'agit, ajoute-t-il, de donner congé au scientisme de Freud et de Lacan. Pour cela, et nous retrouvons la métaphore théâtrale, l'auteur développe la notion de « praticable » qui lui est chère, en la mettant en regard de la règle analytique. Le praticable, rappelons-le, c'est au théâtre cette construction en dur, mais éphémère, ni prête à l'emploi ni réutilisable, que chaque nouvelle mise en scène invente et construit. On comprend combien cette métaphore peut être utile pour rendre compte de la praxis analytique. C'est ainsi que Jacques Nassif passe en revue tout ce qui fait partie de ce praticable de la séance : le lieu — c'est-à-dire le fait que l'analysant se rende chez l'analyste —, la dissociation de la voix et du regard, la réalité de la demande, le temps, l'argent qui ne peut pas tout acheter, etc. Cette re-cension vise à chaque fois à décaper ces pratiques de leurs traditions ou habitus, de leurs répétitions ou copiages. Par exemple, les mots qui lèvent la séance peuvent bien être entendus comme performatifs, « mais de là à ce que toute fin de séance doive nécessairement coïncider avec un performatif [...] ou que toute parole énoncée du fauteuil doive automatiquement donner l'occasion de lever la séance, au besoin en l'écourtant, il y a assurément une marge qui est à strictement respecter, si l'on ne veut pas à nouveau tomber dans une routine, à tout prendre aussi systématique et même peut-être plus rigide que celle qu'imposerait le chronomètre » (p. 67). Certes ! Et ce n'est pas

parce que « la pratique de Lacan [...] a consisté à pousser jusqu'à la limite de l'absurde le fait qu'une séance d'analyse ne fasse rien de plus qu'inscrire dans le temps le praticable d'un lieu, une telle inscription entraînant la rupture d'une attente et permettant la reprise des multiplicités d'un écho, mais pouvant donc se réduire au temps nécessaire à ouvrir une porte, à s'allonger sur un divan, à dire le peu de mots nécessaires à réinstaurer le cadre, pour se voir signifié son congé sans autre forme de procès » (pp. 49-50), que l'auteur recommande de la suivre aveuglément. Ce qui importe, c'est la disjonction introduite, à chaque nouvelle analyse, par le psychanalyste. Disjonction de la voix et du regard, nous l'avons déjà soulignée, mais aussi de la clinique ou de l'indication et de la demande, du confesseur ou du médecin et du psychanalyste, de la parole et de l'écriture. Il s'agit, démontre Jacques Nassif, d'une expérience qui nécessite d'exclure tout tiers, celui qui autorise comme celui qui surveille, les textes écrits comme les grilles de décryptage.

Le bon mariage, et c'est ce qui fait son intérêt, n'est pas confiné dans la pensée psychanalytico-analytique. On y respire car il y est fait référence à l'extérieur, à l'histoire, au pouvoir, dans la mesure même où, pour exister, l'appareil de la psychanalyse doit se distinguer de ce qui l'entoure. Ce que nous propose Jacques Nassif, ce sont donc des axes de réflexion pour comprendre et cerner ce qui spécifie le praticable analytique.

Mesure pour mesure — et il sera demandé au lecteur de bien connaître cette pièce — permettra ainsi, entre autres points soulevés par l'interprétation qu'en fait Jacques Nassif, de relever les ambiguïtés d'un pouvoir psychanalytique, car « il y a dans l'acte analytique une pente menant vers l'ordalie, surtout si l'analyste, se prenant au jeu, prétend occuper la place du souverain qui vous accordera, en fonction de vos seules paroles, la mort ou la grâce » (p. 129).

Le valet de deux maîtres, et là aussi pour ne prendre qu'un exemple dans la lecture qui nous est proposée, permettra une fine démonstration du ressort du transfert. Sa place est celle qu'occupe sur scène le romanesque d'un récit raconté mais non joué, il « se joue dans l'ailleurs irréprésentable dont il ne peut, au théâtre, être fait que le récit » (p. 143). Le récit doit ici être opposé à la lettre, car la lettre est exclue du théâtre, même si, chez Goldoni, elle est le ressort de l'intrigue. Voilà bien un rapprochement essentiel avec la praxis analytique. « Un sujet qui voudrait dénouer les liens d'une névrose ne dispose, aujourd'hui en tout cas, que d'un seul moyen approprié : celui qui

consiste à se rendre chez une personne auprès de laquelle il devra se présenter comme quelqu'un qui, pour la circonstance, s'ôte toute lettre, non point du corps — il en est marqué et immatriculé —, mais du moins de la scène du praticable sur lequel il se rend et qui le lui impose » (pp. 235-236).

On comprend, à partir du résumé nécessairement parcellaire fait ici des thèses de Jacques Nassif, que *Le bon mariage* est un ouvrage à recommander à tout analyste ne voulant pas tomber dans la bêtise de la lettre ou la canaillerie de la parole. Les lectures de Shakespeare et de Goldoni permettent ici de mettre à l'épreuve ces deux écueils, car il ne s'agit pas simplement de soutenir une métaphore théâtrale, mais bien d'interroger, avec une certaine dimension iconoclaste, la pratique actuelle (et passée) de la psychanalyse ; c'est-à-dire l'avenir de son éthique.

P.A.

Josée Lapeyrère, *Comment faire le Tour (Eloge de la course)*, Points hors ligne, 1992, 183 p.

Il existe sans doute, dans chaque culture, des événements qui, même si on ne s'y intéresse pas, traversent chacun et y déposent une part de ce qui constitue le trésor des signifiants. Peut-être que le Tour de France est un de ceux-là ; je me suis rendu compte, à la lecture du palmarès, que, de Robic à Aimar, sans le vouloir, autant de noms étaient inscrits dans ma mémoire. Peut-être en était-il de même pour Josée Lapeyrère, mais je la soupçonne d'avoir suivi le Tour de France en 1989 et d'en avoir tiré cet ouvrage en grande partie pour le plaisir du style.

Car son texte porte là-dessus, sur le style, la phrase, la grammaire. Et son écriture en témoignera, stylée, phrasée, elle emporte le lecteur, même si le vélo n'est pas sa tasse de thé.

Les tactiques de la course sont syntaxiques : « Le tracé de la phrase est le plus souvent amorcé, à l'exemple latin ou germanique, par les équipiers qui, telles les propositions subordonnées — circonstancielles ou conditionnelles — s'immiscent dans les premières échappées matinales où ils représentent leur équipe » (p. 82). Seul celui qui sort du groupe peut s'affirmer sujet car « l'échappée a toujours

un auteur. Il a un nom, il dit "je", il fait le choix et prend la décision d'attaquer [...]. Cette décision d'un seul [...] se substitue à la démarche linéaire du peloton et au consensus de l'ensemble » (p. 64). Quant au porteur du maillot jaune, inventé par le père de la course, s'il gagne, il bouclera le récit : « Telle la proposition principale, celle qui donne le sens, en éclairant rétroactivement tous les segments du texte, le leader, seul comme chacun, sera à même, en lieu et temps voulu, de conclure la phrase, de la boucler » (p. 83).

Ainsi, Josée Lapeyrère, en nous invitant à la suivre dans cette boucle, nous fait lire un texte en train de s'écrire lui-même. Nous y rencontrons l'éventail, cette figure qui permet de se protéger du vent, et l'épigramme du sprinter. Nous comprenons que la bonne échappée « met en jeu un système de représentation tel que chacun de ses participants représente son équipe » (p. 62), et que le peloton doit se mettre en phrase ou en ordre syntaxique. C'est là, et pas dans un décryptage qui serait aussi inutile qu'absurde, que Josée Lapeyrère écrit en analyste, en rendant compte de son écoute, de sa lecture, et en écrivant son désir.

Bien entendu, l'érogène ne peut être absent : la sueur « qui rappelle le linge et l'ouverture du corsage sur le sein » (p. 12) ; la route, féminine à l'évidence ; les lointaines voix « qui évoquent, autant que la mollesse du lit, l'inquiétude vaine d'une mère ou d'une épouse » (p. 73) et qui se préciseront à mesure que la course avance. Mais ce qui importe ici, dans cet éloge de la course prononcé par une psychanalyste, c'est la mise en phrase, le texte d'un acte, à la mesure de cet *Art de la guerre* de Su Tzu cité par Josée Lapeyrère comme seule référence. Il n'y en a pas besoin d'autres, ici le style suffit, et il mérite la lecture.

P.A.

H. von Kleist, *Michel Kolhlaas*, édition présentée par Antonia Fonyi, Garnier-Flammarion, 1992, 188 p.

Bien entendu, il faut lire Kleist, et la sortie d'une nouvelle édition de *Michel Kolhlaas* chez Garnier-Flammarion peut nous inciter à une relecture de ce récit au souffle épique où un homme use de toutes les violences pour qu'il lui soit rendu justice. La traduction rend bien

compte de l'atmosphère shakespearienne du texte ; ni trop savante, ni trop facile, elle n'en gomme pas le style.

Il nous faut aussi dire quelques mots de la savante introduction d'Antonia Fonyi. Elle nous rappelle que *Michel Kolhlaas* a inspiré bon nombre de commentaires, dont les plus intéressants sont répertoriés en annexe. Alors pourquoi un de plus ?, s'interroge-t-elle. Tout simplement parce qu'on ne peut y résister. « Formuler le souhait de rester en dehors de cette discussion en présentant *Michel Kolhlaas* est aussi naturel qu'est évident de savoir que l'échec d'un tel souhait est cautionné par le texte même qui fait appel aux passions » (p. 10).

La gageure serait celle d'un commentaire dernier, celui qui, pour Antonia Fonyi, pourrait aller jusqu'aux sources fantasmagoriques des passions. Elle nous entraîne, à partir de là, sur deux voies distinctes. Pour simplifier, l'une relèverait du Freud de *Moïse et le monothéisme*, et se rapprocherait des interprétations anthropologiques et politiques. Kolhlaas, rejeté par la tribu de ceux qui l'ont offensé, ne pourrait que rassembler une horde pour se venger, car « sa demande [...] est impossible : dans la société tribale, l'individu n'a pas de droits, [...] il n'y a pas de justice, il n'y a que du pouvoir » (p. 23). L'autre face du commentaire tiendrait plutôt de la symbolique freudienne et des repères psychogénétiques. Ainsi, les chevaux de Kolhlaas, maltraités par un hobereau et qui seront l'objet de sa soif de justice, figurent ses organes sexuels ; par leur déchéance, ils deviennent des objets fécalisés. La révolte du maquignon Kolhlaas équivaut alors à une régression sadique-anale que l'intervention du roi-père juste permettra d'arrêter.

Résumer ainsi l'argumentation d'Antonia Fonyi revient à en forcer le trait, mais on comprend qu'une telle utilisation des concepts psychanalytiques peut réduire le récit à une histoire de cas ; ce qui n'est assurément pas son souhait puisqu'elle précise, au sujet de Kleist, que « l'étiquette "maniaco-dépressif", qui semble lui convenir le mieux, n'aide en rien à la compréhension du texte » (p. 11). Alors, laissons chaque lecteur décider si Michel Kolhlaas — le personnage historique se prénomme Hans, Michel est une invention de Kleist — est une figure de l'archange pour lui. Car en ce qui concerne l'auteur, comme le constate Antonia Fonyi, « la part, incontestable, de Kleist aux anges qu'il a créés est impossible à définir » (p. 36).

P.A.

Sigmund Freud, Sándor Ferenczi, *Correspondance, 1908-1914*, Calmann-Lévy, 1992.

En janvier 1908 commence entre Freud et Ferenczi une correspondance qui durera jusqu'à la mort de celui-ci, en 1933. Le tome paru dans l'été nous donne à lire les échanges de la toute première période, 1908-1914, première veine prometteuse tant les traducteurs ont su rendre présente, proche, l'intensité des échanges ; le style un peu ampoulé de Ferenczi embarrassé dans son transfert, l'aisance épistolaire de Freud qui soutient le transfert de « son cher fils » avec sa liberté et son acuité coutumière. Veine prometteuse, et surtout étonnante d'actualité, notamment en ce qui concerne les secousses qui traversent périodiquement le mouvement analytique. Si Freud, dans ces lettres, se montre toujours bienveillant pour son interlocuteur, manifestement attentif au déroulement du transfert, ses propos concernant ses adversaires, ses détracteurs, les tièdes qui ne se laisseront pas saisir par la découverte de l'inconscient, qui en feront commerce ou gloriole personnelle, sont d'une violence inattendue.

A Budapest, les détracteurs sont surtout les médecins, « uniformité démocratique de la bêtise » écrit Ferenczi, à quoi Freud rétorque tout crûment « bande de cochons ». Pourtant, à cette époque déjà, les ennemis extérieurs sont moins redoutables (du moins à Vienne où les oppositions systématiques se sont un peu atténuées) que les fractures intérieures qui commencent à se dessiner. L'expansion de la psychanalyse se paie en discorde interne, en trahisures, en abandons : Adler qui fait figure de piètre adversaire, Steckel plus séduisant et donc aussi plus décevant, mais avant tout, ceux de « Zürich ». Jung surtout à qui Freud a donné son amitié et sa confiance, qu'il avait pris « pour un maître-né ». Ferenczi est chargé pour la revue *Le Zentralblatt* de critiquer son article central sur « la libido ». Les conclusions sont sans appel :

- Jung est incapable de supporter le transfert en analyse, « il n'a jamais voulu, ni pu se laisser démolir par un patient », il n'a jamais pu prendre sur lui le meurtre du Père, sa place dans le transfert est celle d'« un sauveur » ;
- sa théorie de la libido pêche par absence de prise en compte de l'homosexualité, ce qui l'amène à rejeter l'ensemble de la sexualité (« la honnir ») ;
- ses mécanismes de pensée sont paranoïdes.

Jung, enfin — et c'est le coup de grâce — confond le registre du religieux et de l'analytique, Freud et Ferenczi sont assez près de penser que ses origines catholiques n'y sont pas étrangères.

Si l'histoire Jung est datable, les difficultés qui déchirent là le mouvement analytique nous sont familières, désaccords théoriques, enjeux autour des revues, rivalités de succession, distorsion de la transmission, tout ceci, d'une époque à l'autre, aboutit aux mêmes scissions, aux mêmes désaveux entre collègues, à la même dispersion, mais aussi aux mêmes effets d'invention après les conflits, semble-t-il inévitables, et peut-être même nécessaires à la transmission.

Si Freud s'y montre particulièrement sensible aux dangers que tout ceci fait courir à la respectabilité de la psychanalyse, ce n'est pas vraiment pour lui l'essentiel car la « Cause » qui les anime, lui et Ferenczi, c'est la passion d'analyser. Enseigner, transmettre, analyser, en voici les termes. D'emblée, dès les premières lettres, le décor en est planté. Si Ferenczi écrit sa dette à Freud « dont l'enseignement occupe sans cesse son esprit depuis un an », d'emblée, de cette dette, il fait nécessité de transmission : « Plus que jamais, j'ai besoin d'être instruit, car je suis sur le point d'exposer l'ensemble de vos découvertes ». Le transfert pousse à dire, à dire la découverte de l'inconscient, Ferenczi sait déjà ce que nous avons tous appris de notre trajet d'analystes : il ne suffit pas d'entendre, entendre a sa contrepartie, une éthique du dire.

Transmettre, mais avant tout analyser. Dès la lettre suivante, avant même de remercier Freud pour leur rencontre récente (la première), Ferenczi l'entretient d'une cure éventuelle, et pose comme une première demande de contrôle. A la mode de l'époque, encore liée à l'exercice médical : avant de se risquer dans cette cure, un élève déférent demande l'avis de « Monsieur le Professeur » en lui adressant sa patiente, à Vienne..., de Budapest..., voilà qui donne idée de l'intensité des échanges dans cette *Mittel Europa* du début du siècle. Ferenczi a une hypothèse, le diagnostic de « paranoïa assez récente » ; elle lui semble cependant « encore apte au transfert ». Pour Freud, qui reçoit la dame, « elle a sans doute dépassé les limites de l'influence thérapeutique », qu'importe, elle confirme ses hypothèses sur la paranoïa, et surtout elle « pourra nous instruire ».

Prévision confirmée ; dès les premiers temps, la cure s'avère impossible mais Ferenczi y a appris les difficultés de maniement du transfert, l'analyse est au-delà de la visée thérapeutique.

Avec cette cure qui ouvre le volume, l'on voit aussi se profiler l'étrange circulation des femmes, qui marque cette correspondance. Pour Freud, ce n'est pas nouveau, ni un cas unique, déjà Irma entre lui et Fliess, ou Sabina avec Jung, Helene Deutsch prise entre lui et Tausk, au grand dam de ce dernier, ici même, dans ce recueil, les confidences sur la femme de Jones nous paraîtraient à l'heure actuelle de la plus grande indiscrétion. Entre lui et Ferenczi, les choses sont plus complexes encore ; celui-ci, embarrassé entre l'amour et l'amour de transfert, lui adresse sa patiente et fiancée pour rendre celle-ci apte au mariage. Honnêteté foncière de Ferenczi qui ne se contente pas d'aimer la dame et de poursuivre une prétendue analyse, ou d'aimer la dame et d'arrêter l'analyse, mais qui permet à cette analyse de se poursuivre avec Freud. Il y perdra son amour, la passion d'analyser sera la plus forte. Cependant, les conditions de cette poursuite nous laissent perplexes. Freud et Ferenczi, quand la cure est reprise par Freud, continuent à s'entretenir par lettres de la patiente et dame des pensées de Ferenczi, mais aussi de la mère de celle-ci également amie de Ferenczi, qu'il finira par épouser, tout ceci avec un manque de réserve et des interventions dans la réalité qui contrastent étrangement avec nos exigences actuelles sur le cadre secret de la cure. Est-ce vraiment l'histoire d'Elma et de sa mère, et des avatars des amours ferencziennes, qui circule là entre eux ? Ne s'agit-il pas plutôt de leur propre féminité qui s'échange là à bas bruit, et que la circulation des femmes à la fois désigne et contribue à méconnaître ? Pourtant, à Ferenczi si proche de sa féminité, il aurait suffi d'une interprétation ; limites de la psychanalyse de l'époque cadrée soigneusement par la jouissance phallique.

Ferenczi trouve un autre biais pour s'échapper de ce cadre, et là Freud soutiendra de main de maître le côté didactique de leurs échanges, il s'agit de l'occulte, façon ferenczienne d'explorer l'inconscient et le transfert. Si Ferenczi se veut dupe de l'occulte, Freud, solidement amarré aux arcanes du langage, ne s'en laisse pas compter, surtout lorsque ces histoires de bonne femme risqueront de nuire à la « Cause ». Pourtant, il le laisse faire son chemin, se passionner pour les chevaux pensants, explorer, des mois durant, les phénomènes d'induction, rendre visite à Berlin à quelque pythie qui le fascine, se décrire lui-même dans ses cures comme « un formidable voyant » ou plutôt « lecteur de pensées ». Freud d'abord l'y encourage : « C'est bien cela qui sera votre grande découverte », enthousiasme de l'amitié, sympathie pour cet indomptable explorateur de l'inconscient et

du transfert, mais aussi remise au pas immédiate quand il découvre le peu de fondement scientifique de ces phénomènes. Ferenczi devra rédiger une note à l'intention de l'association pour rendre compte de l'échec de l'expérience. Freud, comme de coutume, n'en restera pas là, puisque dix ans plus tard, il rédigera *Psychanalyse et télépathie et Rêve et occultisme*. Il ne nie pas les phénomènes occultes mais affirme sans ambages leur radicale étrangeté aux phénomènes inconscients.

La cure « classique » que Ferenczi réclame à Freud, celui-ci ne paraît guère pressé de la lui administrer ; la peur de perdre un ami se lit entre les lignes, la conscience des limites des effets de la cure aussi. Mais, en fait, Freud semble savoir qu'à travers ces échanges épistolaires, ces luttes pour l'association et la sauvegarde de la théorie, ces voyages partagés dont l'organisation lui reviendra toujours en dernier chef, Ferenczi effectue son analyse, il devient l'analyste-né qu'il est avant toute analyse et le théoricien qu'il pouvait être ; plus fort que la seule amitié, entre ces deux hommes, le transfert opère, car ce qui soutient leurs échanges, c'est la commune passion d'analyser. Quelle leçon d'éthique !

M.T.

MUSIQUE CONTEMPORAINE AU FESTIVAL D'AUTOMNE

Heinz Holliger a présenté, le 19 octobre, une œuvre remarquable à plus d'un titre, *Alb-Chehr*, c'est-à-dire retour des esprits, mais aussi musique alpestre et musique de fantômes. Soit un texte récité et chanté en dialecte haut-valaisan, d'après Johannes Jegerlehner, pour une composition musicale qui mêle la musique folklorique aux hardiesses sonores modernes.

Légende populaire et musique folklorique sont ici revisités par Heinz Holliger. Pas tant pour les détourner que pour les subvertir ; leur restituer ces bouts de réel dont elles ont témoigné jadis, mais qui sont à peu près inaudibles aujourd'hui.

Voilà donc la légende et sa sagesse équivoque : faire sacrifice d'une part de son bien n'est pas boire le fond ; le maître doit se comporter humainement avec son jeune apprenti, sinon il sera puni. La peur du noir est aussi nécessaire que le devoir de la traverser : attention à celui qui regarderait trop droit en face — à trop vouloir le réel de la chose, le non-dupe mourra avec, sur sa poitrine, gravé le signi-

fiant de son désir, témoignant ainsi de la nécessité éthique de la sublimation.

Il ne fait pas de doute que le choix de ce texte par Heinz Holliger porte plus loin que la curiosité fétichiste de l'amateur pour la pittoresque vignette d'une époque révolue. C'est plutôt le cadre éthique même que le compositeur assigne à toute recherche musicale qui vise à retrouver les formes primitives. N'oublions pas que Thomas Mann, dans le *Faustus*, conjoint l'apparition du diabolique avec le passage de la musique tonale à la musique atonale.

Qui entend encore, derrière sa complaisance de noces et banquets, de quoi sont faits les *ländler* et les polkas dans ces régions où la vie est si âpre ?

Quand Heinz Holliger mêle aux valse et aux polkas le bruit des terribles esprits de l'alpe, ce sont bien les mêmes musiques : celle des fantômes et celle des bergers de la montagne. Il fait alors entendre, dans la chaleur du bal ou de la taverne, l'inquiétante étrangeté où la musique s'enracine et où la sagesse s'engendre.

Écoutons la légende, variation sur la part maudite. Comment le plus jeune, contraint à s'aventurer au loin, tombe au bout de la peur du noir sur plus loin encore, au contact avec ceux d'autrefois. Abolition du temps d'horloge. Prenons acte du sacrifice de la vache, mangée en partage avec les ancêtres. C'est alors que vient la musique merveilleuse, après l'épreuve, une fois l'épouvantable terreur traversée. Maintenant, les conditions sont réunies pour devenir musicien — c'est-à-dire, littéralement, voler comme un oiseau.

Écoutons aussi la musique. Voilà le lait qui bout dans le chaudron, et c'est tout autant le chaudron du chalet d'en haut que celui de la sorcière ; voilà le vent mauvais — et c'est l'accordéon — qui souffle entre les planches du mazot. Voilà le monde des elfes qui apparaît à l'évidence sur la scène du théâtre, ici, à Paris.

Ces sonorités, qui évoquent par moments les voix des moines tibétains, ont bien la même fonction. Quand la mariée valse à la fête où flambe en un jour le fruit d'années de labeur, quand les hommes entonnent à la veillée les chansons à boire, c'est chaque fois une victoire sur le cri terrifiant des goules. Mais il s'en est fallu d'un rien. Le combat reste toujours incertain. Il faut toujours quelqu'un, artiste, et notamment musicien, pour perpétuer cette tâche.

C'est dire que la valeur d'œuvre tient à ce qui est arraché au Réel qu'elle passe ou re-passe. Et même qu'elle produit : par un travail tou-

jours plus complexe, toujours plus élaboré du symbolique qui trouve à s'accomplir dans sa propre déconstruction.

Le symbolique ne se soutient pas une fois pour toutes. Le nouage est sans cesse à restaurer. Au principe de la gloire du symbolique, il y a donc sa capacité à se consumer lui-même ; c'est ainsi qu'il démontre sa loi, qu'il recharge sa puissance, quand cette savante mise à mal est en quelque sorte davantage à la gloire du symbolique que pour jouir de sa consommation. La dignité du symbolique impose donc de défier le refoulement primaire. C'est pourquoi le trajet entre le son et la note est toujours à refaire ; peut-être à chaque fois.

Il y a un au-delà du principe du beau qui vaut pour l'au-delà du principe du plaisir, sans pour autant qu'on s'en tienne là. On peut faire chanter le son ; on peut faire chanter le bruit. Non seulement le sens n'est pas beau, mais le beau est quelque chose d'autre, en plus du discours. Le sens et le beau s'excèdent l'un l'autre. Et quand la musique vient alors, comme à rebours, disjoindre le laid et le douloureux — avec ce qu'il faut de dissonance pour que ça sonne juste, par exemple —, le principe du beau et le principe du plaisir sont enfin séparés.

C'est ce qu'agence si fortement Robert Ashley, compositeur américain lui aussi invité à ce dernier festival d'automne (*El aficionado*, 6 et 7 novembre 1992, Théâtre Renaud-Barrault). Dans un univers de parasites furtifs et de chuchotis intimes à la limite de la persécution, le chant apparaît comme le supplicié de la parole. Partout la voix est mise à la question. En revanche, pour le temps d'une œuvre, dans la pénombre du théâtre, le compositeur fait chanter sa parole. Musique. Il n'y a rien à attendre de l'échange des mots. La beauté ne viendra pas de ce que les mots évoquent.

Du même coup, cette éthique du Réel en instaure une autre. L'au-delà du principe du plaisir n'est pas pure et simple condamnation du beau. Bien au contraire.

Ce qu'il y a de tout particulièrement démonstratif, et même de didactique, avec *Alb-Chehr*, c'est que l'*unheimlich* de la vie lente et des forces hostiles est prise dans la musique. Quand l'*Obervalliser Spillit* exécute alors une danse traditionnelle, la gaieté du chœur n'est plus dissociée du froid de la neige, et l'émotion du spectateur du théâtre Renaud-Barrault est la même que celle du paysan du Haut-Valais d'autrefois.

Seul le monde de la schize est un monde sans conciliation.

O.G.

Information

Le Musée Freud à Londres en péril

La Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse nous communique :

En 1938, après l'annexion de l'Autriche, Sigmund Freud fut contraint de s'exiler à Londres. Au mois de septembre de cette même année, il emménagea avec sa famille au 20, Maresfield Gardens, Hampstead. C'est là qu'il passa la dernière année de sa vie ; c'est là aussi qu'il mourut en septembre 1939. Sa fille Anna continua d'habiter la maison jusqu'à sa mort en 1982. Elle souhaitait que la maison fût transformée en musée.

En 1980, les archives Sigmund Freud, fondation britannique d'intérêt public, firent l'acquisition du terrain et de la maison du 20, Maresfield Gardens, grâce aux ressources que la fondation New Land, fondée par Muriel Gardiner, vieille amie d'Anna Freud, avait mises à leur disposition. En 1986, quatre ans après la mort d'Anna, le musée ouvrait ses portes.

Aujourd'hui, le musée est ouvert aux visiteurs qui peuvent y voir toutes les collections d'objets d'art réunis par Freud, ainsi que sa bibliothèque et son cabinet de travail. Mais surtout, il contient les archives indispensables aux chercheurs du monde entier, et notamment à ceux d'Europe désireux de travailler sur l'histoire de la pensée contemporaine : 2 500 papiers, des lettres et des photocopies de tous les manuscrits de Freud, dont les originaux sont maintenant conservés à la Bibliothèque du Congrès de Washington.

La fondation New Land vient d'informer le musée qu'elle est dans l'obligation de réduire son aide. Le Musée Freud voit donc son programme de conservation, d'extension, d'enseignement et de publication mis en péril dans un proche avenir.

C'est pourquoi la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse a pris deux initiatives : elle a transmis le dossier au Cabinet de Monsieur Jack Lang pour que soit obtenue, auprès de la Commission européenne de Bruxelles, une subvention dans le cadre de la protection du patrimoine européen, et elle a réuni un comité de soutien pour informer le public de l'existence de ce musée et pour lancer une souscription.

Les dons peuvent être adressés (mention Musée Freud) à la SIHPP (Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse) Bibliothèque Sainte-Anne, 1 rue Cabanis, 75014 Paris.

Comité de soutien pour le Musée Freud

Jacques Derrida, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales

Jean-Pierre Vernant, professeur honoraire au Collège de France

Pierre Bourdieu, professeur au Collège de France

Michel Deguy, professeur à l'Université Paris VIII Saint-Denis, président sortant du Collège international de philosophie

Marc Guillaume, professeur à l'Université de Paris IX Dauphine, délégué général de l'Association Descartes (Ministère de la Recherche)

Wladimir Granoff*, membre de l'Association psychanalytique de France et de l'IPA

Maud Mannoni*, membre de la Société psychanalytique belge et de l'IPA, fondatrice du Centre de formation et de recherche psychanalytiques

Maria Torok*, membre de la Société psychanalytique de Paris et de l'IPA

Joyce Mc Dougall, membre de la Société psychanalytique de Paris et de l'IPA

Peter Hildebrand*, membre de la British Psychoanalytical Society

Edward Weinschel*, membre de l'American Psychoanalytic Association et membre honoraire de la British Psychoanalytical Society, ancien Vice-Président de l'IPA

Warren Poland*, membre de l'American Psychoanalytic Association et membre du Comité du Psychoanalytic Quartely

Pierre Fedida*, professeur à l'Université de Paris VII Jussieu, membre de l'Association psychanalytique de France et de l'IPA

Serge Leclair, fondateur du département de psychanalyse de l'Université de Paris VIII Saint-Denis, fondateur de l'Association pour une instance ordinaire de la psychanalyse

Célia Bertin, écrivain. Rattachée à l'Université de Harvard

Michelle Perrot, professeur à l'Université Paris VII Jussieu

Elisabeth Badinter, professeur à l'École polytechnique

Paul Henry, président du Collège international de philosophie

Viviane Forrester, membre du Comité de parrainage de la maison des écrivains

Henry Rousso, maître de recherches à l'Institut d'histoire du temps présent CNRS

Jacques Postel*, professeur de psychiatrie au Centre hospitalo-universitaire de Sainte-Anne, membre fondateur de la SIHPP

Philippe Julien*, membre de l'École lacanienne de psychanalyse

Claude Rabant*, cofondateur du Cercle freudien

Yosef Hayim Yerushalmi, professeur à l'Université de Columbia - NY, directeur du Centre d'études juives

Jacques Le Rider, professeur à l'Université de Paris VIII Saint-Denis, membre du bureau de l'Association internationale d'histoire de la psychanalyse

Elisabeth Roudinesco*, directeur de recherches à l'Université de Paris VII Jussieu, chargée de conférences à l'EHSS

René Major*, membre de la Société psychanalytique de Paris et de l'IPA, membre du Collège international de philosophie, président de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse

Georges Lantéri-Laura, professeur de psychiatrie - Hôpital Esquirol

Marguerite Derrida, psychanalyste, traductrice de Mélanie Klein en français

Marthe Robert, écrivain. Auteur de *La révolution psychanalytique*

Peter Gay, professeur d'Histoire à l'Université de Yale, membre d'honneur de l'American Psychoanalytic Association

Michel de M'Uzan, membre de la Société psychanalytique de Paris et de l'IPA

Daniel Widlocher*, professeur de psychiatrie à la Pitié-Salpêtrière, membre de l'Association psychanalytique de France, membre du Comité exécutif de l'IPA, président de l'Association française pour la méthodologie de la recherche en psychiatrie

* sont aussi membres de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse.

Vient de paraître

LES TEMPS POUR LES DEVENIRS

Cliniques méditerranéennes n° 35/36 1992

1 vol., 15 x 22, 224 pages, 150 F

Sommaire : Jacques Birouste, *Editorial* - André Kraemer, *Une fabuleuse profondeur de temps* - Madeleine Gueydan, *La tissure, pour une saisie des structures sublimes* - Jean-Pierre Martineau, *Ordre et partition du temps dans l'œuvre de Nicolas de Staël* - Jeanine Chamond, *Pénibles devenirs dans les névroses* - Filipe Nunes-Vicente, *Les fondements de la présomption d'une permanence existentielle* - Pierre Leconte, *Rythmes biologiques et variabilité comportementale* - Philippe Lestage, *Non-équilibre et temps de la pensée* - Michel Cariou, *La vieillesse, un temps d'élaboration pour un ultime détour* - Jean-Michel Vives, *Style temporel et vieillissement* - Serge Leclair, *Le psychanalyste saisi par la société* - C.G. Bruère-Dawson, *Questions à Serge Leclair* - Roland Gori, *Paradoxalité et apories de la recherche en psychopathologie clinique* - Notes de lectures.

* * *

Déjà paru en 1992

DE L'ARGENT A LA DETTE

Clinique de la dette

Cliniques méditerranéennes n° 33/34 1992

1 vol., 15 x 22, 216 pages, 150 F

* * *

La revue CLINIQUES MEDITERRANEENNES est publiée sous les auspices du Centre Inter-régional de Recherches en Psychopathologie Clinique (CIRPC)

Rédacteur en chef : Roland Gori

Deux numéros thématiques par an

Abonnement 1993 (n°37/38 et 39/40)..... 250 F

étudiants..... 200 F

ères

11 rue des Alouettes - 31520 Ramonville St-Agne
tél. 61 75 15 76 fax. 61 73 52 89