Le Principe Espérance

TOME II
Partie IV

Les épures d’un monde meilleur

TRADUIT DE L’ALLEMAND
PAR FRANÇOISE WUILMART

GALLIMARD
Écrit aux États-Unis de 1938 à 1947.
Revu en 1953 et 1959.

[ISBN 2-07-026728-8]

Titre original :
DAS PRINZIP HOFFNUNG

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays.
© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1959.
© Éditions Gallimard, 1982, pour la traduction française.

Imprimé en France.
QUATRIÈME PARTIE
(Construction)

Les épures d’un monde meilleur
(La médecine, les systèmes sociaux, la technique, l’architecture, la géographie, la perspective dans l’art et dans la sagesse)
Le contenu de l'espérance en tant qu'acte, éclairé par la conscience, explicité par le savoir, est la fonction utopique positive; le contenu historique de l'espérance, évoqué d'abord dans des représentations, sondé encyclopédiquement dans des jugements réels, est la culture humaine axée sur son horizon concrètement utopique.

Le Principe Espérance

(Tome I, p. 179)
Ils sont bien trop nombreux ceux qui attendent leur tour. Qui n’a rien et s’en contente, se voit prendre le peu qu’il a. Mais la quête de ce qui manque n’en finit pas. Rêver de ce que l’on n’a pas n’allège pas la souffrance, mais l’accroît et empêche que l’on s’habitue à la détresse. Ce qui fait mal, sans cesse, accable et affaiblit, il faut s’en débarrasser.

Souffler un peu n’a jamais satisfait personne bien longtemps. Mais surtout : le rêve se prolonge toujours au-delà de la brève existence quotidienne de l’individu. Ce qui s’ébauche dans ce rêve vivace, c’est autre chose que le seul plaisir de se parer et de contempler dans le miroir l’image de soi que souhaitent y voir les maîtres. Ce qui s’y dessine sort du cadre, c’est l’esquisse d’une image de plus grande envergure, fruit du souhait et de la réflexion. Et si la réflexion sur ce rêve a souvent fait fausse route, elle ne se prête plus aussi facilement à la duperie. Pas plus qu’elle ne se laisse payer de belles paroles : sa volonté vise à quelque chose de plus et tout ce qu’elle atteint a le goût de ce Plus. Si bien qu’elle cherche à dépasser non seulement sa condition propre mais aussi les conditions déplorables de l’existence en général. La nostalgie de ce qui fait défaut, lorsqu’elle est trompée surtout, rassemble ses forces et tient bon, même si elle tourne à vide, s’égarant tantôt dans telle direction, tantôt dans telle autre. Quelle ne sera dés lors son énergie lorsque la voie choisie sera la bonne et, attentive, ira de l’avant.
34. *Le corps s’exerce, tout va bien*¹

Frisch, fromm, fröhlich, frei².

Seul ce qui est petit glisse vers le bas. L’enfant n’a rien à dire. La femme cuisine et nettoie. Le pauvre courbe l’échine, et ils ne sont guère nombreux ceux dont l’appétit est satisfait, ne serait-ce qu’une fois par jour. Comment rester en bonne santé, voilà la question que l’on se pose, comment se nourrir, et à bon compte. Où est la place au soleil? On peut y voir les autres qui l’occupent. Quinze jours de vacances, pour la plupart des gens c’est déjà beaucoup, puis il faut se replonger dans une vie que personne n’aime. Dans ce monde un air plus pur est souvent l’ersatz de ce qui pourrait illuminer l’existence.

L’air s’offre au corps, la seule chose que tout le monde possède de toute façon. Jamais le sport ne fut mis à l’honneur, pratiqué, planifié autant que de nos jours, jamais on n’a tant attendu de lui. Il passe pour être une activité saine, le cœur du sportif a supplanté celui du joyeux buveur de bière. La peau bronzée confère sans plus l’éclat de la santé, c’est le sud ou la montagne qu’elle incarne au pays. On prend son parti du fait que dans des conditions de vie restées bourgeoises, le sport abêtit, et que dès lors il est encouragé par ceux d’en haut. L’amélioration des records remplace non seulement la concurrence libre, pour laquelle il n’y a plus de place, mais aussi la lutte véritable pour l’obtention de conditions de vie meilleures. Un besoin impérieux attire les masses à l’air libre, mais l’eau ne purifie que les corps et la demeure que doit réintégrer, le soir, l’homme du grand air, ne s’en trouve pas rafraîchie. Certes dans le *Vormärz*³, à l’époque où la gymnastique fit son apparition, la secousse qui ébranlait les membres engourdis semblait liée à une autre sorte de secousse. « Acier, quitte ta rouille, moût, sors de ton outre, le vent

¹ En français dans le texte. *(Toutes les notes sont de la traductrice.)*
² « Jeunesse, pitié, gaieté et liberté »: devise du « père de la gymnastique », Friedrich Ludwig Jahn (1778–1852), et de la société de gymnastique *(Allgemeine Burschenschaft)* dont il fut le fondateur.
³ L’époque qui précède la révolution de mars 1848.
de l’est perco la brume, rompons la glace! » : telles étaient les paroles
d’une chanson née au temps où l’entraînement militaire faisait place
à la gymnastique. Le Sturm und Drang du corps s’éveillait au sein
de la jeunesse bourgeoise, et celui que l’on appelle le père de la gym-
nastique, Jahn, écrivait en 1815 : « L’âme de la gymnastique c’est la
vie du peuple, et celle-ci ne s’épanouit qu’à ciel ouvert, à l’air et à la
lumière. » Des reins tendus devaient ainsi partir de dangereuses
impulsions, ou bien elles y recherchaient un appui, et le jeune sportif
songeait à la liberté. Et pourtant la marche droite, la force de ne pas
céder à l’ennemi et de tenir bon, la dignité humaine bravant les
trônes et les rois, le courage de ses opinions : tout ce qui constitue la
condition de l’homme libre ne s’est pas réalisé, comme on le sait. Et
plus tard aussi cette liberté est restée bien mérisable, chez les Alle-
mands surtout, car ici la classe des maîtres était double, constituée
d’une couche bourgeoise et d’une couche féodale. Aussi le commer-
cçant lui-même devint-il un héros, le bourgeois lui-même se mit-il au
pas de l’oise, et les Nazis, qui se réclamaient encore de l’enseigne-
ment de Jahn, le père de la gymnastique, achevèrent la besogne.
Exercer le corps sans exercer la tête, cela revenait finalement à faire
de soi de la chaire à canon, après avoir d’abord porté les coups soi-
même. Il n’y a pas de sport apolitique ; s’il est libre, il fait partie de la
gauche, s’il est aveuglé, il est vendu à la droite. Ce n’est qu’au sein
d’un peuple qui ne courbe plus l’échine, et où le corps robuste et
adroit n’est utilisé ni à de mauvaises fins ni comme succédané de la
dignité humaine, que le vœu de Jahn prend tout son sens. Ce n’est
que lorsqu’il reçoit sa part du Donné, même en dehors de la compé-
tition, que le champion nage vers sa liberté et aime les eaux pro-
fondes.

L’exercice sportif exprime lui aussi un souhait, un espoir. Il ne
cherche pas seulement à maîtriser le corps, à le débarrasser de sa
graisse et à lui permettre de se mouvoir avec aisance et harmonie ; il
veut aussi que ce corps fasse plus, puisse être plus que ce qui lui était
susurré au berceau. Et en cela le comportement de l’authentique
sportif se distingue de celui du personnage composé devant le miroir
grâce à l’expédient du fard, ce masque que la femme ôte le soir venu,
ou de toute autre transformation de soi qui tombe avec le vêtement.
Car il ne s’agit plus cette fois de dissimuler le corps, mais bien au
contraire de le libérer des distorsions et des déformations que lui a
infligées, à lui aussi, la société basée sur la division du travail, la
société aliénante. Ce que l’on souhaite c’est que grâce à tous les
exercices jadis réservés aux guerriers, et grâce à tous ceux qui sont
venus s'y ajouter, il lui soit permis d'accéder à la « santé ». Ce qui ne présuppose toutefois pas l'état malade, car « guérir » se confond ici au contraire avec le verbe, avec l'action de la santé même, bref est guérison sans pour autant qu'il y ait maladie préalable. De la sorte le sport est aussi destitué de la fonction compensatoire qu'il a acquis par la force des choses dans la société bourgeoise : équilibrer l'existence principalement sédentaire, au sens étroit tout comme au sens large du terme, et qui est le propre de tout « travailleur entre quatre murs ». La vie sédentaire existera toujours, mais non ses effets, ceux qui peuvent résulter du manque de grand air, de la privation de toute espèce. C'est un souhait sportif que celui de contrôler son corps à tel point que même lorsqu'il décolle du tremplin de saut et qu'il vole, il se sente à l'aise à tout instant, aussi extrême et nouvelle que soit sa position. En aucun cas ce n'est l'esprit qui construit le corps, mais il le maintient en forme, l'aident même souvent à se surpasser lui-même.

La fortune sourit aux audacieux : c'est facile à dire! Et la chose est présentée de telle façon qu'elle semble aussi facile à réaliser, comme si ce dicton indiquait la meilleure voie à suivre. Car en apparence il y a une autre manière de rendre le corps puissant : celle qui consiste à se détourner de lui dans une sorte d'enjouement aveugle. C'est ainsi que Coué (pour ne citer que lui parmi tous les autres fanatiques complètement sots de la santé) surgit un jour avec sa devise : Tout va bien ! C'est donc au courageux qu'appartient ce monde, sans même qu'il doive faire preuve d'un courage extraordinaire. Le « Tout va bien » chasse pour ainsi dire à la légère le rhume ou tout autre ennui plus grave. Le célèbre Cavalier du Lac de Constance pourrait ici servir d'exemple : grâce à une adresse qui n'a d'égal que son inconscienc, il survole au galop le danger qui n'a donc pas l'occasion d'intervenir, et la glace ne se rompt pas sous les sabots de sa monture. Voilà le dangereux modèle de l'ignorance volontaire du mal; il suffit de lui tourner le dos pour en être débarrassé. Pourtant cette attitude peut également renfermer un brin de vérité, dès le moment où le courage cesse d'être aveugle ou gratuit et — dans un esprit une fois encore très sportif — ordonne de redresser la tête. Plus l'humeur est sereine, plus on place d'espoir dans le redressement de l'échine, et plus cette ambition porte atteinte à l'inertie. Inertie qui peut même être le début d'une maladie, et non seulement l'effet produit par elle. « Tout va bien » : cela ne signifie absolument pas que tout est pour le

1. En français dans le texte.
mieux, mais le rêve d’un monde meilleur ne se conçoit pas, ici déjà, sans une volonté en marche. Et puis notre corps lui-même n’est pas d’une constitution telle qu’il ne puisse à la longue être changé, ou pour ainsi dire prolongé. Sans aucun doute est-il possible d’aider cet homme, ainsi que cette femme, dans la rue qu’il y a certes moyen d’ordonner selon des plans.

35. La lutte pour la santé, les utopies médicales

Le malade doit se sentir un homme nouveau, il devrait être en meilleure santé qu’auparavant.

Épigraphe

LA CHALEUR DU LIT.

Tout ce qui est faible dans le corps doit s’exercer, et non se reposer, ne peut espérer se détendre sans finir par se rouiller complètement. Or ce que le malade recherche, c’est précisément la détente et le repos, dans un lit qui le met à la fois en sécurité et à l’abri des regards. Lorsqu’il dort aussi, le malade se sent bien, car il ne se sent plus. Il est alors semblable au corps sain, qui ne se perçoit même pas à l’état de veille. Et cela semble si simple de prolonger cet état, de secouer son malaise comme un chien secoue l’eau de son pelage. La maladie ne nous sied pas, il y a en elle quelque chose de honteux, elle est de la même espèce que le cauchemar, il faut qu’elle disparaisse pendant la nuit. Et c’est la première chose que l’on souhaite : qu’elle disparaisse, comme la fatigue dont le sommeil vient à bout. Il faut se débarrasser d’une dent douloureuse, et même d’un membre malade, il y a un plaisir lui-même maladif à secouer le fardeau de la souffrance. Comme chez une femme en chaleur qui voudrait même enlever sa peau. Ou comme chez un obèse qui préférerait encore être aussi maigre qu’un squelette. Ce n’est donc pas le sentiment de manquer de quelque chose qui hante le malade, mais au contraire celui d’avoir quelque chose en trop. Le malaise doit être écarté comme le serait quelque chose d’encombrant ou de superflu qui s’accroche à vous, la douleur est une excroissance. Et l’on rêve d’un corps qui n’aurait plus qu’à se taire de bien-être.
L’ÉGAREMENT ET LA FABLE.

Tout malade souhaite donc guérir d’emblée. Or aucun médecin honnête ne peut réaliser ce souhait; et pourtant combien de fois ce revirement soudain n’a-t-il été dépeint! Pouvoir être sur pieds à midi, rétabli et plein d’entrain, alors que l’on baignait encore dans son sang le matin! Il est même arrivé que certains médecins s’abandonnent, eux aussi, à ce genre de rêve, le plus souvent avec une intention frauduleuse, parfois aussi en se leurrant eux-mêmes. Les deux souhaits favoris les plus répandus parmi les hommes sont ceux d’éternelle jeunesse et de longévité. Et il en est un troisième qui consiste à vouloir réaliser les deux autres non par de longs et douloureux détours, mais en passant outre à tout, comme dans les contes de fée. Si le malade n’est plus capable de sauter et de bondir, ses souhaits le feront avec d’autant plus de vigueur. C’est de cette volonté de revirement brusque que vit le charlatan, mais l’égarement réel existe aussi. C’est ainsi qu’une nuit un médecin se précipita en chemise dans la rue, criant que la chouette ardente lui avait enfin rendu visite: que c’en était fait de la maladie et de la mort. Remèdes et potions sont autant de moyens condensés et directs d’arriver au but, et le conte s’y est de plus en plus intéressé. Sans oublier le baume qui d’un seul coup guérit le mal, et la fontaine d’où les vieux se relèvent rajeunis, mais qui a surtout le pouvoir de rendre enfin durable l’atout fugace de la beauté féminine. C’est de tout cela qu’est fait le pays de cocagne de la santé, où la douleur n’existe pas, où le corps n’a jamais que des membres alertes et l’estomac joyeux. Ce n’est pas sans raison que les guérisseurs rappellent étonnamment le conte médical, avec leurs onguents magiques, leurs baguettes, leurs eaux miraculeuses; ils sont semblables à ces moulins enchantés dont la légende dit qu’ils avaient les vieilles femmes toutes ridées et recrachait des jeunes filles. Le comte de Saint-Germain qui, bien qu’à la fleur de l’âge, prétendait être vieux de plusieurs centaines d’années, vendait un « thé de longue vie »; ce n’était rien de plus qu’un mélange ordinaire de bois de santal, de feuilles de séné et de fenouil. A un niveau plus élevé, citons Mesmer qui faisait partie de la guilde de l’abrègement mi-frauduleux, mi-utopique de la douleur; il croyait pouvoir guérir les malades en les caressant et en leur parlant doucement, autrement dit en les hypnotisant. De la grande entreprise rénovatrice de l’époque de Mesmer faisait aussi partie le
« Celestial Bed » du docteur Graham: ce lit aurait eu le pouvoir de rajeunir celui ou celle qui s'y allongeait, et ce grâce à une série de douces secousses: la carcasse du lit était spécialement aménagée à l'aide de courants électriques, de parfums et de cloches de verre. La foi en la vertu miraculeuse des herbes semble plus ancienne et pour ainsi dire plus sérieuse; le conte la partage avec la croyance populaire: c'est justement le caractère soudain et l'impatience de guérir qui caractérisent la confiance dans la vertu médicinale des plantes, c'est une fois encore la rupture soudaine, le changement radical: les feuilles de chèvrefeuille servaient par exemple d'emplâtres pour les tumeurs, en décoction elles seraient un excellent remède pour les oreilles malades ou les gencives enflammées, les yeux affaiblis et les lèvres gercées; c'est comme si cette plante pourtant ordinaire avait été importée des îles lointaines. C'est comme si nous vivions entourés de toutes les herbes de la prairie de Dame Holle1 et que nous n'avions qu'à les ramasser, instruits de leurs pouvoirs discrets. On a espéré et attendu les choses les plus extraordinaires de cet art de guérir, qui non seulement faisait fausse route mais semblait issu tout droit du roman populaire. Et pourtant ne l'oublions pas: lorsque la voie suivie fut radicalement différente, le souffle de l'extraordinaire animait encore les grands projets de la médecine. Car il y a toujours quelque chose d'aventureux et d'étrange en eux, dans le poison qui met fin à la douleur au lieu de tuer, dans le couteau qui guérit au lieu de blesser, et dans ces créations extrêmes de l'imagination que sont par exemple les organes artificiellement reproduits. Le fait que l'organe ainsi rapiécé ou remplacé ne tienne pas spécialement bien et ne soit certainement pas meilleur que l'organe sain, n'ôte rien à la grandeur de l'aventure et encore moins du succès; la maladie n'est pas abolie, mais son issue: la mort, a été magistralement reculée. Si la valeur de la vie des victimes de l'exploitation était reconnue, cette vie à laquelle tant d'hommes sont rendus, et si une seule guerre ne rattrapait pas en quelques jours toutes ces morts épargnées en tant d'années, le médecin aurait depuis cent ans des raisons d'être à moitié satisfait. « Endroit où l'on peut mourir »: cette inscription n'a en tous cas plus sa place au fronton des hôpitaux, mais bien à celui des Etats dans lesquels ils se dressent. La guérison est un rêve éveillé qui ne connaîtra de fin que le jour où la vieille santé sera rétablie; mais existe-t-il une santé originelle? C'est ici que surgissent les véritables rêves de la médecine,

1. Allusion à un célèbre conte de Grimm, Frau Holle.
c'est ici qu'ils déferlent tous autour d'un rocher qui est lui-même bien moins stable qu'il ne le paraît. La couche que quitte le malade ne serait parfaite que s'il s'en relevait revigoré, et non pas simplement rafistolé.

LE MÉDICAMENT ET LA PLANIFICATION.

Il s'agit donc de rien de moins que de remanier le corps, d'engager la vie dans des voies nouvelles, là où elle n'a jamais coulé, du moins pas sans difficultés. Nouveaux dès le départ, ajoutés au corps, tels sont les remèdes analgésiques. Depuis toujours ils font l'objet de recherches; sans oublier le rêve qu'a le malade de ne pas être présent au cours de l'intervention dans son corps. Il arrive que le corps à lui seul endorme la douleur, par exemple lors du choc qui succède à l'accident. Pourtant aucun médecin n'opérerà le blessé pendant cet état de choc, le risque d'une issue fatale étant trop grand. Les choses se présentent différemment dans le cas de l'anesthésie par narcotique, bienfait non naturel dispensé au corps par le monde extérieur. C'est de l'extérieur aussi que viennent la plupart des médicaments à base de plantes, de métaux ou les poisons destinés à des fins nouvelles. Ainsi le poison de la digitale, dont la fonction normale est de protéger la plante contre la gourmandise des animaux, est utilisé en pharmacie comme remède pour le cœur: quel détour, quel chemin parcouru pour en arriver à ce remède! Sans parler de l'entaille faite dans la vie elle-même, de l'ablation des tissus malades, du corps ouvert puis recoussé après transformation de son contenu, du traitement antiseptique, de la lutte contre les bacilles. Ce sont là tous des moyens artificiels, ils ne suivent pas la même voie que l'autoprotection, qui de toute façon subsiste, que la régénération de toute façon possible. Il a fallu se consacrer à des projets bien audacieux pour en arriver là, et carrément refuser de s'en tenir aux choses telles qu'elles étaient. Les images-souhaits relatives à la maladie sont sans doute les plus vieilles à côté de celles de la faim, et dès le départ la guérison a été ressentie comme une victoire. D'autre part le corps affaibli s'abandonne lui aussi aux rêves les plus doux d'une vie meilleure; c'est ainsi que les contes politiques desquels toute détresse est bannie, sont contraints de se pencher sur le problème du malade et du médecin. Dans la République (IIIe livre) Platon va jusqu'à exiger du médecin idéal « qu'il goûte lui-même à toutes les maladies et ne jouisse pas d'une santé de fer ». Ce serait la seule façon pour qu'il
puisse, à partir de lui-même, porter un jugement sur les maladies dont il aurait souffert, mais son âme bien sûre ne serait entachée par rien; « celle-ci bien entendu ne peut être mauvaise, sans quoi il lui est impossible de réaliser quelque guérison que ce soit ». Souhaiter que le médecin ait d’abord vécu lui-même les maladies dans son propre corps, voire toutes les maladies qu’il entreprend de soigner, est sans doute excessif, pourtant Platon a compris que le rapport entre la maladie et le traitement devait être beaucoup plus étroit et qu’un médecin trop bien portant est peu concerné et ne dispense ses soins qu’avec un intérêt mitigé. En effet, le traitement peut être non seulement plus douloureux mais aussi plus dangereux et plus long que la maladie elle-même. Les contes politiques plus récents comme l’Utopie de Thomas More et même la Nouvelle Atlantide de Bacon font de la médecine un art de guérir plus facile, moins douloureux et abrégé, un art qui consiste à reconstruire la vie, ou s’il n’est plus possible de la prolonger, à rendre la mort plus douce. Sur l’île heureuse de More se dressent non plus les sombres hôpitaux moyenâgeux, mais des cliniques spacieuses, agréables, conçues pour accueillir tout le monde. Bacon ajoute à cela un tas de mets et de boissons qui n’alourdisse plus le corps, et de surcroît un air des plus purs, celui des cimes, produit artificiellement, un sérum et des bains dont la description reste vague mais qui sont censés transformer tout un chacun en Hercule. Ce qui est d’autant plus nécessaire que le corps tel qu’il apparaît dans ces utopies n’est pas hissé au même degré d’existence idéale et harmonieuse que les autres domaines de la vie. Le souhait de former un corps moins vulnérable est donc ici aussi, ici précisément, sous-jacent. Et c’est encore lui qui se révèle ouvertement dans une utopie sociale beaucoup plus récente, due à Swesen: Limanora, The Island of Progress (1903). Sur cette île, les autorités se gaussent d’une médecine qui ne serait que thérapeutique. Les hommes y ont largement dépassé « the crude stage of mere cure of disease », ils interviennent dans le simple laissez-faire, laissez-aller\textsuperscript{1} du corps par une action réfrénante, ou au contraire encourageante et stimulante, en y créant de l’ordre ou en y bouleversant l’ordre existant. Le médecin n’est donc pas toujours considéré comme un simple « ravaudeur » dont le rôle se bornerait à réparer tant bien que mal les vieux morceaux. Ce que l’on souhaite qu’il soit, c’est un rénovateur du corps, délivrant la chair non seulement de ses faiblesses acquises, mais aussi de ses faiblesses innées.

\textsuperscript{1} En français dans le texte.
Car le corps sain lui aussi aurait grandement besoin d’aide. Et c’est dans ce sens que travaillent tous les projets qui se penchent non plus sur tel ou tel cas particulier de guérison, mais sur la tentative de mettre un terme au mal affectant toute une espèce : influence sur la détermination du sexe, sélection artificielle, suppression du vieillissement. Aussi utopiques qu’ils soient, il projettent encore en partie une certaine ombre réactionnaire. Ce n’est pas sans raison que pour l’instant le terme de « conditionnement physique » fait plutôt penser à de la chair à canon qu’au surhomme. Après avoir fait longtemps le plus de bruit, le projet d’influence sur la détermination *du sexe* est devenu le plus discret. Il se ramène le plus souvent au rêve du petit-bourgeois à qui il importe simplement d’assurer la descendance mâle de Dupont ou de Dubois, comme s’il s’agissait de transmettre l’héritage du blason avec l’épée ; rêve de surcroît absurde, car même s’il naissait plus de garçons que de filles, comme le souhaitent tant de parents, les filles deviendraient un objet de choix pour la convoitise, et de ce fait une denrée particulièrement précieuse, et au fil des années la sélection des organes génitaux aurait pour effet d’enrayer l’éclosion des fruits de l’amour. Vient en deuxième lieu le projet de reproduction rationalisée, qui existait déjà avant le nazisme et qui rappelle les laboratoires agricoles expérimentaux. En effet plus aucune de nos plantes alimentaires ou d’agrement n’est telle qu’elle était à l’origine, toutes ont été artificiellement cultivées et transformées. Il en va de même pour la plupart des animaux domestiques qui sont eux aussi le produit de sortes de greffes et de croisements réalisés pour obtenir le porc le plus gras, le cheval de course le plus rapide, ou encore le mulet le plus docile. C’est cette même méthode, reposant sur les lois de l’hérédité de Mendel, qu’il s’agit donc d’appliquer à l’homme, le soumettant lui aussi aux croisements contrôlés et planifiés, au mélange des caractères héréditaires sélectionnés avec la plus grande discrimination. Mais voilà : cette sélection s’opère au prix de l’immixtion dans l’amour humain, qui quant à lui semble faire fi d’un quelconque choix particulier des cellules reproductrices de part et d’autre. Dès lors, pourquoi ne pas supprimer l’amour aussi et, comme dans l’élevage des chevaux de pure race, pourquoi ne pas utiliser la seringue de Pravas, remplie du sperme du meilleur étalon, en laissant de côté les hommes moins racés ? Dans son roman politique autoritaire de 1623, la *Cité du soleil*, Campanella confiait aux astrologues le soin de déterminer l’époque des amours ; mais ce faisant les astrologues sont devenus éleveurs et gardes forestiers de la race. Non contents de désigner
simplesment l’heure de l’accouplement, ils sélectionnent les couples eux-mêmes, se basant sur les auspices tirés des caractères héréditaires. Dans le souci surtout de produire l’élément si utile à la classe dominante, au siècle du petit ouvrier travaillant à la chaîne. Semblable sélection doit s’effectuer avant la naissance, mais une fois cette naissance accomplie, ce ne sont plus les lois d’ailleurs fort compliquées de Mendel qui sont d’application, mais celles plus directes du meurtre. Il frappe tous ceux qui s’écartent de la norme, et pour les nazis la norme c’était : l’âne en bas, la bête féroce en haut. Dans la bourgeoisie encore inhibée, c’est en revanche Babbit qui est la mesure de toutes choses; en vertu de cette estimation basée sur un type unique, tout ce qui s’écarte de la norme doit être exterminé chez le bourgeois non inhibé. C’est donc aussi bas qu’est tombée la prétendue eugénique; s’il avait fallu s’en tenir à elle, Beethoven ne serait jamais né, lui qui était le fils d’un incurable buveur; et quand bien même serait-il né, c’est « la sélection par la guerre » qui aurait eu raison de lui. Seule une société non capitaliste pourra faire face aux problèmes de l’eugénisme en veillant à ce que tout se déroule bien par d’autres moyens et d’autres mesures de sélection. En effet, l’eugénisme la plus valable ne consiste-t-elle pas d’abord en une nourriture et une demeure de qualité, en une enfance sereine? C’est tout cela qui entraîne la réussite et rend superficie toute autre sélection basée sur l’excellence de cet émail héréditaire que l’on appelle « sang pur » et qui ne résulte sans doute que d’une union consanguine, avec ce que cela comporte de rares avantages et surtout de dangers. C’est suivant un eugénisme conçu de la sorte que la noblesse s’est longtemps reproduite, et sur le plan, disons, purement physiologique, elle ne s’est pas révélée être un or d’une qualité telle qu’il ait conservé sa pureté ou se soit même progressivement épuré au travers des multiples refontes. Ce qui a toujours distingué la noblesse et l’a rendue éminente, non sur le plan individuel, mais générique, c’est uniquement le code dicté par son rang, la loi du « noblesse oblige » à laquelle elle s’est toujours tenue, c’est avant toute autre chose la qualité de son éducation, et non l’atavisme. Et ce quelque chose dans les traits du visage qui inspire le respect, ce n’est pas à son arbre généalogique que le doit le roi Lear; car cet arbre a au contraire fait éclore assez de scélératesse en la personne de ses deux filles. Le privilège même de la noblesse n’est donc pas une question de reproduction, au contraire: l’hygiène sociale, une société dans laquelle le dos n’a plus à se courber et où la vilenie cesse d’être rentable, suffisent à faire s’épanouir la noblesse; qui plus
Les épures d'un monde meilleur

est, seules ces conditions lui permettent de s'épanouir réellement. A plus forte raison « l'élevage » des génies, la culture de ces authentiques « minorités de sang », seules dignes d'être souhaitables, aura-t-elle ici le plus de chances d'être fructueuse. Du moins aussi longtemps que cette espèce particulière « d'hormone » (quel que soit d'ailleurs le nom que cela puisse porter), responsable du génie créateur, ne peut être définie physiologiquement, ni quant à sa nature propre, ni quant aux conditions de son apparition. Bien sûr, on ne peut le nier: de papa j'ai la stature, de maman la gaie nature1, ou encore dans bien d'autres cas: la mère était atteinte d'hystérie et voilà que ce mal semble être devenu une condition nécessaire à la naissance brillante. Mais d'un autre côté: combien de pères méticuleux, de mères pétulantes n'ont-ils engendré de créatures médiocres, ou encore chétives et fragiles? Le secret de l'alliage sanguin qui produit les grands talents n'est pas encore assez tiré au clair pour que l'on puisse envisager de le provoquer et de l'activer physiologiquement. En revanche, l'Histoire regorge d'exemples de ces natures nées brillantes, qu'un milieu défavorable a éteintes, empêchant le talent tout d'abord de se reconnaître lui-même et de se cultiver ensuite. De tous temps les poissons les plus extraordinaires ont nagé dans les eaux profondes, il y a eu des milliers de Solon qui gardaient le bétail, des milliers de Newton qui travaillaient comme salariés, et personne ne connaît leur nom. La science de l'élevage humain rationalisé trouverait ici un vaste champ riche de problèmes sociaux sur lesquels elle devrait se pencher longtemps encore avant de pouvoir pénétrer sur le terrain toujours en friche de la reproduction contrôlée. Le contrôle de l'habitus biologique de l'individu et son abolition en tant que « destin » doivent certes constituer un but, mais ce projet devra d'abord songer à abattre les vrais taudis avant d'approcher les corps délabrés. Sur le terrain de l'éducation organique aussi tout parle en faveur de la réduction des instincts d'agression et de la stimulation des pulsions sociales; elles peuvent être accrues comme le fut la valeur nutritive des céréales ou la saveur des cerises. Mais la société éducatrice doit d'abord être éduquée elle-même, pour éviter que la nouvelle qualité humaine soit déterminée en fonction des exigences de ceux qui veulent en tirer profit.

Le troisième projet enfin s'avère plus pur, car il est vierge de tout cannibalisme: la lutte contre le vieillissement. Ses ambitions sont sans doute plus audacieuses et la femme s'y engage très tôt. Cette

1. Allusion à un vers de Goethe.
lutte-ci refuse de laisser sans soins la blessure particulière que le corps s’inflige à lui-même. Quand il s’agit de régénérer un organe perdu ou détérioré, la nature humaine se montre la plus farouche d’entre toutes. L’homme n’est supérieur aux autres créatures vivantes que par son cerveau, non par ses autres facultés organiques. Le progrès qu’accuse le développement organique dans son ensemble représente souvent un recul, du fait qu’il engage certaines fonctions dans une voie unique et l’y fixe; du fait qu’il permet à certains organes de se spécialiser à outrance, les empêchant par la même occasion de se développer dans une direction autre que celle imposée et fixée, parfois même les privant de certaines fonctions qu’ils exercçaient encore à un stade antérieur. La faculté de régénération, précisément, ne cesse de décroître au fur et à mesure que l’on s’élève dans l’échelle organique: le ver de terre n’a besoin que de quelques anneaux pour pouvoir se reconstituer tout entier, chez la salamandre ce sont les yeux et les pattes qui repoussent, chez le lézard, la queue amputée. Mais chez les mammifères et plus particulièrement chez l’homme, la nature maternelle est loin d’être généreuse. Un homme ayant subi une amputation n’a plus que la prothèse comme seul recours et c’est à la détérioration la plus forte de toutes: au vieillissement, qui chez tant d’animaux ne s’amorce proportionnellement que beaucoup plus tard, qu’il est le plus sensible. C’est sur ce terrain propice que fut semé le rêve-souhait d’une fontaine de jouvence, et le chemin qui y conduit, qu’il passe ou non par la charlatanerie, n’a cessé d’être cultivé. Il y a eu le « thé de longue vie » du comte de Saint-Germain, ainsi que le « Celestial Bed » du docteur Graham, inventé au cours de ce dix-huitième siècle si éclairé. De Perse vint l’encouragement à la technique respiratoire, du Tibet le contrôle de la respiration, et ceux qui tentent de guérir par la prière ont proclamé leur foi dans l’immortalité prochaine du corps. A côté de tout cela le conseil que donnait Hufeland en 1796, dans sa Macrobiotique, semble bien modeste dans sa pertinence: « Le sommeil et l’espoir sont les deux meilleurs élixirs. » Pourtant il est arrivé que des élixirs plus matériels empruntent eux aussi une voie plus rationnelle pour atteindre leur but: les Chinois absorbnaient des gonades de cerfs et de singes, les Indiens d’Asie celles de tigres, et en 1879 Brown-Séquard découvrit effectivement dans la gonade le facteur présumé du rajeunissement: l’hormone. L’autre hypothèse selon laquelle tout organe fabrique la substance propre à le guérir de son affection spécifique (la « dentine » pour les dents, la « cérébrine » pour le cerveau) fut rapidement abandonnée; bien que Bier
ait encore plaidé en sa faveur dans les années vingt, après l'avoir quelque peu modifiée. Toutefois, l'espoir que la gonade avait attisé n'était pas totalement injustifié dans le cas des substances extraites des glandes elles-mêmes: tout au moins permettent-elles de traiter avec succès les maladies dues à une insuffisance des fonctions de ces glandes. C'est un terrain tout nouveau que découvre ici le rêve de la médecine: en 1922, on parvenait à extraire du pancréas une hormone ennemie du sucre, en 1929, on extrayait de l'urine de juments pleines, une hormone ovarienne six fois plus active que l'hormone naturelle. Toutes les maladies dues à une hyposécrétion des glandes endocrines (hypophyse, parathyroïde, thyroïde, capsules surrénales, ovaires et autres) peuvent en effet être soignées au moyen des substances extraites de ces glandes. Mais seul le rêve qui intéresse le plus grand nombre d'hommes, celui de la découverte d'une substance active agissant contre la vieillesse, déçoit encore et toujours leur attente, malgré la mobilisation de toutes les possibilités imaginables. En ligaturant les conduits séminifères, Steinach provoqua le développement de la glande pubertaire, occasionnant ainsi une surproduction d'hormones qui affluèrent dans le sang, Voronoff de son côté, transplanta des gonades de singes. Mais en vain, car si un certain rajeunissement était indéniable, il n'était que passager, comme si la cause du vieillissement ne résidait pas dans ces gonades et que la détérioration elle-même était l'effet de causes inconnues. Restent encore les rêves élaborés autour du thymus, glande qui influence la croissance jusqu'à la puberté, mais dont le rôle prend fin vers la seizième année et qui n'a plus qu'une fonction encore indéterminée durant la grossesse. Ce serait donc ici, et non dans les gonades, que se trouverait la source du rajeunissement, aussi recherche-t-on les moyens de maintenir cet organe en fonction jusqu'à un âge avancé, pour que les vieux, s'ils ne sont plus aptes à procréer, puissent quand même encore se tenir droits, faire preuve d'entrain et être réceptifs. Malgré tout cela, l'alléchante pomme utopique du rajeunissement n'est pas encore près d'être cueillie et — si l'on examine les choses à fond — la vieillesse n'a guère changé depuis le temps de nos grands-pères. Ce qui a changé c'est la façon de l'accueillir: sans plus l'exagérer, sans plus manifester à son égard de réactions hypochondriaques. Mais ce n'est là qu'une victoire psychique, qui laisse intacte l'infrastructure, qui ne résulte pas encore d'une intervention dans les glandes et les sécrétions internes, foyers probables de la vitalité. C'est en Union soviétique que la lutte contre l'action dégradante du vieillissement est menée avec le plus de lucidité, et de bon-
heur aussi; et cela en vertu d'une motivation que la société capita-
liste ne pourrait se permettre. Car dans cette société avant tout
fonduée sur la concurrence, il faut que les vieilles personnes quittent
la scène et laissent la place aux soi-disant forces jeunes. Au con-
traire, dans le socialisme, la lutte pour une vieillesse solide et saine
équivaut à la lutte pour le maintien en place de cadres de valeur à
tous les paliers du grand édifice. « La vieillesse », a dit Metchnikov,
« qui dans toutes les sociétés antérieures représentait un fardeau inu-
tile pour la communauté, est devenue pour nous une période de tra-
vail particulièrement profitable sur le plan social. Elle peut apporter
le bénéfice de son expérience irremplaçable dans l'exécution des	
tâches les plus difficiles de l'existence sociale. » Voilà qui caracté-
rise un avenir dans lequel l'image d'une vieillesse capable d'être émi-
nente a remplacé celle du vieillissement pathologique, et où le déclin
physiologique n'est plus considéré comme inéluctable. Le succès des
expériences soviétiques sur la réanimation du corps dans les minutes
qui suivent la mort témoigne déjà d'un début d'intervention dans cet
evénement, le plus décisif qui survienne dans la vie d'un homme, et
prouve qu'il est prématuré. Prolonger la vie au-delà des frontières
qu'elle a toujours connues, frontières bien trop rapprochées pour nos
aptitudes, tous nos travaux inachevés, tous nos objectifs non
atteints, c'est là un souhait qui inclut celui de la guérison et, de toute
evidence, le surpasse.

L'HÉSITATION ET LE BUT POURSUIVI DANS
LE REMANIEMENT RÉEL DU CORPS.

Mais le malade lui-même n'en demande pas tant. Ce qui lui
importe c'est d'être délivré de sa souffrance, et cela lui suffit. Il veut
être rétabli, s'estime heureux d'être débarrassé de son mal, de pou-
voir se relever et redevenir ce qu'il était auparavant; dans l'immé-
diat, il ne désire rien de plus. Les ambitions du médecin au chevet de
son patient sont, elles aussi, bien plus modestes que les projets
énoncés plus haut, quant à eux plus généraux et révolutionnaires.
Dans chaque cas particulier, pour chaque maladie réelle (le vieillis-
sement n'en étant pas une), il lui suffit que son patient retrouve la
santé perdue. Le chirurgien ne considère pas du tout son travail
comme un bouleversement ou une transformation vers un mieux,
mais bien comme un secours d'urgence. L'estomac artificiel ne sur-
passe nullement l'organe originel, et le malade peut déjà s'estimer
heureux de tenir quelques années sans être trop incommodé par ce genre de prothèse. Le praticien peut lui aussi s’estimer heureux lors-qu’un patient retrouve son ancienne forme et se relève de l’intéressante piste de jeu de quilles que constituent les possibilités chirurgicales. Peut-être même Goetz von Berlichingen ne se sentait-il pas seulement plus fort grâce à sa main de fer, qui lui permettait pour-tant de fracasser des tables et lui servait de broyereuse. Tout cela semble donc aller à l’encontre du remaniement utopique du corps, de celui qui s’est aventuré si loin dans les remèdes apportés aux maux génériques (sélection artificielle, lutte contre le vieillissement). Le praticien se contente essentiellement de reculer l’issue fatale de la maladie: la mort, ce qu’il combat c’est la faiblesse acquise de la chair, non celle avec laquelle l’espèce naît. Sa médecine n’ambitionne pas encore d’accéder à la fonction suprême de réformateur du corps, tâche parallèle au bouleversement de la société, allant dans le sens d’un mieux, et aux changements audacieux et spectaculaires de la technique inorganique. Il faut donc faire une distinction très nette entre les rêves médicaux du praticien placé devant tel ou tel cas particulier auquel il lui est demandé de remédier, et ceux qui découvrent les perspectives lointaines d’un monde transformé. Aussi audacieuses que soient donc ces interventions et ces transformations, dans la conscience de la plupart des médecins l’objectif lui-même est stationnaire: restaurer le statu quo ante. C’est ce qui explique que les médecins aient succombé à l’appel fasciste de la terre et du sang, souvent bien plus facilement que ne l’ont fait les autres professions moins préoccupées de restauration. C’est ce qui explique aussi que dans la plupart des utopies sociales le médecin se voie attribuer un rôle important, un rôle d’intervention, mais que d’autre part peu d’utopies purement médicales aient paru, pour ne pas dire aucune; à moins que l’on ne qualifie de la sorte les écrits paisibles d’un Hufeland ou d’un Feuchtersleben. On n’y trouve aucune trace de rêves explosifs: la Macrobiotique de Hufeland aussi bien que la Diététique de l’âme de Feuchtersleben ne reflètent guère plus que les souhaits et les visions dont avait besoin à l’époque des sources minérales l’homme raisonnable qui se promenait entre les colonnades du Biedermeier. Cette réticence utopique pourrait le cas échéant s’expliquer par la prudence et la responsabilité médicales. Ou encore par le sens empirique qui est très proche de la prudence et qui s’empresse de lester la nacelle de l’esprit trop impatient de planer. Mais le dernier motif susceptible d’expliquer cette réserve surprenante vis-à-vis de l’utopie, cette réticence elle-même bien souvent salutaire qui se
manifeste à côté de toute médecine « créatrice », pourrait bien être, consciemment ou non, d'ordre philosophique : l'origine stoïcienne de la thérapeutique. La *philosophie du Portique* avait confiance dans le cours naturel des choses, refusait de le perturber où que ce soit, voulait se conformer à lui en toutes circonstances. Certes, Hippocrate, ce professeur de médecine plus ancien, a exercé son influence avant elle, mais c'est également par la voie de Galien, le maître de l'école stoïcienne de médecine, que sa science fut transmise. Elle professe que la santé résulte du mélange correct des quatre humeurs principales du corps (le sang, la bile, l'atrabile et la lymphe), la maladie en revanche serait causée par une perturbation de cet équilibre. Tout cela trahit déjà l'ampleur de la foi que l'on accordait alors à l'équilibre conçu comme état pouvant être perturbé, uniquement, mais non enfreint. Cette foi, Galien l'a encore enrichie de l'entièreh confiance stoïcienne en la nature avec laquelle il recherchait l'accord parfait, sans le moindre écart ni le moindre dépassement.

« Le monde porte en lui tout ce dont il a besoin », proclama Plutarque, faisant écho aux stoïciens, et notre petit monde à nous : le corps, se suffit lui aussi à lui-même. Cette conviction n'a pourtant pas empêché le Portique d'imaginer un Etat bien meilleur, une sorte d'alliance fraternelle universelle dans laquelle on ne trouvait toutefois rien à redire aux corps de ceux qui y vivaient « raisonnablement », c'est-à-dire conformément à la nature. Les stoïciens considéraient mêmes les maladies non seulement comme un mal, mais déjà comme une ébauche de guérison : celle du désordre qui s'est répandu dans le corps ; les médications chimiques furent longtemps réprouvées par les adeptes de Galien, comme étant artificielles. L'école stoïcienne a donc finalement légué deux sortes de ripostes à l'audace utopique, ou exagérément utopique : le bon sens et la foi dans les vertus curatives naturelles. Un bon médecin suit la nature, la soutient, ne la contredit jamais : tel est l'héritage des stoïciens.

« Peu de médecins, peu de médecine1 » : par cette phrase originaire du dix-huitième siècle, âge d'or des clystères, la médecine abdiquait, mettant un terme non seulement à l'exubérante médecine utopique, mais même à la courageuse médecine empirique. Et la thérapeutique dite naturelle débuta avec assez de bon sens pour rendre honneur au désir instinctif d'air, de lumière et d'eau, mais aussi avec assez de dilettantisme et d'extravagance pour en arriver à traiter la maladie avec du fromage blanc. C'est donc encore un trait utopique qui se

1. En français dans le texte.
manifeste ici, mais à vrai dire de très mauvais aloi, puisqu’il est dicté par un wishful thinking ignorant, bientôt chargé d’espérances de plus en plus superstitieuses. Il est on ne peut plus éloigné de l’utopie malgré tout propre à la médecine: celle du remaniement final du corps, c’est-à-dire qu’il lui est diamétralement opposé. Mais la riposte à cette utopie erronée procédera pourtant d’un mouvement de respect de la nature, tel qu’il a été inspiré par la tendance pratique et empirique, et surtout par l’héritage des stoïciens. Ce qu’il y a d’incontestablement positif dans cette tendance, c’est le fait qu’elle ait presque toujours enrayé la manie de l’amélioration abstraite en médecine. S’il existe peu d’utopies médicales, il n’y en a aucune qui soit abstraite au sens où le sont les contes politiques. Ainsi le sens utopique plus étroit du praticien est-il donc finalement salutaire, en grande partie; car tout ce qui s’écarte trop de l’existence habituelle du corps, tout ce qui s’en éloigne par un excès d’artificialité, finit par se gangrener comme un membre ligaturé. Le sens de la responsabilité et l’héritage des stoïciens ont donc permis de garder le contact avec le possible objectif; contact qui souvent disparaît dans l’eugénique et la lutte contre la vieillesse. Mais il ne faudrait pas que cette disposition vienne interrompre l’œuvre indéniablement courageuse de la clairvoyance utopique sans laquelle l’art de guérir ne pourrait rien entreprendre de grand. Ce courage se tourne précisément vers l’horizon non chimérique de la délivrance des causes du mal corporel. Et comme, dans ce cas-ci, la cause ultime ne réside tout de même pas dans les bacilles ou dans la croissance « impérialiste » remarquable des cellules ou des groupes cellulaires isolés, comme pour le cancer, mais bien dans la fragilité de la chair et sa sensibilité à la corruption, le rêve-souhait du remaniement corporel demeure inévitable et reste sous-jacent — même lorsque l’on s’en défend. Qui plus est, la prudence médicale essentiellement axée sur le rétablissement du statu quo ante finit même par sembler suspecte. On peut dès lors aller jusqu’à affirmer ceci: c’est justement parce que le médecin au chevet de son malade particulier n’échappe pas, lui non plus, au projet latent et presque fou de l’utopie, qu’il donne l’impression de le fuir. Ce projet de dernière instance, ultime rêve-souhait de la médecine, n’est rien de moins que l’abolition de la mort.

Le malade qui est guéri veut avoir le sentiment de renaître. Ce qui signifie plus que le simple fait d’être remis sur pieds, bien que le malade soit de toute façon heureux de l’être. Bien dans sa peau, comme on dira, il peut reprendre ses occupations. Rétabli, certes, mais dans quel état antérieur de son existence? Peut-on d’ailleurs
parler d’une santé ancienne qu’il suffirait de rétablir? Est-elle comparable à un rocher inébranlable ferme et stable de tous temps? Est-elle aussi fixe qu’établie une fois pour toutes? Certes non, car la santé est une notion variable, sinon d’un point de vue médical immédiat, du moins socialement parlant. Rétablir le malade, cela signifie en fait l’amener à cette sorte de santé qui est reconnue à tel ou tel moment dans telle société, voire qui est le produit de cette société même. Ainsi donc, même en ce qui concerne le simple projet de rétablissement, les objectifs et les conceptions de l’état à rétablir sont variables; bien plus: chaque société en particulier détermine sa propre « norme » de retour à la santé. Pour la société capitaliste la santé c’est l’aptitude à gagner sa vie, pour les Grecs, celle à jouir de la vie; pour le Moyen Age, c’est la faculté de croire: la maladie passait alors pour un péché (de là l’horrible traitement infligé aux fous que l’on couvrait de chaînes et que l’on jetait au cachot); le mieux réussit était donc celui qui commettait le moins de péchés. C’est ainsi que Catherine de Sienne qui, aux yeux de tout médecin bourgeois éclairé d’aujourd’hui, est une hystérique, était considérée comme tout ce qu’il y avait de plus normal. Il ne serait jamais venu à l’idée d’un médecin médiéval de vouloir guérir le genre de phénomène incarné par cette femme, d’ailleurs semblable intervention n’aurait pas signifié le retour salutaire à un état prétendument original, mais bien la métamorphose en un état alors encore presque inexistant, partant l’acquisition d’une santé reconnue ultérieurement seulement et considérée comme normale par l’homme moderne. De même, aussi grand médecin que pût être Jésus et aussi bonne pharmaciennne que pût être son Eglise, la guérison des malades par la prière eût été incompréhensible en des temps pieux. Car si le Moyen Age connaissait les prières sudorifiques, laxatives et propres à apaiser les convulsions, il ignorait tout de celles destinées à rendre à l’homme d’affaires son rendement. Et même l’état reconnu alors comme étant primitivement naturel n’avait rien, d’un point de vue moderne, d’un « paradigme » de santé; car c’est lui qui est responsable de la croisade contre les enfants, de l’apparition des flagellants et d’autres phénomènes du même genre qui sont tous en contradiction avec la vie saine et naturelle. Et pourtant, à l’époque, ils étaient considérés comme le propre du bon chrétien et de l’authentique anachorète. Quant aux « primitifs » eux-mêmes: ils transforment à ce point leur corps par leurs rites magiques qu’il est à peine reconnaissable: ciselant et colorant leur denture « pour ne pas ressembler à des chiens » comme les Européens, recherchant et honorant une espèce de santé
qui rappelle plutôt celle du somnambule que celle du sportif. C’est donc en vain que l’on chercherait une santé préétablie et invariable, à moins que ce ne soit dans la formule matérialiste et universellement valable, et en cela seulement éternellement jeune, qui déclare: A panse bien remplie, tête joyeuse. Quant à toute autre devise se risquant plus avant, du genre de *mens sana in corpore sano*, elle ne traduit pas une expérience vécue, mais uniquement un idéal, qui diffère d’ailleurs d’une société à l’autre. Aussi dans telle ou telle société particulière le médecin ne rétablît-il nullement une santé originelle et universelle, mais fait-il au contraire adopter une santé au malade. Il reconstitue l’état normal alors socialement en vogue: or s’il y parvient, c’est parce que le corps humain lui aussi est à même de subir des transformations, et le cas échéant des améliorations fonctionnelles. Jusqu’ici le corps n’a été amené qu’à des états de santé limités et douteux, d’un autre côté la société a permis l’apparition de toute une série de maladies (maladies vénériennes, tuberculose, névrose) que le monde animal ne connaît guère ou pas du tout. Mais en revanche le propos du rêve-souhait organique était-il tout au moins d’en arriver à un corps *qui n’offrirait plus que le plaisir et non la souffrance*, et pour lequel la vieillesse ne signifierait plus un *fatal délabrement*. C’est donc finalement cette lutte contre le destin qui rapproche les utopies médicales des utopies sociales. Si la faculté de régénération de parties perdues est moins développée dans le corps humain que chez les animaux inférieurs, c’est en revanche chez l’homme seul que le pouvoir utopique permet d’accéder à ce qu’il n’a encore jamais possédé. Il est peu probable que cette force aussi essentiellement humaine, celle du dépassement et de la formation nouvelle, s’arrête au niveau du corps. Mais l’exploration de cette tendance n’est pourtant pas possible sans la connaissance de ce qui dans le corps lui-même l’y dispose; tout le reste serait faribole. Le corps de tout être pluricellulaire étant tendu vers la mort, le projet médical le plus secret, celui de l’abolition de la mort, plane encore à ce point qu’il en a le vertige. C’est pour cette raison qu’un tel projet semble démentiel, et bien qu’il soit tout au moins sous-jacent à tous les rêves qui animent la lutte contre le vieillissement, il n’est jamais ouvertement pris au sérieux. Ce qui se comprend aisément, déjà même *ante rem*, puisque le rêve-souhait de la survivance de la chair éveille des sentiments partagés et que parfois même, il effraie: comme le démontrent les légendes du Juif errant et du Vaisseau fantôme. Il est encore moins nécessaire de rappeler le non-sens social auquel aboutirait notre planète si elle ne cessait de se surpeupler: il
n'y a pas d'entrée en scène sans sortie, aucune société n'est concevable sans un cimetière spacieux. Dans l'ensemble et sans verser dans le grotesque, toute volonté d'amélioration organique continuera de planer tant qu'elle ignorera la matière sociale et négligera de la prendre en considération. La santé est un concept social, de même que l'existence organique des hommes, en tant qu'hommes, en bloc. Elle ne pourra donc être judicieusement renforcée que lorsque la vie dans laquelle elle se situe, ne sera plus elle-même envahie par l'angoisse, la détresse et la mort.

MALTHUS, LE CONTRÔLE DES NAISSANCES ET LES MOYENS DE SUBSISTANCE.

On ne peut donc guère espérer délivrer le corps de ses maux à partir de lui seul. C'est pourquoi tous ceux qui cherchent à améliorer notre situation en n'agissant que sur la santé sont à ce point petits-bourgeois et grotesques, qu'il s'agisse des végétariens, des consommateurs passionnés de plantes ou encore des adeptes de la technique respiratoire. Tout cela est bien dérisoire face à la misère réelle, aux maladies engendrées non par les faiblesses du corps mais par la faim violente, non par la façon incorrecte de respirer mais par la poussière, la fumée et le plomb. Certes il y a des gens qui respirent de la bonne manière, qui associent les poumons bien aérés, le maintien dégagé et droit de la cage thoracique, souple jusqu'à un âge avancé, avec un sentiment agréable de sa propre valeur. Toutefois la condition *sine qua non* pour en arriver là est l'argent, qui est bien plus salutaire au dos courbé que l'art de respirer. C'est dans cette optique que la superbe Francisca Reventlov écrivit un livre sur le complexe d'argent, dont aucun médecin ne peut espérer écarter les causes; c'est lui l'éternel insatisfait, lui le véritable cancer qui s'étend à plus de quatre-vingt-dix pour cent des hommes. Le capitalisme n'en eut et n'en a certes que plus de plaisir et d'intérêt à faire une entaille purement médicale dans le tumeur sociale. La reproduction contrôlée ou plutôt la voie qu'elle a ouverte, en fournit l'exemple le plus effroyable, mais non le seul. Car non moins effrayante est l'aïeule de la décimation impérialiste: la théorie malthusienne de la population. Alors qu'aucune utopie purement médicale n'a été développée, surgit ici sur un terrain médical une utopie pour ainsi dire sociale; théorie élaborée de surcroît par un économiste qui avait cessé d'en être un pour devenir déjà le premier spadassin à la solde de l'économie capi-
taliste. Dans son *Essai sur le Principe de la Population* de 1798, Malthus proclamait: la cause de la misère réside dans la contradiction «naturelle» qui existe entre le besoin illimité de reproduction chez l'homme et l'accroissement limité des moyens de subsistance. Et il fait la promesse suivante: la misère des masses prendra fin le jour où un peuple sera assez raisonnable pour reconnaître cette relation et restreindra son accroissement jusqu'à des proportions qui correspondent à celles de la disponibilité des moyens de subsistance. C'est donc la lubricité du prolétaire, et non le grand capital, qui est responsable de la misère sociale; la prétendue loi du rendement décroissant du sol condamne sans restriction aucune le bouc-émissaire prolétarien. En outre la crise n'est envisagée que sous l'angle de la pénurie, supposant une croissance très lente des forces productives, et non comme une crise de surabondance. Mais en dépit de cela, cette doctrine a encore connu maintes variantes, et dans les années quatre-vingt-dix un socialiste *ex cathedra*, Adolphe Wagner, proclamait encore que Malthus avait pleinement raison pour l'essentiel. Mais cet essentiel ne fut mis en valeur que lorsque l'ère du capitalisme fut venue et que seule la bassesse, aidée du mensonge et du meurtre, était à même de la prolonger. Dès le départ la théorie malthusienne était hostile à l'homme et bornée, Marx l'avait déjà qualifié «d'abjection profonde de la pensée», dans les deux sens du terme: moral et scientifique. C'est donc dans la phase impérialiste du capitalisme qu'elle éclata dans toute sa brutalité; mais elle n'est pas célébrée que parmi les assassins américains, elle l'est aussi par les socialistes de droite, comme Edouard Heimann, elle est tout au moins excusee chez des fascistes particulièrement sordides comme Edgar Salin, et s'y trouve même drapée dans une noblesse géorgique. Le néo-malthusianisme justifie la guerre, la mise au rebut des chômeurs «surnuméraires», l'extermination fasciste de peuples entiers et en même temps il doit détourner l'attention des prolétaires dont l'existence est tolérée, en raison du *numerus clausus* des intérêts qu'on peut en retirer, il doit donc les distraire des causes véritables de la misère capitaliste. En vertu de tout cela la théorie malthusienne ne peut donc que se recommander au capitalisme et à son sprint final; de toute façon le capitalisme n'est plus en état de produire des idées originales, même pas dans le cadre de sa turpitude et pour son profit. Dès que le souhait cesse d'être progressiste, il devient incapable d'engendrer une seule pensée et ne peut plus que porter des coups, ou tout au moins les camoufler. C'est pourquoi le malthusianisme, diagnostic dévié vers des causes incomplètes et socialement
isolées sort du cadre de la théorie de la surpopulation. En effet, même dans les milieux qui ignorent ou tiennent à ignorer ce combat de spadassin, le recours purement médical remplace ou supplante le recours aux causes sociales de la misère. Ici le levier permettant d’accéder à un mieux est enfoui aussi bas, aussi profondément que possible sous l’humanité réelle et son milieu. De là l’existence, même en dehors de la théorie malthusienne proprement dite, de ce regard borné et intéressé, ou tout au moins inconscient, qui, pourrait-on dire, à partir d’une goutte de sang envoyée au laboratoire, croit pouvoir détecter le mal humain tout entier; quant au véritable vecteur vivant du mal, on s’en détourne, ainsi surtout que des circonstances dans lesquelles il évolue. De là aussi l’importance excessive accordée aux bacilles que l’on considère comme uniques responsables du fléau; ainsi donc le microbe a-t-il surtout servi à dissimuler les autres phénomènes annexes de la maladie, entre autres le milieu défavorable, permettant d’échapper au devoir d’y reconnaître une autre cause. La phtisie, par exemple, exerce de préférence ses ravages dans les milieux pauvres, mais si l’on tenait compte de cela, il faudrait lutter contre ce milieu particulièrement humide qu’est la pauvreté; tâche à laquelle la thérapeutique bourgeoise se sent peu portée. L’ablation unilatérale du mal par la médecine n’est souvent qu’un moyen choisi, à dessein ou non, pour ne pas devoir mettre un terme au mal réel (ut aliquid fieri videatur, comme le mentionnent certaines pseudo-ordonnances). Ainsi donc, même en dehors de Malthus et de sa théorie, cette doctrine désigne-t-elle tout un domaine de refus et de refoulement. Le seul recours mécanique aux baumes, sans primauté du milieu social et sans projet de transformation, sans Pavlov et sans la connaissance de l’homme tout entier compris comme être gouverné par le social et le cérébral: c’est cela qui empêche toute collaboration entre la médecine et le drapeau rouge qui doit se trouver en tête. L’autocontrôle sexuel de la classe pauvre apportera moins que tout une solution au problème social, c’est autrement qu’il faut intervenir dans la production, et c’est d’ailleurs dans une production d’une autre espèce. Et l’on retrouve un peu de Malthus chez Darwin aussi, qui a projeté le problème de la surpopulation dans le monde animal; ce sont des darwinistes soviétiques qui ont justement débarrassé le darwinisme des erreurs de Malthus. Il ne reste plus que le projet d’un contrôle des naissances, projet certes salutaire pour beaucoup et, partant, progressiste: mais uniquement tant que la société capitalistre existera et que la vie en elle sera à ce point précaire qu’elle devra avoir recours à de sem-
blables restrictions ou avortements; tant qu'elle restera dans son état actuel: incapable de nourrir plus longtemps ses esclaves. Il y a de la place pour tous sur terre, ou plutôt il y en aurait, si elle était gouvernée par la puissance de la satisfaction des besoins, au lieu de l'être par la satisfaction des besoins de puissance.

LE SOUCI DU MÉDECIN.

C'est dans ces conditions seulement que le travail médical pourrait s'effectuer sur la base de prémisses assainies. Avant de se pencher sur son malade, le médecin se lave les mains et tous ses ustensiles reluisent de propreté, mais cela ne suffit pas. Car c'est la société elle-même qui est sale et malade, et c'est elle, en tout premier lieu, qui devrait faire l'objet de l'attention et des projets cliniques. De ce point de vue, la maladie est réellement coupable: non pas celle de l'individu, mais celle du groupe lui-même. C'est ce qui devrait d'ailleurs sauter aux yeux du médecin toutes les fois qu'il visite un taudis. Même au cours du traitement, tout est une insulte à sa conscience médicale: le pauvre diable souffre des reins mais pour ne pas perdre sa paie il conduit son bruyant poids lourd, la bouche crispée de douleur, tandis que le riche se prélassse sous son édredon. Et une fois le traitement terminé, une autre question surgit: à quel genre de vie le médecin rend-il la plupart de ces hommes redevenus grâce à lui «capable de rendement»? Que signifie une santé qui ne vous sert qu'à être mieux lésé, utilisé, blessé? En 1931 encore un pédiatre allemand écrivait avec un «common sense» qui devait le conduire à certaines conclusions non bourgeoises: «Guérir, curare, prendre soin de quelqu'un, cela veut dire éviter que sa santé soit perturbée de quelque façon que ce soit. Si elle l'est malgré tout, la cura du médecin doit tout mettre en œuvre pour que le malade soit placé dans des conditions qui lui seront les plus favorables.» Voilà un bel objectif d'économie humaine, qui ne peut toutefois être atteint que dans la société socialiste. L'état actuel des choses (en Amérique surtout, qui vient en tête grâce au nombre impressionnant de ses malades mentaux), prouve que le capitalisme se porte mal... et est malsain, même pour les capitalistes. Ce n'est qu'au sein d'un système économique qui ne sera plus basé sur le profit que les rêves d'intervention et de remaniement organiques seront enfin... désintoxiqués. Cet assainissement se fera du berceau à la tombe, commençera même avant la naissance, dans le but de venir en aide au Zoon
politikon, bien compris. C’est une attitude marxiste que celle qui consiste à produire consciemment l’Histoire au lieu de continuer à l’endurer passivement. Et il est également marxiste d’intervenir consciemment déjà dans la matière préconditionnante d’où sortiront les hommes, et dans laquelle ils vivent en tant que corps, avant même de se manifester sur le plan historique. Il s’agit ici de leur existence dans le corps maternel, puis de l’état physique qu’ils en retirent et avec lequel ils naissent. Refuser de s’y résigner, en raison de ce qu’il est devenu : tel est le projet que chérît l’homme qui n’accepte plus son destin. Il comprend la nécessité de l’acte audacieux qui consiste à vouloir, dès avant la naissance, orienter les dispositions corporelles, les mettre en accord avec le temps, de la même manière que l’on règle une montre. Il comprend la nécessité de poursuivre après la naissance cette œuvre consciente de transformation et de formation vitales, que ce soit grâce au contrôle des sécrétions internes ou d’autres forces agissantes encore inconnues. Non pas aux fins de rendre tous les hommes semblables, entreprise d’ailleurs sans chance de réussite et sans raison d’être, mais pour que leur départ physique ne soit pas plus entravé que leur démarrage social. Afin donc qu’ils ne restent pas asservis à eux-mêmes après avoir cessé de l’être sur le plan social. Tout le monde désire bénéficier d’une bonne condition physique, parallèle aux bonnes conditions d’existence dues à la liberté qui nous attend et se réalisera un jour au niveau social. Mais ce qui, dans tout cela, justifie le plus évidemment l’espérance, c’est l’influence centralement déterminante de la qualité de la vie, au sein d’une société devenue saine, sur les maladies de naissance ou sur celles de l’adulte, mais surtout sur la prévention de tels maux et sur la longévité. La voie qui mène à cette fin est longue, et en ce qui concerne le corps délicat et exigeant, sans doute ne pourra-t-elle être parcourue sans difficulté et sans déception. Mais si l’on s’en tenait à l’objectif de l’entreprise capitaliste qui est le rendement, cette voie serait à tout jamais barrée ; car la santé est quelque chose dont il faut pouvoir jouir, non pas quelque chose qui doit s’user. L’existence privée de souffrances, longue, s’épanouissant jusqu’à un âge avancé, l’existence qui se hisse finalement jusqu’à une mort repue de vie, ne se trouve encore nulle part, mais n’a cessé d’être projetée. Renaitre à une vie nouvelle : tel est, en ce qui concerne le corps, l’objectif en vue duquel s’élaborent les plans d’un monde meilleur. Or les hommes ne peuvent se tenir droits si l’existence sociale elle-même est encore à redresser.
36. La liberté et l’ordre, tour d’horizon des utopies sociales

La terre n’est à personne, ses fruits sont à tout le monde.

John Ball.

J’ai peine à croire que la situation actuelle de l’humanité restera toujours semblable à ce qu’elle est pour l’instant, peine à croire que cette situation constitue son entière et ultime destination. Car alors tout ne serait que rêve et illusion, et il ne vaudrait la peine ni d’avoir vécu, ni d’avoir participé à ce jeu qui repart sans cesse à zéro, qui ne signifie rien et n’aboutit à rien. Ce n’est que dans la mesure où je peux considérer cet état de choses comme un moyen d’accéder à une situation meilleure, comme point de transition vers un monde supérieur et plus parfait, qu’il acquiert de la valeur à mes yeux; ce n’est pas en raison de ce qu’il représente en soi, mais pour l’amour du monde meilleur qu’il prépare, que je parviens à le supporter.

Fichte, La Destination de l’Homme.

La vieille société bourgeoise avec ses classes et ses oppositions de classes est évincée par une association dans laquelle l’épanouissement libre de chaque individu est la condition de l’épanouissement libre de tous.

Manifeste communiste.

I. INTRODUCTION

UN REPAS SIMPLE.

Combien de choses seraient moins pénibles si l’on pouvait se nourrir d’herbe. Mais sur ce plan, les pauvres, pourtant traités comme du bétail, sont moins bien lotis que lui. Seul l’air est à la portée de tous, mais les champs doivent d’abord être labourés, encore et toujours, travail pénible qui ne peut se faire que le dos courbé et non dans la position droite de celui qui n’a qu’à cueillir les fruits délicats qui pendent au mur. Elle est depuis bien longtemps révolue l’époque de la cueillette des baies et des fruits, celle de la
chasse libre en pleine nature; un petit nombre de riches vit d'un grand nombre de pauvres. La faim constante harcèle la vie, c'est elle d'abord qui contrain l'homme à la corvée, ensuite seulement c'est le fouet. Si la bouche quotidienne était aussi assurée que l'air, il n'y aurait pas de misère. Mais c'est en rêve seulement que le pain pousse comme fruits aux arbres. Rien de semblable n'existe, la vie est dure, et pourtant les hommes ont toujours eu le sentiment qu'il existait une issue, qu'elle était possible. Mais comme elle n'a pas encore été trouvée, le courage n'a cessé d'essaimer dans toutes les directions que lui indiquait le rêve.

LES ALOUETTES RÔTIES.

Un corps repu n'aurait aucune raison de se plaindre. S'il n'était privé ni de vêtements, ni d'abri, autrement dit de presque tout. S'il n'était privé d'amis et si la vie se déroulait facilement et paisiblement au lieu d'être la tourmente qu'elle est devenue pour la plupart des hommes. Mais voilà, ce n'est que dans la fable, toujours très révélatrice, et le conte politique que l'on rencontre les petites-tables-qui-se-dressent-toutes-seules et le pays de cocagne. Tout comme la Fontaine de Jouvence dans l'image-souhait médicale, le pays de cocagne confine lui aussi à l'utopie sociale, il en est le prélude joyeux. Tous les hommes y sont égaux, c'est-à-dire qu'ils y sont tous bien lotis, et il n'y est question ni d'effort pénible, ni de travail. Les alouettes rôties leur tombent dans la bouche et ce qui y est espéré est déjà gagné; tout rêve et toute chose s'offrent d'eux-mêmes comme des biens d'usage courant. Les habitants du pays de cocagne ont une vie des plus agréables, ils ne s'en laissent plus accroire par les riches qui déclarent que la fortune n'est pas souhaitable, que le sommeil prolongé est malsain et les loisirs mortels, et que l'indigence est tellement nécessaire pour que le monde continue de tourner. C'est sur le ton joyeux que le peuple a continué d'imaginer, voire de caricaturer sa fabuleuse pléthore alimentaire, le modèle utopique qui pour lui tombait le plus sous le sens: avec des sarments de vigne reliés par des colliers de saucisses, des montagnes transformées en fromages et des rivières charriant le plus exquis des muscats. Les petites-tables-qui-se-dressent-toutes-seules et les plaines enchantées de l'Inde y sont devenues institutions publiques, tout simplement conditions de vie heureuse.
LA FOLIE ET LE ROMAN POPULAIRE, ICI AUSSI.

Il est indéniable que la chouette ardente s’ébat également sous ce ciel-ci. Elle s’y enfonce même plus profondément que dans les rêves médicaux, et d’ailleurs: mettre un terme à la misère, c’est loin d’être insensé. Pourtant bon nombre de réformateurs du monde étaient des paranoïaques ou menaçaient de l’être, ce qui se comprend dans une certaine mesure. La folie conçue comme relâchement favorable à l’irruption de l’inconscient, à la possession par l’inconscient, se manifeste également dans le non-encore-conscient. Le paranoïaque est souvent un faiseur de projets et il existe parfois entre les deux personnages une certaine réciprocité d’action. De telle sorte qu’un talent utopique peut glisser dans la paranoïa et va même jusqu’à céder volontairement au délire (cf. T.I., p. 116 sqq.). Un des plus grands utopistes, Fourier, nous en fournit l’exemple; chez cet auteur les visions d’avenir les plus singulières côtoient une analyse pénétrante des tendances existantes; et ces images sont relatives non pas à la société mais à la nature, dans la mesure où elle est impliquée dans notre ordre harmonieux et civil, et pour ainsi dire accordée sur le même ton. Comme avance sur la libération sociale, Fourier imagine une couronne boréale, c’est-à-dire un second soleil qui grattifiera les régions nordiques d’une chaleur andalouse. Cette couronne exhale un parfum agréable, elle réchauffe et éclaire le monde et il s’en dégage un fluide qui dessale la mer et lui donne un goût savoureux de limonade. Harengs, cabillauds et huîtres se multiplient à n’en plus finir grâce au décalage de l’inclinaison incorrecte de l’axe terrestre, tandis que les monstres marins sont anéantis. A leur place apparaissent l’anti-requin, l’anti-baleine, toute une série d’êtres paradisiaques bienveillants « qui remorquent les navires là où le vent est tombé ». Sur terre Fourier prophétise l’apparition de « l’anti-lion, monture souple et élastique grâce à laquelle celui qui la chevauche peut, en quittant Calais le matin, prendre son petit déjeuner à Paris, se trouver le midi à Lyon et le soir à Marseille ». On ne peut donc nier que — chez les grands utopistes — la folie possède aussi de la méthode, non seulement la sienne propre, mais également celle d’une ère technique ultérieure: l’anti-baleine, c’est le bateau à vapeur, l’anti-lion, c’est notre train express, ou même notre automobile. Tout aussi folle, tout aussi anticipante est la théorie de Fourier selon laquelle un nouvel organe se développera chez l’homme, bien que ce soit à l’extrémité d’une queue animale qui doit encore lui pousser
(Daumier nous a livré un dessin de cette vision fantastique). Grâce à cet organe les hommes pourront capter « les fluides de l’éther » et entrer en contact avec les habitants d’autres planètes, tandis que les autres s’accoupleront. Entre temps les « fluides célestes » ont été captés par la radio, même si d’autre part les contacts avec les planètes ne sont pas encore au point, pour ne pas parler du perfectionnement technique du corps humain et a fortiori de l’accouplement des planètes. En apparence ces contes ne diffèrent donc guère de ceux de Jules Verne ou du moins des utopies planétaires dans les romans de Lasswitz, voire de Scheerbart. Mais Fourier ne badine pas du tout; c’est dans la paranoïa que le sérieux plonge ici son pinceau, et non seulement dans l’univers bariolé du roman populaire, dont les couleurs sont certes encore rehaussées par la paranoïa. Ne reconnaît-on pas la délicate touche de folie qui se mêlait même au libéralisme utopisant des francs-maçons du dix-huitième siècle, de ces bourgeois qui arboraient l’équerre et les pyramides? Est-ce que tout ce cérémonial n’est pas lui aussi coiffé du bonnet d’Arlequin, de même que le sont tout l’attirail et les symboles qui doivent ouvrir les portes « du royaume d’Astrée » au jeune maçon? Dans ses derniers écrits relatifs au pape de l’industrie, le grand utopiste que fut Saint-Simon a lui aussi frôlé le délire qui menace quelquefois les réformateurs du monde; quant à son disciple Auguste Comte, il y a même sombre tout entier dans la dernière partie de son œuvre. Comte renchérit à ce point sur la théorie saint-simonienne de l’Eglise de l’intelligence que non seulement l’humanité, mais aussi l’espace et la terre devaient à leur tour devenir sujets d’adoration. L’humanité en tant que « Grand Etre », l’espace en tant que « Grand Milieu », la terre en tant que « Grand Fétique »; et Clotilde, la défunte bien-aimée de Comte, devient une nouvelle Marie. Telles sont les bizarreries qui ornent quelques-uns des plus vigoureux châteaux en Espagne. Pourtant, comme nous l’avons déjà remarqué, ils ne sont pas entièrement étrangers au roman populaire, à celui qui se rapproche du conte politique en s’y mariant parfois de la plus fertile des façons. Presque toutes les utopies anciennes ont recours aux engins spaciaux, presque toutes les utopies plus récentes utilisent des machines à explorer le temps, produits d’une imagination exotique, qui mettent le cap sur les régions utopiques du rêve social. Bon nombre d’entre elles cherchent, tout au moins dans leur titre, à conférer à l’Île du Bonheur l’éclat vif et cru du roman populaire. C’est ainsi qu’il y a le Kingdom of Macaria, et la jadis si célèbre Ile de Felsenburg, ou encore le Crystal Age, autant de noms qui évoquent les baraques de
foires où sont exhibées les sirènes venues de lointains rivages; il n'y manquait pas jusqu'à l'écho secret d'une loge invisible, située bien loin, tout là-bas. Les contes parlant de pays merveilleux, d'êtres idéales et d'espaces idéaux relèvent ici l'éclat de la fable; depuis Alexandre les plus belles utopies sont logées dans les îles des mers du Sud, sur la Ceylan de l'Age d'or, au pays indien des merveilles. Les contes de marins prêtent même leur enveloppe aux utopies sociales les plus remarquables, comme chez Thomas More; c'est dans un tel cadre qu'apparaît le bonheur, bien avant que les temps ne soient mûrs pour l'accueillir; depuis plus de deux mille ans l'exploitation de l'homme par l'homme est abolie dans les utopies. Les utopies sociales ont toujours opposé le monde de la clarté à celui de la nuit, offrant de leur terre de lumière une peinture de grande envergure où tout rayonne d'un éclat de bon aloi, où l'opprimé est redressé, où le nécessiteux se sent satisfait. Il n'est pas surprenant que la peinture fantastique de cet état de bonheur n'ait été si souvent représentable que dans le roman populaire, seule forme qui soit restée de l'avventure et de la victoire compréhensible de la bonne cause. Il s'agit de l'Etat tel qu'aujourd'hui encore le soldat de Brecht l'imagine, dans Le roman de quat'sous, comme un rêve enfin réalisé: « L'infamie perdit sa renommée, la réputation de l'utile grandit, la bêtise perdit ses privilèges et la barbarie ne permettait plus de faire des affaires. » Si l'on atteint les îles du soleil grâce à la folie, aux histoires de marins, ou ne serait-ce, dans les utopies sociales ultérieures, chez un Bellamy ou un Wells, qu'au travers d'un sommeil magnétique : mise à part la nature luxuriante, les choses n'y sont plus aussi extraordinaires, elles y sont relativement normales. Car il est, pense-t-on, tout à fait normal, ou ce devrait l'être, que des millions de gens ne se laissent plus dominer, exploiter, déshériter de siècle en siècle par une poignée de représentants de la classe supérieure. Il est normal qu'une majorité aussi impressionnante n'admette plus d'être celle des damnés de cette terre. Et c'est l'éveil de cette majorité qui est maintenant le fait inhabituel, l'événement exceptionnel dans l'histoire. Sur mille guerres, il n'y a même pas dix révolutions: tant il est difficile de redresser le dos courbé. Et même là où les révolutions ont réussi, il s'est avéré que les oppresseurs étaient bien plus souvent remplacés qu'anéantis. Mettre un terme à la misère: pendant un temps incroyablement long, cela n'a pas été considéré comme une chose normale et en est resté au stade de la fable; ce n'est que sous forme de rêve éveillé que cet objectif apparaissait dans le champ visuel.
« NEW MORAL WORLDS » À L’HORIZON.

C’est toujours loin d’ici que tout semble meilleur, et que les choses sont mises en commun. C’est ainsi que vivent les citoyens chez Thomas More: travail modéré, ne dépassant jamais six heures, bénéfice équitablement réparti. Il n’y a plus de délits, ni de contraintes, la vie est un jardin, l’homme y vit entouré d’un bonheur aussi confortable que noble, et qui lui est toujours ouvert. Sévère est en revanche l’existence dépeinte dans la grande œuvre qui fait pendant à l’utopie de More: La Cité du soleil de Campanella. C’est sur la base non pas de la liberté, mais d’un ordre prévu jusque dans le moindre détail que le bonheur de tous y est réglé. En dépit d’une durée de travail encore inférieure à celle de More: quatre heures seulement, et malgré la répartition communiste du profit prévue ici aussi, le bienfaissant fardeau de la Règle pèse sur chaque minute; et sur chaque plaisir. La Règle est étudiée et maintenue en vigueur par les initiés, surtout par les astrologues; la Cité du soleil est exactement incorporée dans l’univers. De là, une longue voie qui passe par 1789, par la liberté formelle et l’égalité de tous, qui ont suivi et ont tourné à la misère la plus noire, une longue voie conduit aux utopistes du siècle de l’industrie, à Owen, Fourier, Saint-Simon. C’est sur cette voie que se trouve le Droit naturel, ainsi que le rêve fichtéen d’un Etat commercial fermé dans lequel chacun possède de jure et donc, sur le plan utopique, de facto les moyens de subsistance et les biens auxquels il a un droit originel. Mais sur ces entrefaites le paiement en espèces était devenu l’unique lien dans la société; on en chercha un autre, comme la fraternité qui avait sombré dans l’oubli. Owen s’adressa d’abord directement aux travailleurs et poursuivit ses activités parmi eux, pas seulement en tant que manufacturier. La propriété privée, l’Eglise et la forme actuelle du mariage ruinent le bonheur humain; la New Harmony ne les connaît plus. Les capitalistes de la répartition et de la fabrication: marchand et fabricant, sont considérés comme autant de phénomènes sociaux non indispensables; il faut les remplacer par des bazars où le travailleur pourra, en proportion des heures de travail fournies, acquérir la marchandise que d’autres travailleurs ont fabriquée et dont il a besoin. Fourier, cet autre utopiste bien plus rigoureux, prémartiste par l’acuité de son analyse, Fourier a bâti son Nouveau Monde industriel et sociétaire non pas tant sur l’amour humain que sur la cri-
tique: critique de la civilisation bourgeoise, dernier en date des ordres sociaux, véritable malédiction à laquelle Fourier oppose la vision idéale de la clémence, de la disparition de l’angoisse vitale. Fourier fut le premier à comprendre que dans toute société apparaît jusqu’ici la pauvreté procédait de l’abondance même; le remède, c’est l’exil dans les îles du communisme, dans les îlots sociaux qu’il appelle les phalanstères; tous fonctionnent à l’unisson tout en étant soumis à l’ordre du monde. Une sorte de science de l’harmonie des passions complétait un système économique planifié qui fonctionnait sans le moindre accroc; l’harmonie du nouveau monde devait sonner aussi clair qu’un accord de harpe. Owen et Fourier conçurent leur Etat (qui ressemblait plus à un groupe de gens heureux qu’à un Etat heureux) sur des bases fédéralistes; c’est en revanche un Etat centralisé, et à nouveau plus soucieux d’ordre que de liberté individuelle, qui apparaît chez Saint-Simon. Presque plus ardente encore que chez Owen et Fourier est la haine des revenus acquis sans travail et de la misère qu’ils présupposent, la haine de ces rentiers féodaux et bourgeois tels que Goya et Daumier les ont peints. Tout l’amour va au travail, et le mot magique de Saint-Simon, c’est l’industrie. Certes, au nombre des travailleurs il compte aussi les fabricants, les commerçants et les banquiers: le « système industriel » reculait donc par rapport à Owen qui s’en sortait sans cette catégorie de travailleurs. Mais l’industriel de Saint-Simon ne reste pas un entrepreneur privé, il devient un fonctionnaire public et la société entière se transforme en Eglise de l’intelligence. L’exploitation est extirpée, du fait même que l’est aussi l’économie individuelle; à sa place se lève l’aube d’un monde planifié et s’épanouit le bienfait qu’est l’industrie... avec à sa tête un grand prêtre social.

Dans tout cela il s’agit donc de quitter l’ancienne terre, de façon plus ou moins pacifique et rapide. Le bien-être semblait s’installer plus vite lorsque de nouvelles inventions venaient à son aide. Les romans politiques assez récents en sont souvent peuplés, More dépeint déjà des toits plats et de grandes baies vitrées donnant sur le pays des rêves, Campanella parle même d’automobiles. Mais il existe aussi des contes politiques qui s’attachent moins aux rêves sociaux qu’aux utopies techniques. Ainsi la Nouvelle Atlantide de Bacon, le pays qui s’étend au-delà des colonnes d’Hercule, au-delà du monde connu. C’est là que vit un peuple heureux, heureux surtout parce qu’il ne se contente pas pour ainsi dire des épaves que lui rejette la nature. Car les habitants d’Atlantide s’immiscent dans les
forces de la nature elle-même grâce à une science de l’observation que des instruments techniques ont aiguisée à outrance, et après avoir contemplé la nature au plus profond, ils mettent les découvertes à leur service. De nouvelles plantes et de nouveaux animaux domestiques entourent l’homme, la vie est prolongée grâce à la chimie, et même le vieux rêve de l’homme-oiseau s’y trouve réalisé grâce à des voitures qui s’élèvent dans les airs. Le roman comprenait un chapitre social, inachevé, qui s’ouvrait par de nombreuses portes sur le lendemain; nous n’apprenons donc pas par quels moyens la petite-table-qui-se-dresse-toute-seule, entre temps devenue gigantesque, ne prodiguait que du bien, et non pas aussi, pour les vœux malveillants, du poison. De tout temps la peinture d’un progrès purement technique a donné du progrès une image trop facile, trop rectiligne, dans des représentations qui aujourd’hui encore, isolées de tout contexte et laissant inchangées les conditions sociales, ne sont qu’illusions hallucinées et appâts frauduleux. Dans les utopies honnêtes, mais néanmoins abstraites, la foi en un progrès soutenu par la technique a souvent renforcé l’illusion d’une réussite et d’une progression que rien ne vient troubler. De tous les utopistes seul Fourier a prétendu que même dans un avenir meilleur chaque période aurait sa phase ascendante sans échapper toutefois au danger d’une phase de déclin. L’utopie abstraite, tout comme l’État prétendument socialiste de l’avenir, celui que nous connaîtrons que les fils de nos fils, ne sont que rarement confrontés avec les vrais dangers; la victoire aussi, et non seulement la voie empruntée, semble alors non dialectique. Et cela bien que dans la première et la plus célèbre des utopies, qui est aussi la plus froide: celle de Platon, règne sans aucun doute une atmosphère bien plus triste que confiante. Certes l’inclémence caractéristique de l’État existant, due à l’aversion des classes supérieures pour la masse, est tout bonnement transposée dans l’État idéal. En effet ce n’est pas pour le bien de cette masse, simple état nourricier, qu’est conçue l’image-souhait, car il s’agit au contraire de la maintenir dans sa position d’infériorité. C’est d’un État militaire que l’on rêve ici, et qui en est un intérieurement aussi, ce sont les brahmanes de ce monde-ci qui sont à la tête de celui-là. C’est l’État dorien idéalisé, bien que placé sous l’égide de la philosophie, et duquel Sparte était bien éloignée. Et le « Que tout soit mis en commun » qui ne fait pas défaut chez Platon, bien plus, qui à partir de lui se transformerait en mot d’ordre utopique, le plus noble qui soit, cet idéal dangereux ne s’adressait qu’aux deux classes supérieures; c’était un privilège monastique, non pas une revendication démocratique. Cette utopie
témoigne donc d'une certaine réserve, ce qui lui vaut certes d'être la plus réactionnaire de toutes et de ne plus être utopique au sens fabuleux du terme, celui d'Age d'or. Cette même réticence se retrouve d'ailleurs dans la seconde utopie célèbre de l’Antiquité, dans la Cité de Dieu de saint Augustin. Certes le salut qu'elle offrait était déjà destiné à Adam et Eve, mais leur chute l'a réduit à néant, et depuis lors la Cité de Dieu poursuit son pèlerinage sur terre. Elle ne peut se manifester sous forme de cité terrestre; car elle n'englboe que les Elus, c'est une arche de Noé. Sa paix est menacée et solitaire, plongée dans la mer d'affliction et d'injustice dont est fait le monde.

Mais ni la réserve de Platon, sans aucun doute acquise à très haut prix et procédant d'une attitude réactionnaire, ni la réticence pessimiste de saint Augustin ne se sont fort préoccupées de dépéindre l'image utopique du bonheur social dans ce qu'il a de léger. Les contes utopiques ont souvent résolu toutes les contradictions grâce à la simple recette qu'ils proposaient et la santé s'y est même, pour ainsi dire, engourdie. Aucune question neuve, aucun pays différent n'apparaît dans un horizon plus lointain, et l'île, bien que située dans le futur, est largement fermée à l'avenir. Cela tient sous plus d'un rapport à l'optimisme technique, comme nous l'avons déjà remarqué, mais en fin de compte et surtout au rétrécissement qu'a subi la notion d'utopie dans la manifestation qui tombait concrètement sous le sens : l'utopie a été tout simplement confondue avec la meilleure formule constitutionnelle de vie en communauté, réduite à une abstraction de situation, au lieu d'être considérée dans la totalité concrète de l'être et d'y être mêlée. Ainsi le conte politique est-il non seulement responsable du sens d'humeur légère ou d'abstraction rêveuse et enthousiaste qu'a pris la notion d'utopie, mais aussi de l'avoir canalisée dans une voie impropre à sa matière fondamentale, qui perce dans tous les domaines de l'existence. Alors qu'en fait l'utopique par excellence, c'est-à-dire la satisfaction voulue totale des besoins, débarrassée de tous les souhaits creux qu'il s'agit d'oublier et enrichie des souhaits profonds qu'il s'agit d'encore souhaiter, et dont la satisfaction conduit au bonheur qu'il n'est pas possible d'émousser: celui de la constante intensification et de l'élargissement de la plénitude humaine, alors donc que l'utopique doit être compris comme un totem, dont les utopies sociales sont elles-mêmes dépendantes; et auquel elles voulaient et devaient encore accéder à la fin, en se dépassant elles-mêmes à l'intérieur de leur domaine propre, soucieuses d'atteindre des conditions sociales radicales, absolument bonnes. C'est en vertu de ce totem que les vieux contes
Les utopies sociales

Les utopies sont encore accueillies comme des histoires nouvelles et restent si riches de signification, que même leurs erreurs contiennent encore un enseignement et que leur ambition enfin nous concerne encore et nous engage. Leur revendication est la même que celle qu'implique cette phrase d'Oscar Wilde: Aucune carte du monde n'est digne d'un regard, si le pays d'Utopie ne s'y trouve pas. Les vieux rêves sociaux dépênaient l'île de l'abstraction et de l'amour et grâce à ces deux propriétés rien ne devait y être difficile.

Les utopies ont leur itinéraire.

Longtemps les rêves d'une vie commune qui serait meilleure ne furent l'objet que des seules pensées. Toutefois ces rêves sont moins laissés au hasard de la fantaisie, moins libres dans leur essor que ne pourraient parfois le croire leurs auteurs. Et ils ne sont pas dénués de rapports les uns avec les autres, de sorte qu'ils ne peuvent être simplement énumérés comme le seraient une série de faits curieux empiriques. Bien au contraire: au-delà de leur ressemblance apparente avec le livre d'images ou la revue, ils attestent tous un conditionnement social assez précis qui les relie. Ils obéissent à une mission sociale, répondent à une tendance réprimée ou en train de percer et de tracer la voie de l'étape sociale imminente. C'est à cette tendance qu'ils confèrent une expression à laquelle viennent toutefois se mêler certaines considérations d'ordre privé, mais aussi le rêve de la formule idéale de communauté. Certes les utopies sociales ne soucient moins de refléter la tendance existante avec autant de rigueur que le fera une autre forme d'anticipation: le Droit naturel bourgeois. Pourtant elles ne sont nullement indépendantes de la tension orientée vers l'étape suivante, en dépôt de la peinture d'un bonheur social planant bien au-dessus de la réalité et en apparence aussi peu conditionné socialement qu'une histoire romanesque. C'est en connaissance de cause qu'elles parlent du lendemain, bien que celui-ci y soit rarement médiatisé par le concret, et elles revêtent leur conception communiste de l'ultime bonheur, de la forme particulière de la tendance prochaine pour elles à tel ou tel moment. Ainsi chez saint Augustin, et très clairement aussi chez Thomas More et Campanella, ou chez Saint-Simon. C'est la naissance de l'économie féodale qui influe sur l'œuvre de saint Augustin, le commerce du libre échange sur celle de Thomas More, l'époque absolutiste des manufactures sur celle de Campanella et l'industrie nouvelle sur celle de
Saint-Simon. Mais dans tous les cas cette influence ne fait que transparaître entre les lignes d’un texte qui ne vise à rien de moins qu’à décrire l’avènement du ciel sur la terre. Les utopies ont donc elles aussi leur itinéraire auquel même les plus audacieuses restent liées dans leurs anticipations immédiates. A cela s’ajoute la diversité de leurs lieux de naissance respectifs, qui ont sur l’Anglais Thomas More ou l’Italien Campanella une action déterminante. Dans ses passages non communistes, l’utopie de la liberté qu’est celle de Thomas More trahit autant la forme parlementaire, imménente à l’époque, de la politique intérieure anglaise que l’utopie de l’ordre de Campanella reflète le régime absolutiste du continent. Tout cela prouve bien que tout rêve, de nature aussi privée qu’il soit, renferme lui aussi la tendance de son époque et du lendemain, la reflète dans des images qui contiennent elles aussi un dépassement, dans des représentations qui presque toutes franchissent le seuil du présent et s’élevent jusqu’à un « état originel et ultime ». Voilà donc pour la mission sociale et le rapport que présentent entre elles les utopies sociales qui se sont succédé; rapport qui de tout temps l’a emporté sur les particularités individuelles des utopistes. Et les utopies sont encore moins issues des tiroirs des possibilités aprioristiques coupées de l’Histoire qu’elles ne le sont des profondeurs de la psyché purement individuelle. C’est à l’intérieur de l’Histoire que toutes les possibilités deviennent possibles, et là uniquement; le Nouveau est lui aussi de nature historique. Même le novum qu’est l’abolition de la propriété privée (qu’ont anticipée la plupart des utopies sociales dans leur partie dépassant l’actualité et transcendant le présent pour s’élever jusqu’à la phase ultime), même ce novum n’est pas a priori invariant. Chez Platon, penseur peu libéral, il est totalmente différent de ce qu’il est chez Thomas More, et chez ce dernier, différent encore de ce qu’il devient chez Robert Owen. Ainsi même le Nouveau, dans les dimensions diverses que lui a prêtées chaque époque, même l’Utopique en tant qu’il fait partie de la superstructure, ne sont pas invariables. Les « Temps futurs », comme les désigne Jacob à ses fils sur son lit de mort, ne sont pas ceux auxquels songeait le chiliaste Joachim de Calabre au treizième siècle ou ceux qu’imaginait Saint-Simon, et cela non seulement du point de vue de leur contenu, mais aussi de leur conception respective de l’avenir. Seule l’intention utopique est invariante, on la reconnaît qui traverse l’Histoire: pourtant même cette invariance devient variable dès qu’elle poursuit son discours au-delà du premier mot, dès qu’elle énonce les contenus multiples que l’Histoire fait varier. Ces con-
tenus ne sont pas au repos comme le sont les « possibiltés éternelles » d’un Leibniz, parmi lesquelles l’anticipateur va puiser tantôt l’une, tantôt l’autre; elles ne se meuvent que dans l’Histoire qui les engendre. Ce qui est valable pour tous les contenus utopiques, et non seulement pour les contenus des utopies sociales produites en vue de la meilleure de toutes les sociétés. Quant aux rêves éveillés de caractère social, s’ils ne sont certes pas encore les plus significatifs ou les plus profonds des rêves traduits sous telle ou telle forme, ils sont en revanche la matière dans laquelle l’utopique prendra forme sur des assises sociales. C’est ainsi qu’ils sont non seulement les plus volumineux mais qu’ils constituent avec les utopies techniques, la manifestation la plus pratique du paysage humain du souhait. Pratique en même temps que fière; car les utopies sociales, même dans leurs premiers tâtonnements, ont toujours été capables de dire non à la bassesse, même lorsqu’elle était toute puissante, même là où elle était devenue habitude; cette dernière est, subjectivement parlant, souvent plus entravante que la toute-puissance, du fait que sa continuité lui ôte tout caractère pathétique; du fait qu’elle assoupit la conscience de la contradiction et abaisse le seuil de réaction du courage. Tandis que l’utopie sociale est presque toujours née du refus de cet engourdissement, du refus de cette sorte d’habitude qui dans le lot de bassesses et même d’intolérable abjection, est à demi responsable de la mort de l’imagination en matière de morale et entièrement responsable de la bêtise en matière de politique. L’utopie sociale a, pour une grande part, activé la force qui permet de s’étonner encore et de considérer le Donné comme allant si peu de soi que seule sa transformation peut au contraire se donner pour l’évidence même. Transformation en un état social qui, comme le dit Marx, met fin non seulement à l’isolement de la communauté politique mais aussi à l’isolement de la créature humaine. Les rêves sociaux se sont élaborés avec une grande profusion imaginative, mais en même temps, comme le précise Engels, avec un foisonnement « de germes de pensées géniales et d’idées qui transparaissent sous l’enveloppe fantastique ». Jusqu’à ce que l’épure de l’avenir soit rectifiée chez Marx, engagée dans le sens du concret et amenée au niveau de l’itinéraire conçu comme faisant partie de la réalité: celui d’une tendance venue à échéance, de telle sorte qu’elle n’avorte pas, mais qu’elle soit un début plein de vigueur. Sans l’exubérance croissante des anticipations, des projets et des

1. En français dans le texte.
programmes encore abstraits que nous allons maintenant rappeler, le dernier rêve social n’aurait pu se constituer. Il a maintenant atteint le niveau de la conscience et devient ainsi, plus que jamais débordant de projets, éveil social.

II. LES IMAGES-SOUHAITS SOCIALES DU PASSÉ.

SOLON ET LA MODESTE MESURE.

Aussi longtemps que l’on est enfant, on ne se laisse pas facilement marcher sur les pieds. Le pauvre réagit différemment, car il s’est habitué à l’oppression. C’est assez tard que naît le sentiment que les hommes agissent mal, et que l’on imagine un monde qui serait différent. Le souhait de changement s’écarte d’abord du monde existant, le fuit, l’individu se replie aussi vite que possible sur lui-même, se montre peu exigeant: Bias proclamait qu’il avait tous ses biens sur lui; il n’avait pas besoin de grand-chose et n’exigeait que peu des autres. Traverser l’existence sans bagages passait pour la meilleure solution, socialement aussi bien qu’économiquement parlant, et on ne l’a jamais entièrement oubliée. Le nombre des obstacles et des conflits s’en trouve diminué, l’envie et les abus disparaissent car l’oisiveté ne donne ni à l’une ni aux autres l’occasion de se manifester. Les sentences datant de l’époque des Sept Sages veulent toutes dire la même chose, au sens figuré elles signifient que l’homme doit modérer ses besoins. Il peut être heureux avec peu de choses, et seulement avec peu de choses; les trop grandes richesses, nous dit Solon, doivent être partagées. Ce n’est pas l’opulence que nous devons souhaiter, mais la vertu, car elle seule rend aisée la vie en communauté. On ne peut juger du bonheur de personne avant sa mort; cette phrase signifie aussi que l’on ne peut tabler sur la richesse, qu’elle n’est à recommander ni à l’individu, ni comme état normal d’un plus grand nombre. Aussi général et sentencieux que soit encore tout ceci, c’est une mesure garante de tranquillité qui est recherchée ici. C’est sur elle que devrait se fonder le bonheur, un bonheur qui dispense à tous la même chose et n’existe que dans cette mesure.
DIOGÈNE ET LES MENDIANTS EXEMPLAIRES.

La vie trop grassouillette était donc mise au régime. Mais jusqu'où fallait-il aller? Plus loin que ce à quoi l'homme avait toujours été habitué, plus loin même que la clémente modération. Diogène incarna pour tous le souhait de mener une vie de chien; en effet, l'homme et le groupe qu'il forme autour de lui représentent l'animal devenu faux, artificiel, et qui ne progresse plus que par détours. Antisthène, maître des Cyniques, enseignait dès le départ que la seule communauté valable était celle des chiens, qui savent mendier et ne se gênent jamais; celle du troupeau vivant en toute liberté, satisfaisant ses besoins de manière simple. Tous les hommes doivent vivre en communauté, rassemblés comme ce troupeau sans morale, aucune frontière ne doit plus séparer les peuples. L'or est aboli, ainsi que le mariage et la maison, une absence extrême de besoins (qui n'est d'ailleurs pas le propre de la race canine) rend les hommes libres les uns par rapport aux autres et à leur milieu. L'homme idéal réduit à l'état de chien n'étant plus empêtré dans les tortueux méandres du plaisir superflu, toute complication disparaît. Il se rend indépendant des circonstances qui entourent la vie comme d'un cercle, lui et ses semblables se sentent chez eux dans n'importe quelle situation, pourvu qu'elle soit aussi peu entravée et étatique que possible. Ici la liberté ne débute donc pas dans l'audace et l'exubérance, mais dans la désertion et l'indécence. Devant son tonneau Diogène se livrait publiquement, entre autres choses, à l'onanisme, exprimant simplement le regret de ne pouvoir apaiser sa faim aussi aisément. Cratès et Hipparchie, fille d'une riche maison, qui avait choisi de vivre en mendiant avec le cynique, célébrèrent publiquement leurs noces intimes sous un portique. A côté de l'idéal du chien apparaissait celui de la simplicité des mœurs ancestrales, auxquelles correspondait une existence satisfaite et libre de toute angoisse. La vie aux temps reculés des aïeux, qui ne connaissaient que le pain noir, le lait et les racines comestibles, est la seule qui soit naturelle et saine, et les hommes qui s'y convertissent s'entendent aussi facilement qu'un groupe de gens rassasiés. Le travail aussi disparaît presque entièrement, en même temps que les besoins multiples; quelques battements de l'eau ne suffisent-ils pas à maintenir le nageur nu à la surface? Et une ville faite de tonneaux où n'habitent que des hommes libres ne demande que bien peu d'efforts pour
empêcher que l'envie ne s'y glisse. Enfin et surtout, celui qui vit dans une telle frugalité peut dormir sans crainte la nuit et marcher la tête droite le jour; car il ne s'attarde pas dans la proximité d'événements sur lesquels il n'a aucune prise.

ARISTIPPE ET LES PARASITES EXEMPLAIRES.

Mais à côté de cela existait un autre genre de vie fort alléchante: celle qui se déroule dans la joie et ne se refuse rien. L'Age d'or tel qu'elle se le représentait, c'était celui de l'égalité dans la luxuriance, et non dans la frugalité. La grossière bohème fait ici place à une existence de parasites jouisseurs qui prétendent détenir le secret de la manière correcte de vivre. Le plaisir, enseignent-ils, est le propre de l'homme, la jouissance pour l'amour d'elle-même, indépendante de l'assouvissement des besoins, est ce qui distingue l'homme de l'animal. Le pouvoir de jouir de la vie, nous assure-t-on ici, est ce qui élève l'homme au-dessus du chien, au-dessus de la bête, au-dessus de l'indigent satisfait (ce que Marx n'aurait certes pas nié). Contrairement aux désirs de l'animal, les souhaits humains tendent finalement tous vers l'orgie, et en cela ils sont parfaitement conformes à la nature. Ainsi donc, Aristippe, maître des hédonistes, enseignait-il que c'est non pas l'absence de besoins, mais bien la faculté illimitée et sage d'éprouver du plaisir qui est l'état naturel de l'homme; c'est elle qu'il s'agirait de cultiver. La génération des hédonistes, opposée à celle des cyniques, se souleva donc, animée de cette conviction nouvelle, et l'Etat dont elle rêvait était celui du mécénat mutuel de l'égoïsme. De toutes les communautés la meilleure est celle qui s'entend à entraver le moins possible le gain optimal de plaisirs de ses citoyens. Le groupe des hédonistes n'exige aucun sacrifice individuel, ne connaît ni la famille, ni la patrie et encore moins les interdictions qui contrecarrent le désir de bonheur de l'individu ou le conditionnent dès le départ. Ce qui rapproche les cyniques et les hédonistes, libres penseurs de l'absence de besoins d'une part, et du plaisir de l'autre, c'est leur anarchisme. L'Etat à organiser c'est leur propre vie, l'existence sociale doit passer aussi inaperçue que la flânerie sur la place du marché. Aristippe se réjouissait d'être libre de toute contrainte sociale, ce qui lui permettait de porter avec la même aisance la cape du mendiant et l'habit d'apparat. Il se réjouissait, comme le rapporte Xénophon, de pouvoir errer, libre de toute obligation envers l'Etat, il était heureux de
l'ubi bene, de l'ibi patria dont il bénéficiait et les prônait comme exemples. Tout au plus la contrainte était-elle tolérée en amitié, et un hédoniste ultérieur, du nom d'Anniceris, conseillait même d'ériger une cité d'amis non dans un quelconque but utilitaire mais en raison du plaisir qui en résulterait. Ce qui plaidait aussi en faveur de la démocratisation de cette image, en soi aristocratique, du plaisir, c'était le fait que même les citoyens pauvres tiraient profit du travail des esclaves; sur une telle base une commune du plaisir était donc parfaitement conceivable. Mais surtout, l'image hédoniste de l'existence correspondait beaucoup plus exactement que celle des cyniques aux représentations extrêmement vivantes que l'on se faisait de l'Age d'or. La mordante comédie d'Aristophane intitulée Les Oiseaux, témoigne de l'ampleur et de la violence que l'image du plaisir devait à sa popularité auprès de la masse. Elle s'y montrait insoumise dans la mesure où le plaisir ne trouvait à se loger nulle part, incapable d'avoir jamais la paix. En effet, les héros de la pièce, l'élévipes (bon espoir) et Pisthetairos (le fidèle compagnon) que ne satisfaisaient guère les îles terrestres du bonheur, décidèrent un beau jour de s'installer dans les nuages, auprès des oiseaux, et de leur proposer la fondation d'un nouvel État dans les airs. Pourtant c'est un autre genre d'utopie, sensiblement plus terrestre et existant réellement à l'époque que cette comédie accuse déjà. C'est à son adresse qu'Aristophane déploie ses trésors d'humour:

Plus aucun homme ne sera victime de l'indigence,
Car tout est la propriété de tous,
Pain, gâteau, vêtements, viande marinée,
Vin, petits pois, lentilles et guirlandes de fleurs.

Ces vers — d'autres vers du même genre ont déjà été cités dans le chapitre relatif aux idéaux ridiculisés (cf. p. 515 sqq. du premier tome) — sont une indubitable réminiscence de l'Age d'or, dont le souvenir à cette époque commençait à devenir sérieusement dangereux. Dans son allusion aux lentilles, Aristophane persifle aussi bien « l'État naturel » des plébéiens, qu'il raille, dans l'évocation de l'abondance des autres biens, l'idéal hédoniste, ou plutôt la liquidation démocratique de cet idéal. L'éructation grossière lâchée par ce genre de pastiche équivaut à livrer Epicure à la foule; car il s'agit de faire prendre à la liberté les traits de la débauche. Alors que chez les hédonistes eux-mêmes, elle s'offrait sous forme de vin pour tous, dans la mesure bien sûr où il s'agissait d'hommes et non d'esclaves.
La liberté du plaisir était démocratique, en dépit d’un égoïsme sans bornes; car le bonheur devait être généreux, il consistait à vivre et à laisser vivre, avec courtoisie et bonnes manières.

**LE RÊVE PLATONICIEN DE L’ÉTAT DORIEN.**

Ridiculiser de tels souhaits est une chose, les mettre hors d’état de nuire en est une autre; c’est ce qu’entreprit Platon qui adopta d’une part l’élan utopique tout en le détournant d’autre part de son orientation libérale. Platon fut l’auteur de la première description détaillée de l’État idéal, *La République*, fruit de réflexions aussi mûres que réactionnaires. Ici le rêve cesse d’être vague, la peinture n’est plus imprécise, mais l’Age d’or est tout aussi peu ardemment désiré que préconisé. La liberté perdue (de nature rustique ou au contraire luxuriante) fait place à un ordre sans pareil: la rêverie se consolide grâce à son contenu et devient impérative. Elle disposait d’ailleurs d’une source d’inspiration empirique, d’un modèle concret même fort proche (que ce grand idéaliste alla chercher avec un sens surprenant de la réalité): Sparte. Après la guerre du Péloponnèse l’amour de Sparte et de ses aristocrates commençait à répondre à l’intérêt de la classe supérieure athénienne: démanteler la démocratie. Toute classe dominante a toujours tendance à vouloir démanteler la démocratie, dès que la situation en arrive à ce que décrit Platon: « L’Etat actuel se divise en deux Etats, celui des pauvres et celui des riches, qui se persécutent avec une implacable haine. » De telles périodes favorisent la tendance de l’État à s’approprier l’autorité absolue, à s’ériger en État policier fondé sur l’ordre. Ainsi donc l’utopie de Platon (paradoxe d’une utopie de la classe dominante) devint-elle une idéalisation de Sparte; l’État grec le plus rigoriste se recommandait comme remède par l’autorité à la tension croissante entre les classes. La classe de ceux qui pourvoient à la subsistance de la Cité, la classe militaire et celle des Sages, ces trois castes de l’État idéal platonicien sont préfigurées sur le Péloponnèse, avec les Hilotes, les Spartiates et le Conseil des Anciens (Géroussie). Platon reprend donc à son compte l’image du rêve populaire de l’État et lui fait subir une conversion: il bâtit ainsi le grandiose vaisseau d’une utopie sociale mais ne l’expose qu’à des vents contraires, écartant de ce fait le navire de la course qui l’aurait mené à sa destination, et remplace l’Age d’or par le brouet noir. Platon n’évoque plus qu’en passant le souvenir de l’Age d’or, comme étant celui de l’opulence, et il ajoute
même: c’est « l’aggravation de la situation dans le monde » qui a fait de l’autorité et des lois une nécessité. Le célèbre verdict dans lequel l’État naturel est comparé à un État de cochons, est une allusion non pas au caractère d’obscénité d’un tel État mais à la modération de ses besoins. Dans le deuxième livre de La République Socrate parle de ces créatures faciles à satisfaire, et explique comment leur État nain mérite d’être décrit: « Ce sont des pois des champs et des fèves que nous devons leur servir, ce sont des myrtes et des glands qu’ils ont, dit-on, griller sur le feu, ne s’accordant comme unique boisson qu’une simple gorgée d’eau. » Et Glaucon le baptise aussitôt après « d’État de cochons, car ce n’est pas autre chose que l’on jetterait à ces bêtes pour les nourrir »; c’est donc aussi en raison de ses besoins modérés que l’État des cyniques est désapprouvé, et non seulement pour son indiscipline et sa bohème. Mais aussitôt après, dans le même livre de La République, Socrate décrit également l’État hédoniste, l’État des bons vivants. Il se gausse de leur forme de bonheur, insistant sur son aspect peu viril: « Nous devons nous entourer de peintures, d’or, d’ivoire et d’autres choses semblables... Sans oublier les héroïques chasseurs, les artistes imitateurs, les poètes et leurs serviteurs, les rhapsodes, les acteurs, les danseurs, les chefs de troupes théâtrales, les artistes issus de toutes sortes de disciplines, y compris ceux qui confectionnent les parures féminines. » Et il ne reconnaît à l’Age d’or un bonheur de qualité supérieure que dans la mesure où les hommes d’alors avaient su exploiter les avantages de leur situation pour acquérir une science supérieure. Il n’y a donc pas place pour les saturnales dans l’État-tempel de Platon, ni pour un carnaval de la nature ou de l’art et de la beauté superfue: c’est un monde maîtrisé de fond en comble qui apparaît ici, édifice rationnel d’un royaume stable. Ses hommes ont hérité de la rigueur dorienne et l’ordre qui y règne est celui de l’aristocratie spartiate. Même la mise en commun des femmes et d’autres biens (dans les castes supérieures), justifiant le parallèle que l’on serait tenté de tirer entre l’État idéal de Platon et l’anarchie cynique ou hédoniste, est en fait inspirée de la vie militaire à Sparte. Ici aussi un homme âgé avait le droit de conduire sa femme auprès d’un autre homme, un célibataire d’emprunter la femme de son ami; à Sparte aussi il était interdit à la caste des guerriers de posséder de l’or et de l’argent, tandis que les outils et les provisions étaient mis en commun. Toutefois la Gérousie, le Conseil des Anciens de Lycurgue, ne fournissait à l’État platonicien que le cadre de sa caste supérieure, celle des philosophes; car même les plus vieux des gérontes n’étaient pas des aca-
démiciens au sens où l’entendait Platon, bien au contraire. Platon revendiquait le gouvernement des Sages; lorsqu’il enseignait que l’État ne fonctionnerait bien que quand les rois seraient des philosophes et quand les philosophes seraient rois, il s’écartait certes du modèle spartiate dont l’optique divergeait quant au contenu du cadre formé par les gréontes. Mais il est remarquable que dans l’utopie platonicienne la caste des philosophes ne se soit pas maintenue non plus: Des lois, que Platon rédigea lorsqu’il était vieux et qui témoigne de sa profonde déception, s’en tire sans plus avoir recours à la culture aristocratique. C’est l’État policier pur et simple qui est posé comme société idéale dans laquelle ne sont plus abolis ni la propriété privée, ni le mariage. Des lois trahissent toutes les réticences nées d’une utopie sociale pour ainsi dire échudée; elles se contentent d’esquisser l’épure du meilleur État possible, en seconde ou en troisième approximation. S’il est vrai que dans cet idéal d’envergure réduite, la réaction s’amplifie jusqu’à aboutir à l’élaboration d’un code pénal dirigé contre tout novateur politique et surtout culturel, il semble presque que Platon, rendu conservateur à outrance par son pessimisme, ne considère plus un tel idéal d’ordre comme un ... idéal. Toutefois, tant dans La République que dans Des Lois surtout, la découverte de l’État aussi bien que la critique de l’État sont exclusivement subordonnées à l’idée d’une architecture échelonnée, d’une architecture humaine hiérarchisée.

En effet, l’exacte préfiguration de cet édifice se trouverait déjà disposée dans la nature humaine. L’âme humaine se subdiviserais en trois parties ou trois facultés: le désir, le courage, la raison. Ces trois formes d’activités sont classées en fonction de leur valeur, selon un ordre partant du bas vers le haut; à ce niveau existe donc déjà une hiérarchie de valeurs. Le désir, le courage et la raison ont pour siège respectif le bas du corps, la poitrine, la tête; selon leur prééminence dans chaque cas particulier, ils déterminent le caractère fougueux des peuples dans le Sud, celui plus téméraire des hommes habitant les pays nordiques et celui plus réfléchi des Grecs. Chez ceux-ci ils déterminent les trois espèces ou orientations de la réflexion: la réflexion appliquée aux désirs est l’obéissance, celle du courage est la bravoure, celle de la raison est la sagesse. C’est de cette faculté de réflexion que procède la vertu grecque: la vertu de l’obéissance forme ensuite la classe des producteurs, la vertu du courage celle des guerriers, la vertu de la sagesse celle des philosophes législateurs. De cette manière naîtra pour ainsi dire un État tel que le veut la nature, un État dont la loi contredit si peu la nature, qu’elle la complète et la
couronne dans sa couche sociale. Bien au contraire des cyniques et des hégémonistes, Platon fait donc dériver de la nature non pas un droit naturel libertin, mais un droit naturel directement hiérarchisé: le principe du suum cuique plonge ses racines dans la Nature elle-même. Et appliquant à la lettre la chimie à la sociologie, le troisième livre de La République affirme même qu’à l’âme de ceux qui sont aptes à gouverner, le démiurge a mêlé de l’or, à celle des guerriers de l’argent, à celle des artisans du fer et du cuivre. De la sorte le suum cuique semble bien simple à réaliser; d’autant plus que les enfants, ajoute Platon, ressemblent généralement à leurs parents, et il est donc très rare qu’un fils issu d’une classe inférieure se sente, « conformément à sa nature », à sa place dans une classe supérieure ou même qu’un enfant de guerrier puisse s’intégrer dans la classe des artisans. Tout l’art de l’État consiste alors à assembler entre elles les relations caractéristiques et sociales de base pour édifier un Tout harmonieux, pour réaliser l’harmonie de la « Justice ». Par la suite nous retrouverons encore souvent la structure de l’idéal platonicien de l’État; car c’est celle de la moralité étatique si vivement souhaitée. Mais que dans l’État idéal existât (à côté des esclaves) la grande masse exploitée des paysans et des artisans, cette profonde immoralité de fait a été enfouie sous l’idéologie d’une justice hiérarchisée; l’exploitation, comme on le voit, s’est donc transformée en idéologie, en raison de la théorie de l’existence d’une âme servile innée (pétrie de métal non précieux) de classes supérieures reposent économiquement sur le travail de la troisième classe et leur communisme n’est pas celui du travail mais du non-travail: c’est celui de la police et des lettrés de la Gérousie. Non que Platon croie la classe inférieure incapable d’adopter le communisme militaire et religieux des classes supérieures, parce qu’il serait trop dur pour elle. Il lui semblerait plutôt trop noble et que les cuistres n’en sont pas dignes; il faut absolument qu’ils restent plongés dans leurs soucis, contrairement à la commune aristocratique qui en est délivrée et prend son État en charge. La mission qu’assigne Platon aux classes supérieures et qui consiste à veiller à ce que « la pauvreté et la richesse ne se glissent pas dans l’État à son insu », cette sorte d’ascète de l’argent, appliquée à la troisième classe, traduit uniquement la volonté d’empêcher les plébéiens enrichis, autrement dit dangereux, de gagner du terrain. En dépit de ces contenus assez peu révolutionnaires, La République de Platon n’a pas cessé, par la suite, d’être accueillie comme une œuvre socialiste, voire communiste. Durant la Renaissance surtout, elle a passé pour une sorte de leçon socialiste,
accréditée par l’autorité puissante du grand philosophe. Thomas Münzer, le théologien de la révolution des paysans allemands, cite lui aussi l’utopie de Platon, dont il ramène le sens à *omnia sint communis* mais non au *suum cuique*. Mais ce malentendu fut productif: en effet, l’image d’un Age d’or revu et corrigé par l’admirateur de Sparte, évoquait à nouveau le communisme primitif: comme si Platon, qui voyait dans la commune ce qu’il y avait de mieux pour ses classes nobles, était aussi le guide conduisant tous les hommes vers ce Mieux. Ainsi l’œuvre du grand idéaliste faisait-elle renaître en quelque sorte « l’Idée » de l’utopie sociale, conçue sans classes ni rangs. Mais dans son contexte originel, le meilleur Etat de Platon avait une tout autre allure; celui dont il rêvait dans le cadre de Sparte ressemblait bien plus à un de ces royaumes ecclésiastiques, voire militaires et cléricals du Moyen Age, qu’à un édifice socialiste. Et bien longtemps avant que la liberté n’eût trouvé son roman politique, *La République* de Platon a idéalisé l’ordre dans son utopie; un ordre spartiate jusque dans le détail, où les hommes sont des sociés, des murs et des fenêtres, et où tous ne jouissent d’aucune autre liberté que de supporter, de soutenir et d’éclairer l’édifice structuré selon cette hiérarchie.

**LES CONTES POLITIQUES HELLENISTIQUES, « L’ÎLE DU SOLEIL » DE IAMBOULOS.**

Les souhaits plus vivants et plus populaires continuaient de fabuler, comme si rien ne s’était passé. S’ils ne trouvaient pas à se loger chez eux, ils allaient chercher ce qui leur manquait au loin, et non plus uniquement dans l’Age d’or d’antan et de demain. En effet ce lointain temporel prit bientôt l’aspect d’un éloignement dans l’espace et se confondit avec un pays des merveilles. L’élargissement des horizons géographiques dû aux campagnes d’Alexandre fut un facteur déterminant. Les récits des expéditions en Arabie et en Inde que Néarque, cet amiral d’Alexandre, envoyait aux siens, offraient pour ainsi dire un rivage aux espoirs qui avaient mis le cap sur l’Age d’or. L’utopie hellénistique fut ainsi renforcée et illustrée par la découverte de l’Inde, de la même manière que le fut l’utopie des temps modernes par la découverte de l’Amérique: l’espace de l’Etat trouvait un lieu géométrique. Et ce n’est plus que dans un seul récit utopique, celui de la fabuleuse Méropis, dû à Théopompe, que l’on parle du pays du bonheur comme d’une contrée située à une ère
immémoriale (comme dans le Critias où Platon parle de l’Atlantide). C’est le remarquable roman d’Évhemère, intitulé Les Inscriptions sacrées (vers 300 av. J.-C.), dont seuls quelques fragments ont subsisté, qui pour la première fois campe la fiction d’une utopie dans le présent. Du mariage avec les histoires de marins résulte un avantage presque paradoxe : l’image concrète de l’utopie. Parti d’Arabie, Évhemère aborde sur une terre jusque là cachée, l’île de Panchaea ; tout y est produit en commun, les revenus y sont équitablement répartis et le sol (motif qui lui aussi apparait ici pour la première fois) n’a besoin d’être ni cultivé ni ensemencé pour produire ses fruits. Le peuple qui vit ici tire son bonheur et ses conditions d’existence privilégiées de sa relation avec le temps où Zeus était encore sur terre. La royauté et l’autorité, mise à part l’autorité sans dureté des prêtres, y sont inconnues et superflues : Zeus en effet avait dispensé une science à ce point parfaite des lois de la félicité que plus aucune intervention émanant d’une autorité supérieure n’était nécessaire. Mais ce n’est pas uniquement de la vie dans un pays lointain que l’utopie sociale d’Évhemère rendait compte, car sous cette enveloppe se cachait un conte rationnel sur Zeus et les dieux. C’est dans un temple qu’Évhemère prétend avoir découvert les « inscriptions sacrées », aux quelles l’utopie doit son titre et qui relatent l’histoire des dieux aux temps les plus reculés, dont l’île du bonheur de Panchaea, complètement coupée du reste du monde, est un vestige. Ouranos, Cronos, Zeus, Théa étaient alors des princes et des princesses et c’est plus tard seulement qu’ils furent élevés au rang de divinités — de la même façon que le furent Alexandre et les Diazoques au temps d’Évhemère. Il s’agit là de l’athéisme le plus pur : les dieux devenaient de grandes figures locales, des hommes bienfaisants qui n’avaient plus rien à voir avec la direction du monde, le ciel et caetera, ils n’étaient plus que les produits de la renommée. Sur ce point Évhemère se rapprochait de l’école hédoniste, et surtout du précurseur d’Épicure, Théodore, premier athée grec. C’est avec des traits semblables que Panchaea, le pays du bonheur, apparaît dans le grand poème didactique épiqueurien de Lucrèce (De natura rerum, 2, 417) ; elle est une région sacrée plongée en plein ici-bas. Dans ce pays l’utopie du bonheur et le rationalisme religieux ne font plus qu’un : les tyrans terrestres et les dieux, les plus sévères surtout, les plus détachés, tombent tous du même coup. N’est-ce pas justement dans le temple de Zeus, à Panchaea, que se trouvait le document qui fit honorer Zeus ainsi que tous les autres dieux, comme des hommes d’une autre époque, d’une ère plus clémente et presque matriarcale,
d’une ère où Zeus lui-même dirigeait encore les activités agricoles? C’est essentiellement pour cette théorie qui faisait dériver les figures divines de celles des bons rois qu’Évémère resta connu des générations suivantes, et non pour son rêve de l’État idéal; cependant l’hellénisme produisit encore un autre rêve d’État idéal, dans lequel régnaient le plaisir et l’opulence et qui ne s’encombrait plus d’aucune écriture sacrée, mais accueillait en revanche plus que jamais la bonne nature, celle qui est en dehors de l’homme et à laquelle Évéthème avait lui aussi fait confiance. Il s’agit de L’Île du soleil de Iamboulos, grande fête communiste et collective, carrément populaire pour cette raison et pourtant nouvelle de par son aspect de fête politique. Ce n’est pas une partie de plaisir que décrit Iamboulos; le fragment conservé de son texte est à la fois puissant, solennel et joyeux. Il balaye les esclaves en même temps que les maîtres, prône la communauté dans le travail et dans la joie, est conséquent dans les deux cas. C’est pour ces raisons que ce conte politique suscita l’intérêt pendant des siècles et fut presque mis sur le même pied que celui de Platon. Les fragments de cette œuvre étaient bien connus de la Renaissance et furent propagés grâce à des traductions italiennes et françaises. Probablement ont-ils influencé Thomas More et son Utopie; et La Cité du soleil de Campanella s’y apparaît non seulement par le titre mais aussi par sa tendance collectiviste. Le collectivisme de Iamboulos fait l’objet d’un développement et d’une analyse économique plus approfondis que chez Évéthème. Le mythe de la nature fabuleuse, de son intarissable fécondité, n’y est pas oublié non plus. Ce caractère tropical est certes conditionné par la situation géographique de « l’Île du soleil » dans le roman, mais en réalité, c’est un bouche-trou palliant l’insuffisance du développement des forces productives. Il se peut également que le culte d’Hélios et de Dionysos, issu d’une autre époque que de la période patriarcale ou de celle des maîtres, ait influé sur l’utopie hellénistique. Semblables cultes étaient encore en vigueur sur le pourtour du bassin oriental de la Méditerranée, où ils avaient une valeur de libération dionysiaque, abolissant toutes les distinctions de classes dans la fête et dans l’ivresse. Iamboulos répartit son État utopique sur sept îles équatoriales: le bonheur de tous y est fondé sur l’absence totale de propriété, sur la constitution d’équipes de travail se relayant régulièrement, sur l’abolition de la division du travail, sur l’éducation visant délibérément à la bonne entente et à l’harmonie des rapports. L’esclavage est également aboli ainsi que toute espèce de caste ou d’utopie platonicienne de caste; la même obliga-
tion de travailler est valable pour tous, exigence absolument inouïe et unique tant chez les conservateurs que chez les progressistes dans l'antiquité et dans la société féodale qui lui a succédé. Le fait qu'en outre aucune forme d'économie isolée, au niveau de la maison, du domaine, de la famille, ne subsiste, complète le tableau de la collectivité dans cette utopie, la dernière et la plus radicale qu'ait produite l'Antiquité. Les liens que créaient encore la fête devaient aussi unir le devoir du travail et le rendre joyeux ; la nature tropicale intervenait favorablement, procurant au système du travail par équipes, facilité et abondance. C'est ainsi que les sept îles équatoriales donnent la parfaite impression de se trouver au pays de l'ombre la plus courte, au pays de la vigne, sans tien ni mien, où luit encore un soleil dionysiaque, d'action fusionnante. Hélios éclaire uniformément les justes et les injustes, met un terme à la justice du *suum cuique*, comme s'il était réellement un bienfaiteur issu de l'Age d'or, comme s'il était cet Age d'or lui-même.

I. A PHILOSOPHIE DU PORTIQUE ET L'ÉTAT COSMOPOLITE.

Les rêves envisagés jusqu'ici avaient encore, pour l'ensemble, des prétentions modestes. Ils se fixaient sur une île, ou dans une cité, et n'allaient pas plus loin. Ce lieu, bien sûr, était posé comme modèle en soi, et la communauté telle qu'elle devrait être, et même pourrait être, y était rendue visible dans un tableau exaltant. Toutefois ce genre de modèle gardait des dimensions réduites, toujours calquées sur le patron de l'État-Cité grec. Ce n'est plus le cas des épures stoïciennes de l'État, qui se projetèrent dans un espace beaucoup plus vaste, jusqu'à s'étendre finalement aux territoires romains. Cela se fit certes au détriment de l'exécution du contenu et certainement de son radicalisme, ainsi d'ailleurs qu'au préjudice de l'exaltante ardeur qui se dégage d'ordinaire d'une personnalité, et non d'une école. La philosophie du Portique s'accompagne d'une longue littérature au spectre très large, qui eut plus de retentissements que Platon et Aristote réunis, mais qui, contrairement à leurs écoles, n'évolue pas dans l'orbite d'une étoile de première grandeur (comme le néoplatonisme, doctrine très vaste qui se développait autour de Plotin). A cela s'ajoute le fait que cette école connut trois manifestations différentes, bien que cohérentes: l'école grecque avec Zénon et Chrysippe, l'école hellénistique avec Panétios et Posidonios, l'école
romaine avec Epictète et Sénèque. Malgré l’étendue de son spectre, le stoïcisme présente, en tant que phénomène historique, un caractère aussi concentré et inébranlable que l’attitude qu’il proposait au sage dans sa doctrine. C’est ainsi qu’il survécut à son contexte alexandrin, ce remarquable jardin d’hiver de la Grèce; pourtant cette serre chaude de seconde main n’a pour effet ni de l’embrouiller ni de l’amollir. Il ne perdra dans cette prodigieuse assimilation et exploitation de la matière du savoir, domaine dans lequel la philosophie du Portique rivalisait avec Alexandrie mais s’entendait aussi avec elle, ni sa vitalité, ni ses partis pris, pas plus qu’il ne sombrera dans le pédantisme. Il conservera au contraire sa force virile, ses attaches avec la pratique; en dépit de toute abstraction il se rapprochera et de son époque et de l’avenir, s’avérera mûr pour Rome et même encore pour la rupture chrétienne avec Rome. Le stoïcisme saura tirer une leçon des changements historiques dont il idéologise et utopise tout à la fois la tendance. Ainsi, précisément, dans le tableau que Zénon a dressé aux environs de 300 av. J.-C.: celui de l’État cosmopolite idéal, fondé sur l’humanité (ce concept fut forgé pour la première fois par Panétiès, dans l’entourage de Scipion le Jeune). L’État idéal devait être à ce point vaste et excellent que rien ne pouvait espérer se comparer à lui; le premier il arborera l’étendard utopique de la république universelle, plus tard celui de la monarchie universelle. La Cité utopique de Platon se voulait intemporelle comme l’Idée du Bien; l’empire d’Alexandre, puis l’empire cosmopolite romain lui conférèrent en plus l’ampleur utopique. L’élargissement de l’horizon s’ébauche déjà dans l’utopie sociale de Zénon; avec le déclin de la Cité grecque, y compris de celle de l’utopie, et son passage à l’empire supranational d’Alexandre. Le discours de Plutarque intitulé De Fortuna Alexandri mêle encore dans une rétrospective tardive, et en raison de l’habituel renversement causal de la réalité et de son reflet, l’histoire d’Alexandre et certaines réminiscences issues de la Politeia de Zénon. Alexandre apparaît ici comme le réalisateur de l’État idéal stoïcien; on le voit mêler « dans un cratère de fête » la vie, les opinions, le mariage et le mode de vie de tous les peuples, auxquels il enseigne à considérer les bons comme des parents, les mauvais comme des étrangers et l’écoumène comme leur patrie à tous. L’empire d’Alexandre n’a pas tardé à se scinder en petits États, mais après les guerres puniques Rome prit son essor et son impérialisme entraîna des mélanges considérablement plus violents dans son creuset. Pour Rome aussi: de la même manière que la nation grecque était engloutie dans l’empire d’Alexandre, la nation latine
Il paraissait dans la monarchie méditerranéenne de César. L'expansion romaine semblait faire partie du Destin lui-même, de la τύχη, si importante dans l'école stoïcienne où elle était encore confondue avec l'ordre universel. L'historien Polybe, très proche des stoïciens, considère la deuxième guerre punique comme le point de départ d'un changement radical de situation dans le monde: jusqu'alors les événements étaient dispersés, maintenant ils sont pour ainsi dire corporellement cohérents et solidairement tendus vers une grande réussite. Chez Polybe la τύχη fait converger les divers courants des événements du monde, leur procure à tous un sort commun dans l'espace et dans le temps: Rome. La Pax romana et l'État universel des stoïciens se complétaient finalement de telle sorte qu'il n'était guère possible de faire une distinction entre l'accord conciliant ou bien le compromis patriotique des littérateurs stoïciens, alors que leur utopie cosmopolite finissait par ressembler à l'empire romain lui-même (« abstraction faite de ses faiblesses humaines », comme le dit Ciceron). Ce n'est certes pas la pression de la puissance militaire, mais bien le caractère d'universalité, de communauté œcuménique qui est responsable de la séduction exercée par Rome sur la philosophie du Portique. Et cette école certes extrêmement rigoureuse, mais cependant subtile et nullement rebelle, s'accommodait fort bien de cette séduction qui la servait; alors que l'utopie de l'alliance fraternelle se changea plus tard, dans une foule de morceaux de rhétorique, en panégyriques de l'empire romain. Zénon avait déjà prophétisé l'État cosmopolite, qu'il opposait dans un vigoureux contraste à l'étroitesse de la Polis platonicienne et de ses castes. Et si Zénon avait établi un lien direct entre les individus et l'univers lui-même, en passant outre aux peuples, c'était, à plus forte raison, en passant outre aux frontières.

Comme point de départ il prit des individus, préoccupés de leur vie intérieure et devenus moralement libres. C'est eux qu'il s'agissait de rapprocher dans une union gigantesque, au sein de laquelle les moins sages seraient éduqués par l'exemple. Dans sa Politeia Zénon ne tolère ni monnaie, ni puissance au-dessus des hommes, ni tribunaux, ni même écoles de lutte. Chrysippe accusait toutes les lois et toutes les constitutions existantes d'être fausses, surtout en raison de la puissance qu'elles impliquent et grâce à laquelle elles se maintiennent. C'est donc une existence sans droit établi, sans guerre, c'est-à-dire une fois encore l'Age d'or qui fait ici l'objet du rêve, et l'amitié, tout comme dans les petits cercles, doit se retrouver dans les grandes communautés comme garante d'une harmonie que rien ne vient
troubler. Les fragments conservés n'offrent qu'un pâle reflet de l'aspect particulier de cette utopie ainsi que de ses passages fantastiques. Cependant c'est probablement en raison de l'individualisme d'où elle est partie, en raison de l'indifférence, du mépris affiché et authentique des stoïciens envers les circonstances extérieures, que l'utopie n'a pas été, économiquement du moins, mise en pratique. Et en ce qui concerne l'élément politique: la « meilleure constitution », l'école du Portique s'est montrée très tôt des plus éclectiques, malgré Chrysippe. Elle prêchait un mélange de démocratie et d'aristocratie, suivant en cela un penseur aussi peu utopiste qu'Aristote. Elle ne dédaignait même pas les monarques, bien plus elle finit par glorifier le sommet unitaire de l'État unifié idéal. C'est ainsi qu'un diadoque voué à la philosophie du Portique, Antigonus Gonatas, qualifia pour la première fois l'État royal de « glorieux esclavage » (au service du peuple); et l'empereur Marc-Aurèle fit effectivement dériver la morale du souverain de l'idéal stoïcien de l'État. C'est donc aussi profondément que l'utopie sociale plonge ici dans le Donné; l'écoumène déclarée morale ne rompt pas encore avec César comme le fera plus tard l'œcumène religieuse chez saint Augustin. Toutefois, la signification profonde de l'utopie stoïcienne ne réside pas plus dans ses institutions, que dans le communisme conséquent qu'elle prône dans ses discours déclamatoires. Sa signification véritable réside dans le programme d'une communauté cosmopolite composée de citoyens du monde, c'est-à-dire ici: dans le programme de l'unité de la race humaine. A la base c'est l'individu qui en reste le porteur, « l'État supérieur » commence en tant qu'isolement des individus dans le but de leur formation morale et de la constitution d'une communauté libérée de la violence; mais il ne s'arrête pas là et c'est faire preuve d'extraordinaire de vue et d'exagération que de prétendre comme le fait Wilamowitz que l'édifice idéal de Platon est la communauté, celui de Zénon l'individu. Dans l'image idéale du sage culminent déjà les traits non personnels, les traits typiques d'une règle de vie générale et rationnelle. Et dans l'État stoïcien aussi règne bien plus le pathos de la communauté, conforme à la loi générale de la raison qui doit l'imprégnier, que le culte de la vie intérieure d'où est parti le stoïcisme. La communauté n'est d'ailleurs même pas limitée à sa manifestation humaine, elle se fonde au contraire dans la communauté cosmique, dont elle n'est qu'une partie. Mais la partie la plus importante; car d'après l'image du stoïcien Cléànthe, la terre est « le foyer commun du monde » et sur ce foyer règne le logos planifiant dans lequel sont unis hommes et dieux. C'est lui qui dicte à tous les
hommes la loi unique appelée à gouverner leur existence, exige l'union internationale de tous les êtres raisonnable, crée l'ordre dans le cosmos compris comme « communauté suprême », comme « cité de Zeus », dont les États séparés sont les demeures particulières. Dans le stoïcisme la raison cosmique « au foyer commun du monde » présente même des traits matriarcaux ; ils étaient déjà visibles dans la figure du Zeus agriculteur chez Évémère, l'utopie stoïcienne les a tous intensifiés. Bona Dea et Zeus, Cosmos en tant que Cité de Zeus et que maison maternelle, raison universelle et nature-mère digne de la plus haute confiance, aplanissant toutes choses, é changent ici plus d'une fois leur visage. Le fondement de l'Age d'or dans le cosmos lui-même, dans le Zeus conçu syncrétiquement, bienveillant comme une Déméter au ciel, s'en trouve renforcé. L'existence sans argent, sans tribunal, sans guerre, sans pouvoir dont rêvait Zénon, rencontrent dans cette « mégalopolis d'envergure universelle » le support présumé cosmique qu'elle n'avait pas trouvé dans les domaines économiques et politiques. L'introduction du cosmos dans l'État nivelle ainsi toutes les distinctions de rangs, même celles de sexes et de races : hommes et femmes, Grecs et barbares, hommes libres et esclaves, toutes ces distinctions dues aux limitations disparaissent en même temps que les frontières spirituelles et quantitatives. Même les biens du sang et de la famille, datant de la période agraire et de celle de la Cité, ne rapprochent plus les hommes nouveaux, car c'est bien plutôt l'uniformité des penchants moraux qui détermine l'union dans la mégalopolis. Les difficultés s'y trouvent en quelque sorte résolues par la loi du grand nombre, plus encore : par l'élargissement qui rend cosmomorphe, par l'harmonie universelle. C'est là « le grand système réunissant les dieux et le divin dans l'homme », pour reprendre l'expression de Posidonios ; un Panthéon sur terre, au foyer commun du monde. Tel est le nouvel État naturel, celui dans lequel la physis s'insurge contre le principe (thesis) mais coïncide avec la loi juste (nomos). Voilà une égalité de grande portée ; elle a relativement peu influencé les utopies sociales ultérieures mais a exercé une action déterminante sur le droit naturel. Dans la pratique il est vrai, les stoïciens ne se sont guère engagés individuellement pour cet État franc-maçonnique, pas plus que le laissait attendre sa manifestation intérieure englobant le colossal cosmos. Ainsi la fraternité ne fut pas appliquée dans la réalité économique, l'indifférence aux circonstances extérieures, qu'elle avait prêchée, laissa subsister celles-ci intactes à côté de l'utopie. Même les stoïciens étrangers à la classe
supérieure, comme l’esclave Epictète, étaient aussi éloignés des agissements socio-révolutionnaires que leur vie intérieure ou même leur *logos* universel l’était des souffrances de la terre. De ce point de vue-ci aussi un compromis avec Rome pouvait donc se faire sans peine; sans compter la reconnaissance qui anime les prophètes lorsque leur prophétie (ici celle de l’Etat universel) semble être en bonne voie de se réaliser. A cela s’ajoute que l’image de l’Age d’or et celle de l’Etat idéal semblable à lui, étaient repoussées bien loin dans un passé considéré comme révolu. Les philosophes du Portique le croyaient en effet irrécupérablement perdu, et seul un nouveau cours des choses pourrait permettre de le réinstaurer, et ce nouveau cours ne présupposait rien de moins que l’intervention de Zeus reprenant à lui le monde tout entier dans son feu universel. Bien plus, même après ce bouleversement un peu trop violent et indépendant des hommes, l’Age d’or — rétabli dans le monde nouveau — ne se maintiendrait pas; sans qu’au demeurant nous apprenions ce qui justifie cette affirmation curieusement émise dans la doctrine de l’optimisme universel que représente le stoïcisme. Car c’est précisément à cet Age d’or, à cette paix avec la perfection universelle, célébrée pour son immuabilité et considérée comme intégration panthéiste dans le *fatum* approuvé, que le changement répugnait, à moins que la transformation ne se fasse sous forme d’effet modérateur ou de réforme (et ici les influences sur l’économie de la société esclavagiste, sur l’existence matrimoniale et même la direction de l’Etat sont faciles à reconnaître). Si dans la médecine stoïcienne les maladies sont comparables à une espèce de purgatif grâce auquel la nature raisonnable se guérit pour ainsi dire elle-même, la loi et le droit ne bénéficient pas d’une telle gâce, mais d’autre part elles ne sont, ni de près ni de loin combattues avec autant de force que dans les autres utopies. Ce qui leur est offert comme exemple, c’est le grand Tout, un modèle régissant toutes choses, afin que les parties se conforment à lui et lui soient conformées. L’utopie stoïcienne est axée non pas sur l’éclatement mais sur le parachevé, sur l’accord sans cesse plus harmonieux avec la nature divine existante qu’est le monde. La prétendue perfection universelle entrave ainsi tout autant la transformation recherchée du monde qu’elle tente de la guider; ce qui fait curieusement du stoïcisme, en tant qu’utopie aussi, un réformisme en même temps qu’un conformisme. Il existe quelques exceptions: il y eut le stoïcien Sphairos, un élève de Zénon, professeur du roi spartiate Cléomène qui ordonnait une espèce d’économie socialiste; c’est lui qui aurait influencé le roi avec la *Politeia* de Zénon. Il
y eut le stoïcien Blossius, professeur du tribun Tibérius Gracchus, et le résultat: revendication du partage des terres, lutte contre la classe supérieure patricienne était bel et bien différent de chez Marc-Aurèle qui, comme on le sait, n’a ébranlé en rien la situation de l’empire romain. C’est surtout le concept utopique d’économie qui eut un effet exaltant dans le stoïcisme, illuminant d’un éclat tout particulier l’idéologisation pure et simple de l’empire romain entreprise par certains stoïciens ultérieurs. Ce concept eut également des répercussions en dehors de la philosophie du Portique. Comme par exemple dans le judaïsme qui touchait à nouveau aux vieilles prophéties d’universalisme répandues par l’État ecclésiastique judéo-national, après le retour de Babylone. Il est plus que probable que le cosmopolitisme, représenté par Paul, en opposition à Pierre, est né de l’influence stoïcienne ou fut tout au moins renforcé par elle. La citation que fait saint Paul de Cléanthe ou Aratus dans le discours aux Athéniens (Actes des Apôtres, 17, 28) prouve qu’il a lu les textes des stoïciens; ce passage se réfère à l’unité de la race humaine dans le logos universel qu’est Zeus. Mais dans le christianisme primitif, et même en partie chez saint Paul, le facteur d’éclatement était considérablement plus évident que ceux de parachèvement et de réforme qui caractérisent le stoïcisme, même là où il se teinte de christianisme. C’est ici que prend fin la ressemblance entre le stoïcisme, ce franc-maçonnisme de l’Antiquité, et le christianisme primitif, ressemblance à laquelle saint Paul avait fait allusion; l’utopie stoïcienne entend accéder à la transfiguration par la conformité avec la nature, l’utopie chrétienne, par la critique de la nature et sa crise.

1. A BIBLE ET LE RÈGNE DE L’AMOUR DU PROCHAIN.

Que raconte donc l’Écriture, aussitôt après qu’elle est devenue historique? Elle parle des souffrances d’un peuple asservi, qui doit trainer des briques, s’adonner aux durs travaux des champs, et « la vie pour eux devint amère ». Moïse entre en scène, abat un surveillant, telle est la première intervention du futur fondateur, il doit quitter le pays. Le dieu, qu’il imagine dans un pays étranger, n’est pas au départ celui des riches; c’est le dieu des Bédouins libres qui vivaient sur les terres du Sinaï, habitées par la tribu des Quénétes dans laquelle Moïse était entré par le mariage. Yahweh se manifeste d’abord sous forme de menace à l’adresse du Pharaon, avec Moïse, le dieu ardent du Sinaï devient le dieu de la délivrance, de la fuite de
la servitude. Les accents de cet exode conféreront à la Bible un ton de base qu'elle ne perdra jamais. Il n'existe pas de livre dans lequel le souvenir des institutions nomades, relevant donc encore du communisme primitif, s'est maintenu avec autant de force que dans la Bible. La communauté ignorant la division du travail et la propriété privée devait longtemps encore passer pour la volonté de Dieu, même lorsque la propriété privée fut apparue en terre de Canaan et que les prophètes l'eurent reconnue dans une certaine mesure. Jérémie appelait la période du désert « les fiançailles d'Israël » (d'après le précédent créé par son aîné Osée), et cela non seulement en vertu de la proximité plus grande de Yahweh, mais aussi de la virginité économique. Mais dès que l'on se fut fixé en Terre Promise, la vie en communauté prit rapidement fin. Des Cananéens soumis, peuple agraire et citadin de longue date, on reprit les champs et les vignes, le commerce et l'artisanat; la richesse et la pauvreté se constituerent, dans une violente opposition de classes, les débiteurs furent vendus par les créanciers comme esclaves à l'étranger. Les deux Livres des Rois sont pleins des récits de la famine aussi bien que de l'éblouissante richesse dont elle procède. D'un côté: « La famine sévissait violemment à Samarie » (I Rois, 18, 2), de l'autre: « Grâce au roi, l'argent devint, à Jérusalem, aussi commun que les pierres »(I Rois, 10, 27). Au milieu de cette exploitation se dressent les prophètes qui y réagissent par leurs fulgurantes diatribes, esquissent le Jugement et du même coup les plus vieux linéaments de l'utopie sociale. Et cela en alliance avec des opposants à demi nomades et encore très proches des Bédouins, avec des figures indociles et restées à l'écart: les Nazaréens (ce qui atteste une certaine continuité avec l'époque communiste des Bédouins); en alliance aussi avec les Réhabitès, une tribu du Sud qui s'était tenue à l'écart de l'opulence et de l'économie monétaire de Canaan et était restée fidèle à l'ancien Dieu du désert. Les Nazaréens eux-mêmes portaient encore l'habit du désert, le manteau de crin, ils ne se rasait pas le crâne et s'abstenaient de vin; leur Yahweh encore étranger à la propriété privée, devint pour eux le Dieu des pauvres. Samson, Samuel, Élie étaient des Nazaréens (I Sam., 1, 11; II Rois, 1, 8), mais également Jean-Baptiste (Lc, 1, 15), ainsi que tous les ennemis du Veau d'Or et de l'église des maîtres née du Baal cananéen. C'est donc une ligne unique, sinueuse peut-être mais clairement homogène, qui va du semi-communisme primitif conservé dans le souvenir des Nazaréens, aux diatribes des prophètes contre la richesse et la tyrannie, et au communisme d'amour dans le christianisme primitif. En profon-
leur cette ligne est d’une cohérence presque sans faille et les célèbres peintures prophétiques du règne de la paix sociale dans l’avenir vont priser leur couleur dans un Âge d’or qui ici n’était pas simplement légendaire. De même leur critique de « l’abandon » de Yahweh s’inscrit dans l’optique nazaréenne: car cet abandon, c’est celui du Yahweh pour ainsi dire précapitaliste en faveur de Baal et du Yahweh des riches qui avait vaincu Baal au prix de sa métamorphose en dieu du luxe. Les prophètes sont donc logiquement apparus en des temps de grande tension intérieure et extérieure, exhortant par leurs prédictions à rebrousser chemin. Amos qui dit lui-même n’être qu’un pauvre bouvier s’adonnant à la cueillette des mûres, est le plus ancien des prophètes (vers 750 av. J.-C.) et peut-être le plus grand: et son Yahweh allume la mèche. « J’enverrai le feu dans Juda, et il dévorerà les palais de Jérusalem... Parce qu’ils vendent le juste à prix d’argent et le pauvre pour une paire de sandales. Parce qu’ils brisent sur la poussière du sol la tête du pauvre, et qu’ils égarent les petits. » (Am., 2, 5–7). Et plus loin, réduisant à néant l’église des riches: « Je hais vos fêtes et j’en ai le dégoût, je n’ai aucun attrait pour vos cultes... Mais que plutôt jaillisse l’équité comme une source et la justice comme un courant intarissable. » (Am., 5, 21 et 24). C’est dans le même esprit que Joachim de Flore, le grand chiliaste du haut Moyen Age dira par la suite: « On décore les autels et le pauvre souffre d’une âpre faim. » Ce dieu-ci est terriblement mal disposé pour entamer des débats religieux avec les expropriateurs, ses collègues ne sont ni Baal ni Mercure. « Il en escomptait de la justice », proclame Isaïe, « et voici le sang répandu, de la droiture, et voici des cris de détresse, malheur à vous, qui ajoutez maison à maison, et qui joignez champ à champ, jusqu’à ce qu’il n’y ait plus de place, et que vous restiez seuls propriétaires du pays » (Is., 5, 7–8). De cette manière Yahweh est donc invoqué comme ennemi de l’appropriation des domaines ruraux et de l’accumulation des capitaux, comme vengeur et tribun du peuple: « Je vais punir le monde pour ses crimes, et les pécheurs pour leurs forfaits. J’abattrai l’orgueil des arrogants, j’humilierai les prétentions des tyrans. Je rendrai les hommes plus rares que l’or fin, les mortels plus rares que le métal d’Ophir » (Is., 13, 11 sqq.). Mais le Deutéro-Isaïe, ce grand inconnu, ajoute: « C’est un peuple qu’on pille et qu’on dépouille; on les a tous enchaînés dans des cachots, fait disparaître dans des prisons; on les met au pillage sans que nul ne les délivre, on les dépouille, et personne ne fait restituer » (Is., 42, 22). Jusqu’à l’époque du bonheur et de l’opulence pour tous, définie comme un
temps de richesse socialiste: « Vous tous qui êtes altérés, venez à la source des eaux, et vous qui n’avez pas de nourriture, venez manger! Venez acheter du blé sans argent, du vin et du lait sans payer! » (Is., 55, 1). Il est certain qu’il viendra le jour où l’esprit de la délivrance ressuscitera, où Yahweh se manifestera comme dieu de l’exode. C’est vers lui que marche la célèbre utopie qui est signifiée presque de la même manière chez Isaïe et chez le prophète à peine plus jeune Michée, et qui est peut-être inspirée d’un prophète encore plus ancien: « Car de Sion doit sortir la loi, et de Jérusalem la parole du Seigneur. Il sera l’arbitre des nations, le gouverneur de peuples nombreux. De leurs épées ils forgeront des socs, et de leurs lances des serpes. Une nation ne tirera plus l’épée contre une autre, et l’on ne s’entraînera plus à la guerre. Mais chacun demeurera sous sa vigne et sous son figuier, sans que personne ne l’inquiète » (Is., 2, 4; Michée, 4, 3 sq). Voilà donc campé le prototype de l’Internationale pacifiée, qui constituait le noyau de l’utopie stoïcienne: ce passage d’Isaïe fut à la base de toutes les utopies chrétiennes, sur lesquelles il exerça une influence réelle. Certes la question se pose de savoir si le concept d’avenir, et dès lors de temps, chez les anciens prophètes israélites (et dans le contexte plus vaste de l’ancien Orient), coïncide avec celui qui s’est développé depuis saint Augustin. L’expérience du temps a certes connu bien des avatars et il a fallu attendre les temps modernes pour que le futur s’enrichit de la notion de Novum (dont il est resté chargé). Pourtant le contenu de l’avenir envisagé dans la Bible est resté accessible à toutes les utopies sociales: Israël est devenu synonyme de pauvreté, Sion d’utopie. La détresse rend messianique: « Infortunée, battue par la tempête et sans réconfort, voici que je vais te bâtir en pierre de jaspe et te poser des fondations de saphir... Tu seras fondée sur la justice, tu seras exempte de toute oppression, n’ayant rien à craindre, et de toute terreur, car elle ne pourra t’atteindre » (Is., 54, 11 et 14). C’est cette même aura de lumière dans la nuit qui enveloppera toute utopie sociale jusqu’à Weitling.

Le Romain arriva dans la Terre Promise, qui méritait d’ailleurs de moins en moins ce nom. Les riches vivaient en assez bonne intelligence avec l’occupant étranger qui les protégeait des paysans désespérés et des combattants patriotes. Qui les protégeait aussi des prophètes que l’on se permettait maintenant sans plus aucun scrupule de traiter d’agitateurs. C’est à cette époque que le Nazaréen Jean-Baptiste prêchait parmi les plus humbles, leur promettant la fin de leur misère. « La croyance est déjà mise à la racine des arbres; tout
arbre qui ne produit pas de bons fruits, va être coupé et jeté au feu» (Mt., 3, 10). Il y avait alors plus qu’assez de raisons d’accueillir l’Évangile, la Bonne Nouvelle de la révolution sociale, de la révolution nationale, le grand tournant semblait proche. « Celui qui vient après moi... tient en main le van; il nettoiera son aire et amassera le froment dans son grenier, mais il brûlera la paille dans un feu qui ne s’éteint pas » (Mt., 3, 12). Jésus lui-même ne fut pas du tout une manifestation aussi intérieure et limitée à l’au-delà que l’affirme depuis saint Paul une interprétation différente, chère à la classe dominante. Le message que Jésus adressait à tous ceux qui « peinaient sous le fardeau », ce n’était pas celui de la croix, car ils le portaient de toute façon, et le cri effroyable proclamé par Jésus au moment de sa crucifixion : « Mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné ? » signifie qu’il la ressentait comme une catastrophe, contrairement au sens qu’a voulu lui donner saint Paul. Chez Matthieu (11, 25–30) le grand Oracle se rapporte au monde d’ici-bas, non à l’au-delà; c’est un décret gouvernemental du Roi-Messie, qui met fin à la souffrance sous toutes ses formes et y met fin sur terre, car il est celui à qui toutes choses ont été remises pour être changées : « Mon joug est doux, et mon fardeau léger. » Jésus n’a jamais dit : « Le royaume de Dieu est déjà intérieurement en vous »; la célèbre phrase, qui a fait couler tant d’encre (Lc, 17, 21) dit plutôt littéralement ceci : « Le royaume de Dieu est déjà au milieu de vous »; et ce disant, Jésus s’adressait aux Pharisiens, non à ses disciples. Voulant dire : le royaume est déjà bien vivant parmi vous, Pharisiens, sous la forme d’une communauté élue, en ces disciples; il n’agit donc bien d’une manifestation sociale et non pas d’un phénomène intérieur et invisible. Jésus n’a jamais dit : « Mon royaume n’est pas de ce monde » ce passage a été interpolé par Jean (Jean, 18, 36), car il devait être utile aux chrétiens qui comparaissaient devant un tribunal romain. Jésus lui-même ne s’est jamais cherché aucun alibi devant Pilate, en ayant recours au lâche pathos de l’au-delà, ce qui aurait contredit le courage notoire et la dignité du fondateur du christianisme et surtout le sens dont les mots « ce monde-ci », « ce monde-là » étaient investis à l’époque de Jésus. Il s’agit d’un sens temporel provenant des spéculations de la religion astrale de l’ancien Orient, c’est-à-dire de la théorie des périodes du monde. « Ce monde-ci » signifie la même chose que « éon présent », existant maintenant, tandis que « ce monde-là » est synonyme de « éon à venir » (cf. Mt, 12, 32; 24, 3). Ce que recouvre donc l’opposition de ces concepts, c’est non pas une séparation géographique entre l’ici-
bas et l'au-delà, mais bien une séparation temporelle, une période succédant dans le temps au théâtre du présent. « Ce monde-là », c'est la terre utopique, avec le ciel utopique par-dessus elle; ce qui concorde parfaitement avec les paroles d'Isaïe (65, 17): « Car je vais créer des cieux nouveaux, et une terre nouvelle; on ne se souviendra plus du passé, il ne reviendra plus à l'esprit. » Ce vers quoi l'on tend ce n'est pas un au-delà après la mort, où les anges chantent, mais le règne de l'amour aussi terrestre que supra-terrestre dont la commune primitive serait déjà une enclave. C'est seulement après le désastre de la crucifixion qu'une interprétation nouvelle a voulu situer le royaume de « ce monde-là » dans l'au-delà, surtout après que les Pilate, voire les Néron furent eux-mêmes devenus chrétiens; la classe dirigeante tenait en effet beaucoup à maintenir le communisme de l'amour sur le plan spirituel, où il restait inoffensif. Pour Jésus le royaume de ce monde était celui du diable (Jean, 8, 44), et c'est précisément pour cela qu'il ne déclare nulle part vouloir le laisser subsister; il n'a conclu avec lui aucun pacte de non-intervention. Il renonce aux armes... mais pas toujours non plus: « Je suis venu apporter non la paix mais le glaive » (Mt, 10, 34) — pourtant, dans le Sermon sur la Montagne, le renoncement aux armes suppose implicitement, derrière chacune des Béatitudes, que l'avènement du royaume des cieux est imminent. Si l'arme est donc rejetée, c'est parce qu'elle est superflue pour Jésus, prédicateur de l'Apocalypse, parce qu'elle est déjà périmée. Il s'attend, l'instant d'après, à un bouleversement qui ne laissera subsister aucune pierre sur l'autre, et qui sera d'origine naturelle, provoqué par la super-arme que sera la catastrophe cosmique. Chez Jésus le serment eschatologique l'emporte sur le serment moral, et le détermine. Ce sont non seulement les marchands qui sont chassés du temple par le fouet, comme ils le furent par Jésus, mais c'est l'État tout entier et le temple qui tomberont, qui s'effondreront de fond en comble à la suite d'un cataclysme, et sous peu. Le grand chapitre eschatologique (Marc, 13) est un des mieux justifiés du Nouveau Testament; sans cette utopie, le Sermon sur la Montagne devient incompréhensible. La vieille place forte est démantelée dans un délai tellement bref et si radicalement que les questions économiques elles-mêmes paraissent absurdes à ce Jésus qui considérait de toute façon l'« éon présent » comme touchant à sa fin et croyait à l'imminence de la catastrophe cosmique; la phrase relative aux liés dans les champs est dès lors beaucoup moins naïve qu'il ne paraît, elle est tout au moins déconcertante et disparate à un tout autre niveau. Quant à la consigne:
« Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu », elle n'est donnée par Jésus qu'en raison de son mépris pour l'État qui s'effondrera de toute façon bientôt, et non dans le sens d'un compromis, comme l'a prétendu l'apôtre Paul. Sans doute le cataclysme est-il un ersatz de la révolution, mais il est de très grande portée ; par son appel au Jugement Dernier, il alanguit sans aucun doute toute révolte réelle, de la même manière que dans le récit fait par le vieux serviteur d'Intrigue et Amour (acte II, scène 2), toutefois cela ne signifie pas qu'il conclut une trêve avec le monde existant, ni qu'il oublie « l'éon futur ». Chez Jésus, le cataclysme qui s'abat sur le royaume de ce monde s'accomplit même de façon cruelle, lors du Jugement Dernier il n'est plus guère question d'amour de l'ennemi. C'est à Jésus seul que la nouvelle équipe était liée par le serment ; c'est par lui, en lui, pour lui qu'existe la nouvelle communauté sociale, qui a échappé à l'éon passé et présent. « Je suis le cep, vous êtes les sarments » (Jean, 15, 5), avait décrété le fondateur ; ainsi Jésus se dissout-il dans la communauté aussi bien qu'il l'embrasse. « Toutes les fois que vous avez fait quelque chose au plus petit de mes frères, c'est à moi-même que vous l'avez fait » (Mt, 25, 40) ; cette phrase est le fondement même de l'utopie sociale telle que la concevait le christianisme primitif, basé sur le communisme d'amour et sur le rapprochement international de tout ce qui porte un visage humain, aussi pauvre soit-il. Cette même phrase comporte cependant des éléments nouveaux qui manquaient à la philosophie stoïcienne et dont l'apport est riche de conséquences : la mission sociale partant du bas et le personnage mythique puissant qui veille sur elle. Même là où la mission sociale avait presque disparu, comme chez saint Augustin, l'opposition aux puissants de ce monde existant, et à tout ce qu'il contient d'hostilité à l'homme, est restée toute-puissante ; au travers de toutes les Églises qui furent bâties et de tous les compromis. Et à plus forte raison le fut-elle dans les révolutions chrétiennes qui ont conduit au meurtre du surveillant égyptien, à l'exode, à la colère des prophètes, à l'expulsion des marchands du temple et à la promesse faite à ceux qui peinaient sous le poids de leur fardeau. La Bible n'a pas développé d'utopie sociale, et elle ne pourrait d'ailleurs se réduire à ce seul aspect qui ne l'épuise certes pas ni ne lui confère son sens déterminant ; croire cela équivaut à la fois à surestimer la Bible et à en donner une interprétation bâclée, et dans les deux cas, erronée. Le christianisme n'est pas seulement un cri lancé contre la détresse, c'est aussi un cri lancé contre la mort et le vide, et il engage le Fils de l'homme dans les deux. Mais
si la Bible n’a pas développé d’utopie sociale, elle exhorte des plus vivement, dans ses critiques aussi bien négatives que positives, à l’exode et à la conquête de ce règne. Et lorsque les émissaires parlent du pays où ruissellent le lait et le miel, il ne manquait ni les guerriers qui voulaient le conquérir ni par la suite, lorsque Canaan s’avéra ne pas être cette terre, les rêveurs endurcis et ardents qui continuaient de la chercher plus loin, l’évoquant dans des superlatifs toujours plus exaltants, désireux de le rendre toujours plus accessoire aux hommes. Il ne fut fait aucun quartier à la grande Babel: « Elle est tombée, elle est tombée Babylone la grande... Les trafiquants de la terre pleurent et se lamentent sur elle, parce que personne n’achète plus leur cargaison » (Apoc., 18, 2 sqq.). Mais nulle part dans la Bible le royaume ne passe pour une Babel baptisée, même pas pour une Eglise — comme ce devint le cas plus tard, avec le royaume millénaire d’Augustin.

SAINT AUGUSTIN: LA CITÉ DE DIEU PROCÉDANT D’UNE RENAISSANCE.

Presque tous les rêves prospectifs grecs se déroulaient bien ici-bas. C’est la vie elle-même qui devait y être améliorée, sans l’intervention d’apports étrangers, de façon rationnelle bien que riche et variée. Les îles lointaines de l’image-souhait païenne, ainsi d’ailleurs que le bonheur qu’elles offraient, se situaient dans les limites d’un monde encore cohérent. Ce bonheur et ses institutions étaient implantés de façon immanente dans l’existence, lui étaient proposés comme modèles. Mais pour la Rome qui se disloquait maintenant complètement, il n’y avait plus rien qui pût être offert comme modèle de nature immanente. C’est à quelque chose de totalement différent, d’entièrement nouveau que l’on aspira, et dans la concurrence des moyens de sauvetage, c’est finalement le christianisme paulinien qui l’emporta, tirant politiquement parti du besoin de Nouveau. Jésus réclamait le grand saut, totalement neuf, qui, comme il fut démontré, ferait passer l’homme de l’ici-bas non pas dans sa propre intériorité ou dans l’au-delà, mais sur une terre nouvelle. Autour du noyau constitué par Jésus s’élabora le souhait chrétien et utopique d’une vie communautaire, mais il évolua de telle sorte qu’il allait se retrancher de plus en plus dans l’au-delà, dans un recueillement intérieurement transcendant, ainsi que dans la consolation d’une promesse vague et lointaine. A la rénovation radicale de
l’ici-bas fit donc progressivement place une sorte d’institution de l’au-delà : l’Église, qui ramena à elle toute l’utopie sociale chrétienne. Certaines références à l’utopie stoïcienne vinrent s’y ajouter sous la forme de « l’État supérieur », tel que l’avait déjà enseigné Chryssippe ; outre l’Empire romain, son écumène fournissait le cadre du nouveau monde. Toutefois, ce qui manquait à l’utopie stoïcienne, c’était précisément le bond à effectuer dans le Nouveau : le monde en général y était replié sur lui-même et limité à lui-même. Incapable, dans tout le contexte antique, de susciter de nouvelles dispositions, de nouvelles tâches, voire de nouvelles percées, et n’y tenant d’ailleurs pas. Pour ce faire il eût fallu que s’exerçât l’impulsion de l’exode que ne pouvait produire une terre païenne. Ce n’est donc qu’avec l’impulsion suscitée par Jésus que fut ébranlé le Paracévé, que fut amorcée la force d’éclatement : l’État rationnel, dans le monde, avec Zeus, devint Cité de Dieu, contre le monde, avec le Christ. L’utopie d’Augustin : *De civitate Dei* (parue vers 425) donna à la terre nouvelle, conçue comme au-delà sur terre, son expression utopique la plus vigoureuse, mais elle fut également responsable de la formation de l’Église.

Ici les souhaits terrestres ne peuvent être pris en considération qu’accessoirement seulement, et ne peuvent en aucun cas être exaucés. Ils relèvent du mal et jusqu’ici ils se sont donné libre cours, dérivant loin de l’existence correcte. Leur place est dans l’État temporel et la volonté qui fait celui-ci est celle du Mal. Elle ne peut être amendée, mais uniquement convertie, ceci valant aussi bien pour l’État que pour la volonté, tels qu’ils se sont manifestés jusqu’ici. Le point de mire de cette conversion, c’est Jésus ; toutefois, Augustin est forcée de reconnaître la nécessité provisoire qui contraint les bons à vivre en communauté avec les mauvais. Leurs deux États sont encore mêlés l’un à l’autre, et il faut d’abord que l’État saint du souhait tolère la promiscuité avec l’État profane. Sur ce point le Père de l’Église (qui se révèle ici adepte du compromis social paulinien) va si loin qu’il approuve l’esclavage qu’avaient rejeté presque tous les stoïciens. La parole enseignerait que l’homme doit se modérer, qu’il est encore préférable de servir un autre seigneur que d’être l’esclave de ses propres désirs. En outre Augustin reconnaît à l’autorité existante le droit de sèvir — sans que l’on apprenne d’ailleurs d’où elle le détient — comme il l’imputera à un bon père de famille, et cela même dans le contexte de l’Histoire du Salut. Car si l’État temporel est mauvais, il n’est cependant pas le plus mauvais qui soit ; en effet, en dessous de la *civitas terrena* Augustin classe encore la condition
originelle, parfaitement diabolique, l’état anarchique par excellence. Par conséquent, il existe dans les États terrestres tels qu’ils se présentent, sinon une Histoire du Salut, du moins une Histoire de la guérison; le premier refuge y est offert par la maison et la famille; le second par l’union des familles et l’État-Cité (la civitas conçue comme urbs), le troisième par l’État international des peuples (la civitas conçue comme orbis). Derrière l’image de cet État international, c’est tout bonnement l’Empire romain qui transparaît, auquel Augustin s’oppose par ailleurs avec mépris, du point de vue de l’utopie de la Civitas Dei. À la différence des autres Pères de l’Église, de Tertullien surtout, Augustin n’a pas la nostalgie d’un Age d’or initial, qui selon lui se situe avant toute espèce de civitas et n’est donc jamais décrit par lui autrement que comme règne animal du Diable. En revanche ce Prince de l’Église, doué de sens pratique, prit — à l’encontre même de l’antithèse entre la civitas terrena et la civitas dei, sur quoi nous reviendrons — l’Empire romain comme terrain de l’écoumène ecclésiastique. Un peu comme le stoïcisme tardif qui rapprochait Rome de son « État supérieur », avec cette différence toutefois que « l’État supérieur » n’avait aucun pouvoir politique à Rome. Saint Augustin, quant à lui, donna la préséance à l’Église sur l’Empire, et était déjà presque en droit de le faire, il donna à l’institution supérieure du salut prétendument instaurée par le Christ, la primauté sur la suspecte institution de la guérison. C’est à cela que se limite finalement la reconnaissance toute relative de l’État terrestre chez saint Augustin; les conditions ne se prêtaient pas encore à une conciliation plus profonde. Les rapports entre l’État et l’Église étaient encore si peu consolidés qu’Augustin, réalisateur de l’utopie chrétienne, est en contradiction avec le Prince de l’Église, de tendance plus pratique. L’admiration pour Rome, qui s’imposait peut-être mais à laquelle il répugnait, cédera le pas dans l’évolution ultérieure de la Cité de Dieu à une haine entièrement dualiste, reprenant à son compte la tension entre les ténèbres et la lumière, entre Ormuzd et Ahriman, reconnue par Augustin dans la période manichéenne de sa jeunesse. Si l’on admet que Jésus, et Jésus seul, est le point de vissée de la conversion, s’il n’existe qu’une histoire du salut, et non une histoire de la guérison, alors les Etats historiques, y compris Rome, ne peuvent être que les ennemis du Christ; dans ce cas c’est eux-mêmes et non seulement l’anarchie de laquelle ils procèdent qui forment le royaume de Satan. Telle est la pensée déterminante de l’œuvre de saint Augustin, échappant à son compromis, pensée qui met en évidence un processus: l’utopie de
l'Etat apparaît pour la première fois sous forme d'Histoire, bien plus, elle l'engendre, et l'Histoire se fait _histoire du salut orientée vers le royaume_, apparaissant comme événement d'une homogénéité sans faille, tendu entre Adam et Jésus et basé sur l'unité stoïcienne de la race humaine et du salut chrétien qui doit lui incomber. En tout temps deux Etats se combattent ainsi dans l'humanité, sans jamais arriver à une conciliation: la Cité terrestre et la Cité de Dieu, la communauté des pécheurs, ennemis de Dieu, et celle des élus (par la grâce de Dieu). La philosophie augustinienne de l'Histoire se veut archive de cette lutte: _l'autodésagrégation des Etats terrestres, la victoire germante du royaume du Christ y sont explicités par antithèse à l'aide d'exemples frappants_. La première partie du _De civitate Dei_ (Augustin le qualifie lui-même de « _magnum opus et strenuum_ »), allant du Livre 1 au Livre 10, contient une critique du paganisme polythéiste en soi: les dieux païens y sont présentés comme des esprits du Mal, et c'est comme tels qu'ils gouvernent déjà sur terre la communauté des damnés. Mais la deuxième partie, allant du Livre 11 au Livre 19, développe le processus antithétique de l'Histoire, orienté vers le Salut, dans une subdivision en périodes qui puise ses césures tout comme la perspective dans laquelle se situent les contenus historiques, dans l'Ancien Testament. L'humanité apparaît — de la chute originelle au Jugement dernier — comme ramassée en une personne unique, et ainsi les périodes historiques sont-elles calquées sur le modèle des âges de la vie; telle est la philosophie de l'Histoire dans la Bible. En vertu de cette analogie, l'étape de la prime enfance va d'Adam à Noé, l'enfance va de Noé à Abraham, l'adolescence d'Abraham à David, l'âge adulte de David à la captivité de Babylone; les deux dernières périodes s'étendent d'abord jusqu'à la naissance de Jésus, et de là jusqu'au Jugement dernier. A l'échelle du Royaume de Dieu et de l'histoire de son évènement, cela signifie que la Cité terrestre (c'est-à-dire du péché) a été engloutie par le Déluge, la Cité de Dieu a survécu dans Noé et ses fils, mais déjà dans les fils de ceux-ci s'est répétée la malédiction du faux Etat. Les Juifs-Hébreux se rassemblèrent à nouveau sous le baldaquin, « vous serez pour moi un peuple de prêtres, un peuple _saint_ »; tandis que tous les autres peuples (les Assyriens surtout, dont le sort fut le plus amer), succombèrent aux légions du Mal, à l'Etat de puissance qui est celui du Diable. Du début à la fin, la _Civitas Dei_ est ainsi parcourue par la critique du pouvoir, bilan de _philosophie de l'Histoire_, par celle de l'Etat politique jugé criminel. C'est une colère de prophète qui éclate à nouveau à propos de
Babylone et de l’Assyrie, de l’Égypte, d’Athènes et de Rome (où le christianisme était pourtant devenu « religion officielle de l’État »): « La première ville, le premier État ont été fondés par un fratricide; et c’est encore le meurtre d’un frère qui a entaché les débuts de l’histoire de Rome, les a souillés à tel point que l’on peut dire: c’est une loi que là où doit s’édifier un État, le sang doit avoir coulé au préalable » (De Civ. Dei, XV). C’est le même sens que revêt la célèbre phrase, exemple de critique réaliste de l’État née d’une utopie aussi peu réaliste: « Que sont les États terrestres desquels la justice s’est retirée, sinon de grands repaires de brigands? Remota igitur justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? » (De Civ. Dei, IV). Toutefois la justice doit être prise ici dans le sens paulinien du terme; elle est justification par la soumission à la volonté divine de salut et accord avec cette volonté: justitia est justificatio. Or l’État politique est exclusivement occupé des luttes qui n’ont que les biens terrestres pour enjeu, des discordes en politique intérieure et extérieure, des guerres dictées par la soif de puissance et étrangetes à Dieu; bref de ce qui constitue l’essence même de l’orgueil et de la Chute. Bien minime est donc le penchant d’Augustin, ce penseur revendiquant le salut, pour l’État existant (« Deum et animam scire cupio; nihilne plus? nihil omnino »: « C’est Dieu et l’âme que je désire connaître; rien d’autre? rien d’autre du tout »). Aussi puissante est donc en lui la préoccupation de la tension, ici politique, entre le dieu de la lumière et celui des ténèbres, entre Ormuzd et Ahriman, souvenir des convictions manichéennes de sa jeunesse. La Cité de Dieu est une arche, mais souvent aussi elle n’est qu’une catacombe, étant sans cesse réenfouie; son avènement n’aura lieu qu’à la fin de notre Histoire. C’est ce qui explique que l’Église elle-même ne se confonde pas entièrement avec la Cité de Dieu, tout au moins depuis que l’Église a étendu son droit d’absolution aux péchés mortels, accorde sa rédemption même aux apostats (depuis la persécution des chrétiens par Décius) et accueille ainsi en son sein une société des plus hétérogènes. Ce n’est que sous forme de rassemblement des élus, en tant que corpus verum que l’Église se confond avec la Cité de Dieu, tandis que l’Église telle qu’elle existe, en tant que corpus permixtum constitué de pécheurs et d’élus, ne coïncide pas avec la Cité de Dieu, elle ne s’en approche et n’y touche que dans la mesure où elle se prépare à l’atteindre. Certes, chez saint Augustin l’Église telle qu’elle existe coïncide avec le règne millénaire: en tant que premier éveil, première résurrection avant la seconde qui sera définitive (Apoc., 20, 5 sq.); ce premier éveil est introduit et con-
servé par les sacrements de l’Eglise, au moyen desquels elle confère la grâce. De la sorte le chiliaste est alangui, sans toutefois que la Cité de Dieu soit remise entre les mains de l’Eglise existante; la Cité de Dieu s’édifie plutôt à partir d’Abel, par fragments, pour le ciel, son accomplissement ne se révélera être total qu’avec l’apparition du Royaume. La Cité de Dieu doit être fondée, comme la polis idéale de Platon; mais de façon plus conséquente que chez ce dernier, car l’accomplissement total de l’ordre n’est pas conçu comme résultant du travail des hommes, mais comme étant fondé dans un Dieu de l’ordre. Afin d’éviter de tomber dans l’opposé de son ordre, c’est-à-dire dans le hasard ou le destin, la tuche ou la moira desquels ne résultent qu’une succession non ordonnée, toute utopie pure de l’ordre doit présupposer une économie du Salut, qui fonde cet ordre et dans laquelle elle est elle-même fondée. Ce fondement constitué par un ordre communiqué ou inspiré de façon transcendantale, ne se trouvait pas dans l’idée de la polis et du dieu de la polis de Platon, sans y être mêlé au hasard-moira; il n’est apparu pour la première fois que dans le concept chrétien de Dieu. Ce n’est ni dans ni derrière le monde existant, mais après lui que la Cité de Dieu apparaîtra dans son accomplissement total, comme manifestation supérieure d’une Cité détachée et intemporelle. Et le but utopique fondamental de la société, au-devant duquel seule l’Eglise peut aller, demeure l’acquisition de la ressemblance avec Dieu pour l’homme. (De Civ. Dei, XXII). Tel est le principe radicalement supratemporel de l’orientation et de l’ordre dans le seul meilleur Etat qui puisse exister, en opposition aux autres: aux systèmes du péché. La Cité de Dieu était littéralement conçue comme portion de ciel sur terre, du point de vue du bonheur et surtout de celui de la pureté qui, si elle ne transforme pas les hommes en anges, en fait cependant des saints, c’est-à-dire, selon la doctrine catholique, les élève à un rang supérieur. Au sombre pessimisme d’Augustin, provoqué par le spectacle de l’existence dans l’Etat temporel, s’oppose une espèce d’optimisme de la Cité de Dieu, dont l’ardeur reste prisonnière du cléricalisme, mais qui est cependant conquérant, et qui s’est même avéré par la suite richement ouvert à la sécularisation, optimisme fondé sur l’existence des saints et de l’accroissement de leur nombre dans l’Eglise. Le reniement des œuvres du vieil Adam, la reconnaissance du Christ, bref l’espérance de la renaissance spirituelle d’un nombre sans cesse croissant d’hommes devint ainsi utopie politique dans la Cité augustinienne de Dieu.

Et pourtant, chose curieuse, ces rêves ne sont pas exclusivement
orientés vers le futur. Ils prennent les devants, comme ils iraient n'importe où, mais l'avenir y accuse de toute évidence les traits de l'existant. Ceci nous amène à la question suivante: la Cité de Dieu est-elle une utopie au sens strict du terme? Ou bien est-elle la manifestation d'une transcendance déjà existante et évoluant ici-bas? Ce qui est développé dans cette œuvre, est-ce bien le rêve éveillé d'un non-encore-devenu social, ou s'agit-il plutôt d'une transcendance toute faite (« Ecclesia perennis ») plongée en ce bas monde? Souvent la Cité de Dieu donne, il est vrai, l'impression d'être en train de germer et apparaît comme une utopie de l'avenir. Mais bien souvent aussi comme une grande puissance existante, comme une anti-grande puissance, implantée dans l'existence de la même manière que cette autre persona dramatis qu'est la Cité du Diable. Chez saint Augustin la Cité de Dieu est glorifiée un peu comme si elle était présente dans l'État juif des Lévites et dans l'Eglise du Christ. Partant, c'est tout un rêve d'avenir aussi puissant que celui du règne de mille ans qui est sacrifié à l'Eglise; car il serait déjà réalisé en elle. Et, point capital: l'existence de la Cité de Dieu se présente finalement comme si elle était l'œuvre de la grâce divine, embrassant les élus prédéfinis. Qu'ils désirent en faire partie ou non, qu'ils aspirent au royaume de Dieu par leurs rêves et leurs efforts, ou non. Dans la théologie augustinienne, le royaume de Dieu ne peut donc être le fruit du laboureur comme le serait un quelconque autre bien, il a pour origine la grâce, c'est à la grâce qu'il doit d'exister et non au mérite du travail humain. En vertu de la prédestination divine, l'issue de l'antithèse historique (entre la Cité terrestre et la Cité de Dieu) est elle aussi préétablie; au même titre que la grâce, son contenu de lumière et de ciel est immanquablement appelé à triompher. Tout cela éloigne en fait l'Etat idéal d'Augustin de la volonté utopique à proprement parler et de l'idée de projet: et cependant la Civitas Dei est une utopie. Certes, ce n'est pas une utopie animée d'une volonté de transformation, pour Augustin il n'existe qu'une liberté du vouloir-vouloir psychique, mais depuis la chute d'Adam, il n'y a plus de liberté du pouvoir-vouloir moral (non possum non peccare). Toutefois du fait que la grâce mèle à l'homme non seulement une part de Bien, mais aussi de disponibilité au Bien, la Cité de Dieu se place aussi en avant de l'homme et vit en lui à l'état utopique; en tant que grâce de l'espérance prédéfinie chez les élus. Et sa teneur essentielle: la communauté des parfaits et des saints sur terre n'apparaît, souvenons-nous en, qu'à la fin de notre Histoire. L'avènement de la Cité de Dieu ne sera total que lorsque la Cité ter-
restre s'en ira au diable, auquel elle appartient. La Cité de Dieu n'évolue donc pas uniquement dans l'Histoire sous forme de persona dramatis définie d'avance; elle est également constituée par l'Histoire, ou selon une formulation plus prudente: explicitée par l'Histoire qui la fera apparaître comme « acquisition de la ressemblance avec Dieu ». Elle plane au-dessus de tout le processus historique, elle est « l'éternelle corporation dans laquelle personne ne naît, parce que personne ne meurt, dans laquelle règne le bonheur véritable et fort, où le soleil ne se lève pas sur le Bien et le Mal, et où seul le soleil de la Justice éclaire les bons. »(De Civ. Dei, V). Il s'agit certes là de transcendance, mais non d'une transcendance toute faite et existante, ce qui contredirait l'idée même d'utopie. La socialis vita sanctorum est une transcendance utopique historique, car contrairement à l'apôtre Paul, elle se situe à nouveau sur terre. Paul lui aussi utilise l'expression de Cité de Dieu, mais — de façon très caractéristique pour la voie qui mène de Jésus à Paul — dans le sens exclusivement transcendant de « Cité dans les Cieux », isolée tout là-haut; au contraire, saint Augustin réinstaure l'idée d'une espèce de terre nouvelle. C'est en cela justement que sa transcendance peut être utopique, car elle se mêle à l'espérance productive de l'Histoire humaine, elle y évolue, y rencontrant le danger tout comme la gloire, mais elle n'est pas décidée et arrêtée, comme l'est la transcendance pure, autrement dit, elle n'est pas quelque chose de fixe. En conséquence, la Cité de Dieu n'est présente chez saint Augustin que sous forme d'objet d'incitation et de pré-manifestation hautement menacée; en tant qu'utopie elle ne se trouve qu'à la fin de l'Histoire actuelle. Bien plus, Augustin place même au-delà de la Cité parfaite de Dieu, un autre but, vis-à-vis duquel elle n'est elle-même qu'un préambule. Car la Cité de Dieu n'est pas le royaume auquel aspire le Notre Père, chez saint Augustin celui-ci s'appelle regnum Christi. La Cité de Dieu est elle aussi à l'occasion baptisée de ce nom, dans un souci d'embellissement apologétique, mais jamais le regnum ne porte chez saint Augustin le nom de civitas; car il n'est plus situé dans le temps. Tout comme le sabbat terrestre est pour Augustin la fête utopique de l'attente du sabbat céleste, ainsi la Cité de Dieu, qui n'est qu'en apparence seulement présente et parachevée, porte encore son utopie en elle: le regnum Christi comme ultime sabbat au ciel. Le septième jour de la création n'est pas encore achevé, c'est lui que saint Augustin a couronné de la parole utopique la plus essentielle: « C'est nous qui serons le septième jour, Dies septimus nos ipsi erimus » (De Civ. Dei, XXII).C'est une sorte de transcen-
dance qui, si elle a percé dans l'homme, suscite, contrairement à ce qu'Augustin dénie, la volonté d'avoir accompli soi-même cette percée. Et l'affirmation selon laquelle « nous ne pouvons pas ne pas pécher » (non possumus non peccare) ne constituait qu'un faible obstacle, d'autant plus que l'absence radicale de liberté morale de la volonté, ne s'impose pas sur le plan ecclésiastique. La réduction alanguissante du Règne millénaire en Eglise ne constituait guère d'obstacle non plus, d'autant plus que la Cité de Dieu, en tant que vision onirique aussi élevée, infligeait constamment un démenti à l'Eglise corruptrice, tellement éloignée du Millenium. Le chiliasme a resurgi dans toutes les périodes d'agitation, le royaume de Dieu sur terre est devenu la parole magique révolutionnaire de tout le Moyen Age et du début des temps modernes, et cela jusqu'au radicalisme pieux de la révolution anglaise. Chez saint Augustin lui-même, la Cité de Dieu est, dans sa définition des Etats-puissances, plus durable que dans son apologie de l'Eglise, plus durable dans son utopie de la fraternité, que dans sa théologie du Père. L'utopie des hommes devenus frères s'est maintenue même là où l'on ne croyait plus au Père, et la Cité de Dieu est restée une image-souhait politique même lorsqu'elle fut privée de Dieu.

JOACHIM DE FLORE, LE TROISIÈME ÉVANGILE ET SON ROYAUME.

Tout dépendait du sérieux que l'on accordait au contenu de l'attente. Les mouvements révolutionnaires y croyaient et ils donnerent du Royaume une nouvelle image. Ils enseignèrent une Histoire d'une autre espèce, une Histoire qui donnait vie à cette image et lui promettait de se faire chair. L'utopie sociale la plus importante du Moyen Age fut élaborée (vers 1200) par un moine originaire de Calabre, Joachim de Flore. Il ne s'agissait pas pour lui de purifier l'Eglise ou même l'Etat de ses abominations, mais bien de les abolir. Et l'Evangile fut rallumé, bien plus, il rayonna d'une lumière nouvelle: de celle du troisième Royaume, ainsi que l'appellaient les joachimites. L'Histoire, dit Joachim, se déroule selon trois phases dont chacune rapproche l'homme de l'avènement du Royaume, qu'il peut activer. La première phase est celle du Père, de l'Ancien Testament, de la crainte et de la connaissance de la Loi. La deuxième est celle du Fils ou du Nouveau Testament, de l'amour de l'Eglise qui est divisée entre les ecclésiastiques et les laïques. La troisième phase,
encore à venir, est celle du Saint-Esprit ou de l’illumination de tous, dans une démocratie mystique, sans princes ni Eglise. Le premier Testament a fourni l’herbe, le deuxième les épis, le troisième apportera le froment. Joachim développe cette succession et l’exploite jusque dans le détail, la mettant souvent en relation directe avec son époque dans laquelle il croyait reconnaître une période finale, et prédit sur le plan politique que les seigneurs et les prêtres ne pourront plus continuer à vivre de cette manière et que les laïques refuseront de vivre encore comme ils l’ont fait jusqu’ici. Ainsi les sermons de Joachim, empreints du fanatisme propre à la bourgeoisie nais-
cente, ont-ils trait à la malédiction et à la fin radicale du règne cor-
rompu de la féodalité et de l’Eglise; son espérance est animée d’un « satis est », d’une colère qui n’avait plus guère résonné depuis Jean-
Baptiste. De là aussi la force du mot d’ordre dans ses trois catégories: l’âge de l’autorité et de la crainte = Ancien Testament, l’âge de la grâce = Nouveau Testament, l’âge de l’accomplissement de l’Esprit et de l’amour = le Royaume ultime en pleine ascension (« Tres denique mundi status: primum in quo fuimus sub lege, secundum in quo sumus sub gratia, tertium quod e vicino expectamus sub ampliori gratia...: Primus ergo status in scientia fuit, secundus in proprietate sapientiae, tertius in plenitudine intellectus »). Deux des personnes de la Trinité se sont déjà manifestées, on peut s’attendre à la venue de la troisième personne, le Saint-
Esprit, au cours d’une Pentecôte absolue. L’idée du troisième Testa-
ment, que Joachim développe de la sorte dans son traité intitulé De
concordia utriusque testamenti, remonte, quant à ses fondements — mais non du point de vue de la puissance de son utopie sociale — au troisième siècle, plus précisément à Origène, ce Père de l’Eglise que celle-ci n’a pas canonisé. En effet, il avait enseigné trois interprétations possibles du texte chrétien: une interprétation physique, une interprétation psychique, une interprétation spirituelle. L’interprétation physique est littérale, la psychique est morale et allégorique, mais la spirituelle (pneumato intus docente) révèle « l’Evangile éternel » signifié par l’Ecriture. Toutefois chez Origène aussi, ce troisième Évangile restait une forme d’interprétation, et toute supérieure qu’elle fût aux deux autres il n’était pas question de son épanouissement réel dans le temps. De plus, le troisième Évangile d’Origène ne sortait pas des limites du Nouveau Testament, censé valoir une bonne fois pour toutes jusqu’à la fin des temps. Le grand mérite de Joachim consiste à avoir transformé cette triade héritée et limitée à de simples points de vue en une triple gradation au niveau
de l'Histoire elle-même. Encore plus importante fut la transposition totale, corrélative, du Royaume de la Lumière : il quittait l'au-delà et la consolation vague et lointaine qu'il offrait, pour s'installer dans l'Histoire, bien que ce fût tout à la fin de celle-ci. Chez Iamboulos (tout comme plus tard chez More, Campanella et bien d'autres encore) la communauté idéale était logée sur une île lointaine, chez saint Augustin dans la transcendance : mais chez Joachim l'utopie apparaît exclusivement, comme chez les prophètes, dans le mode de l'avenir et à l'état d'avenir historique. Les élus de Joachim sont les pauvres, et c'est vivant de corps et non seulement d'esprit qu'ils doivent entrer au paradis. Dans la société du troisième Testament, les castes ont disparu ; ce sera « l'ère des moines », c'est-à-dire celle de la généralisation d'un communisme monastique et du communisme au niveau de la consommation, « l'ère de l'esprit libre », c'est-à-dire de l'illumination spirituelle, sans ségrégation, sans péché ni monde du péché. Le corps lui aussi s'en trouvera innocenté et réjoui, comme à l'époque originelle du paradis, et le gel de la terre craquera sous l'action d'un printemps spirituel. Téléphore, disciple de Joachim (fin du quatorzième siècle) a composé un hymne qui commence comme ceci : « O vita vitalis, dulcis et amabilis, semper memorabilis », « O vie vivante, douce et aimable, toujours mémorable. » La « libertas amicorum » n'est pas puritaine. Son thème, c'est précisément la suite de la crainte et de la servitude ou de la Loi et de son État, c'est l'exode loin du gouvernement des ecclésiastiques et des laïcs immatures, ou de l'amour limité par la grâce et de son Église ; ainsi donc la doctrine de Joachim, avec son alliance fraternelle, ne fuit-elle pas le monde pour se réfugier dans le ciel et l'au-delà. Chez lui, le royaume du Christ est au contraire plus sûrement de ce monde qu'il ne l'avait plus été depuis le christianisme primitif. Jésus redevient le Messie d'une terre nouvelle, et le christianisme s'accomplit dans la réalité elle-même, et non seulement dans le culte et la consolation atermoyante qu'il offrait ; il s'accomplit sans les maîtres et la propriété, dans une démocratie mystique. C'est sur tout cela que s'ouvrent le troisième Evangile et son Royaume, et même Jésus cesse d'être un chef, pour se fondre dans la « societas amicorum ».

Il n'est guère possible de suivre pas à pas tous les chemins qu'a empruntés ce rêve qui se veut si intensément historique. Il transversa de longues périodes, parcourut de lointains pays, les écrits de Joachim, authentiques ou falsifiés, furent propagés pendant des siècles. Jusqu'en Bohême et en Allemagne, et même en Russie, où des sectes
Le proclamant adeptes du christianisme primitif attestent l'influence très nette de la prédication calabraise. En Bohême — et cent ans plus tard chez les anabaptistes en Allemagne —, le royaume de Dieu ne recouvrait rien d'autre que la Cité du Christ de Joachim. Elle avait laissé loin derrière elle la misère, apparue il y avait bien longtemps, c'est en elle qu'était le Royaume millénaire dont l'avènement était dans l'air : tout fut donc ébranlé pour l'accueillir. On s'attacha surtout à abolir la richesse et la pauvreté, les sermons des soi-disant enthousiastes prirent la fraternité au mot et par la bourse. Saint Augustin avait écrit : « Pendant son voyage sur terre, la Cité de Dieu attire à elle ses citoyens et rassemble les pèlerins de toutes les nations sans tenir compte des différences entre les mœurs, les lois et les institutions qui permettent d'acquérir et d'assurer la paix ici-bas » (De civ. Dei, XIX). Au contraire la Cité de Dieu des joachimites jetait un regard des plus acerbes sur les institutions qui servent le gain et l'exploitation, et elle exerçait cette sorte de tolérance qui était nécessairement étrangère à une internationale cléricale: celle envers les juifs et les païens. La citoyenneté du futur royaume de Dieu n'était pas conférée par le baptême mais par l'expérience intime et profonde du mot d'ordre de la fraternité. D'après la grande définition suprachrétiennne de Thomas Münzer, le royaume futur est constitué « de tous les élus venus de toutes les directions et issus des races les plus variées, adeptes de toutes les croyances possibles ». Et ce qui suit atteste encore l'influence très nette du troisième royaume de Joachim : « Il faut que vous sachiez », dit Münzer dans son « Expresse dénonciation de la fausse foi », où il glorifie le témoignage du Chrétien authentique qu'il oppose aux serviteurs des princes et aux fonctionnaires cléricaux de l'Écriture, « il faut que vous sachiez qu'ils attribuent cette doctrine au moine Joachim et l'appellent Evangile éternel dans un esprit de grande dérision. »La révolute des paysans allemands fit passer le goût de la dérision; les radicaux de la Révolution anglaise, les Diggers du communisme agraire, les millénaristes et les Fifth Monarchy Men ont tous recueilli l'héritage de Joachim en même temps que celui des anabaptistes. C'est seulement après que l'esprit joachimite-taborite fut extirpé de l'anabaptisme par l'action de Menno Simonis, que les sectes occidentales, et non seulement les mennonites, devinrent des communautés évangéliques tranquilles, particulièrement tranquilles. Mais l'autre « irredenta » aussi, celle qui s'était détachée de l'anabaptisme, l'utopie qui cessait d'être irrationnelle, l'utopie rationnelle naissante des temps modernes, quitta le Royaume millénaire. Platon
et la philosophie du Portique l'emportaient sur Joachim de Flore, et même sur saint Augustin. Il en résulta une précision plus grande dans le dessin utopique des institutions, un ralliement au mouvement d'émancipation bourgeoise qui prenait déjà dans l'utopie utopique des allures socialiste, mais les facteurs de finalité et d'objectif ultime tels que les renferment l'utopie de Joachim s'estompèrent. Ils évoluèrent — chez les utopistes rationnels comme Thomas More et Campanella — vers l'harmonie sociale; c'est donc un État futur libéral ou encore un État autoritaire qui héritait du Royaume millénaire. Si la pensée chrétienne à tendance mythologique n'a apporté aucune précision à l'élément de but final, elle ne l'a cependant jamais perdu de vue. C'est lui que couvait l'aurore rougeoyante chargée de rêves et de promesses d'éclosion, cette aurore qui emplissait à ras bord l'utopie joachimite et anabaptiste et transformait son ciel tout entier en levant. Cette pensée avait beaucoup moins développé l'utopie sociale que celle de Platon ou des stoïciens, voire même que les systèmes rationnels des temps modernes, mais bien plus que ces derniers, son utopie avait la conscience utopique. Cette conscience et le problème des fins dernières restent donc inhérents aux utopies chiliastiques; tout à fait indépendamment des dénominations mythologiques intangibles de leurs contenus. Joachim incarna donc par la force des choses l'esprit de l'utopie sociale chrétienne révolutionnaire, et c'est en tant que tel qu'il fit école et que son influence se prolongea. Il a tout d'abord fixé un délai au Royaume de Dieu, c'est-à-dire au royaume communiste, et en a prêché l'observance. Il a révoqué la théologie du Père, l'a repoussée jusqu'à l'âge de la crainte et de la servitude, mais a dissous le Christ dans une communauté. Ici plus que jamais l'espérance sociale est prise au sérieux, celle qui avait placé Jésus dans le nouvel éon et que l'Église avait réduite à l'hypocrisie et au verbiage. Ou comme le dit très justement Marx à propos du christianisme de l'ère de l'Église (Oeuvres posthumes, II, p. 433 sq.): « Les principes sociaux du christianisme ont maintenant eu dix-huit cents ans pour se développer... Les principes sociaux du christianisme ont justifié l'esclavage de l'Antiquité, ils ont glorifié le servage médiéval et au besoin ils s'entendent également à plaider en faveur de l'oppression du prolétariat, même si c'est parfois en affichant une triste mine. Les principes sociaux du christianisme prêchent la nécessité de l'existence d'une classe dominante et d'une classe opprimée et le seul vœu pieux qu'ils formulent pour la dernière est que la première soit charitable. Les principes sociaux du christianisme transplantent au ciel le règlement consistorial de
toutes les infamies et justifient de cette manière la persistance de ces infamies sur terre. Les principes sociaux du christianisme tiennent toutes les infamies exercées par les oppresseurs, soit pour des puniti
tions légitimes du péché originel et d’un tas d’autres péchés soit pour
des épreuves auxquelles le Seigneur, dans sa grande sagesse, soumet
les êtres qu’il veut racheter. Les principes sociaux du christianisme
préchent la lâcheté, le mépris de soi, l’avilissement, la soumission,
l’humilité, bref toutes les caractéristiques de la canaille, et le proléta-
riat qui ne veut pas se laisser traiter comme de la canaille a de son
courage, de son amour-propre, de sa fierté et de son sens d’indépen-
dance, un besoin plus grand encore que de son pain. Les principes
du christianisme sont sournois et timorés, et le prolétariat est révolu-
tionnaire, voilà pour les principes du christianisme. » Tout cela vise
l’Eglise, ou tout ce qui depuis dix-huit cents ans est appelé chris-
tianisme ex cathedra ou ex encyclica; si Joachim de Flore revenait,
tout comme d’ailleurs les albigois, les hussites et les baptistes mili-
tants, il comprendrait très bien cette critique du christianisme. Bien
que l’appliquant de son côté aux siècles de l’Eglise et surtout fondant
sa critique sur un christianisme qui a précisément interrompu les
siècles de l’Eglise en la personne de Joachim, des albigois, des hus-
sites, des baptistes. Toute doctrine joachimite a toujours activement
lutte contre les principes sociaux d’un christianisme qui depuis Paul
s’est abouché avec la société de classes par le détour de mille com-
promis. Qui dans sa pratique terrestre du salut ne représente lui-
même qu’un registre de péchés, allant du plus petit maillon de la
chaîne au plus grand : l’indulgence du Vatican envers le fascisme, et
jusqu’à la haine mortelle vouée par le deuxième royaume ou
royaume des curés, dans le sens joachimite du terme, envers le troi-
sième royaume qui commence à poindre en Union soviétique et n’est
pas compris par le monde des ténèbres, ou plutôt est compris mais
diffamé. Le soi-disant droit naturel de la propriété, bien plus le
« caractère sacré » de la propriété privée constitue un des principes
fondamentaux de ce christianisme-là. Et l’ostensio que les prêtres
exhibent devant ceux « qui ploient sous le poids du fardeau et de
leurs peines » ne témoigne pas de l’existence d’un nouvel éon, mais
encense l’ancien. Entretenant la lâcheté et la soumission que l’ancien
éon doit pouvoir trouver auprès de ses victimes, mais ignorant le
jour du Jugement dernier et la victoire sur Babel, et ne prenant pas à
son actif l’intention d’accéder à des cieux nouveaux et à une terre
nouvelle. La résignation à la crainte, à la servitude et à la promesse
vague de l’au-delà sont les principes sociaux d’un certain christia-
nisme, qui font l’objet du mépris de Marx et sont rejetés par Joachim dans le monde des enfers; mais ce ne sont pas les principes d’un christianisme primitif abandonné depuis longtemps ni ceux de l’histoire hérétique socio-révolutionnaire, qui en est issue. Ce que Joachim de Flore exprime dans son espérance du royaume, ce n’est rien d’autre que ce qui, dans le sermon eschatologique du Christ, a exercé son influence de siècle en siècle, c’est ce qu’il a dit en parlant de la venue « d’un esprit de vérité » (Jean, 16, 13), c’est ce qui lors de la première « descente du Saint-Esprit » au jour de la Pentecôte (Acte des Apôtres, 2, 1-4) ne semblait pas exclu dans l’avenir. Tout cela l’Eglise occidentale l’a déclaré inaccessible; seul son compromis avec la société de classes restait possible; quant à l’Eglise orientale, elle n’excluait pas pour l’avenir la persistance de cette action du Saint-Esprit. Depuis le Concile du Latran de 1215, l’Eglise occidentale a subordonné tous les couvents à la puissance spirituelle de son évêque diocésain; l’Eglise orientale a dû, même après qu’elle eut repris le sacrement de l’ordre, laisser au monachisme et même aux sectes une autonomie charismatique, souvent hérétique. L’Eglise occidentale a limité l’enthousiasme aux apôtres et aux anciens martyrs, pour ôter toute chance à l’adventisme; tandis que l’Eglise orientale, beaucoup moins réglementée, enseigne l’action constante de l’esprit en dehors de l’Eglise des prêtres, parmi les moines tout comme parmi les laïques. Il n’y est donc pas question d’un monopole d’administration de l’hostie, ni de toute l’entreprise de rédemption assise ou fixée sur des bases juridiques; sous les Tsars l’Eglise orthodoxe russe était d’ailleurs trop ignorante pour ce faire, elle n’avait pas de scolastique et à plus forte raison était-elle dépourvue du caractère de rigueur juridique et de la maîtrise de la formulation dogmatique qui en découle. Au lieu de tout cela, ce qui survivait dans le christianisme russe qui ne pouvait être gêné par le Saint Synode, c’était la parole non écrite mais toujours sousentendue de Joachim de Flore: elle vivait dans le sentiment fraternel si facile à allumer, dans l’adventisme des sectes (la secte des Chystes enseigne l’existence de Christes russes, au nombre de sept), dans ce motif fondamental surtout: la Révélation non encore accomplie. De là que sur le sol bolchevique certaines grandes choses remarquables purent encore se produire dans une atmosphère de romantisme chrétien; l’incontestable bolchevique et tout aussi incontestable chiliaste que fut Alexandre Block en donna la preuve, inspiré par un esprit parfaitement joachimite. Dans l’hymne de Block intitulé Les Douze, c’est-à-dire les douze membres de l’Armée rouge,
le Christ pâle de la Révolution marche en tête et les guides; et cette
torte de présence de l’Esprit est aussi éloignée des grandes entre-
prises cléricales de l’Occident qu’elle trouve d’autre part d’ouver-
tures théologiques propices dans l’Église orientale. Seules les sectes
hérétiques (dont Joachim fait partie) placèrent la Révélation dans
une aube nouvelle en Occident et ainsi l’Esprit-Saint leur inspira-t-il
d’étonnantes fêtes de Pentecôte. Il inspira certains principes sociaux
du christianisme qui, comme le montre l’exemple de Thomas
Münzer, n’étaient pas sournois et timorés et ne traitaient pas le pro-
létariat comme de la canaille. Il s’agissait d’un christianisme héré-
tique et finalement d’une utopie adventiste révolutionnaire; les prin-
cipes sociaux de Baal n’auraient pas suscité leur existence. Ils
étaient éclos dans la prédication de Joachim qui par une seule anti-
thèse démasquait l’Église des maîtres: « On découvre les autels et les
pauvres souffrent d’une faim amère. » C’est comme si, répétions-le,
cette antithèse sortait tout droit de la Bible, d’Amos, d’Isaïe, du
Jésus que cite Münzer. Et même les systèmes statiques dictés par la
raison pure, tels qu’ils ont, à partir du seizième siècle, préparé le
socialisme, sont eux-mêmes encore, malgré tout l’apport rationnel,
incorporés dans le troisième âge. Ils n’occupent plus cet espace,
mais ils s’y tiennent au fond bien que la finalité soit tue; il n’y a pas
d’utopies de cette espèce sans absolu. La volonté de bonheur parle
pour elle-même, mais les projets, voire les tableaux d’époque d’un
New Moral World disent encore autre chose, ils parlent de chi-
liisme. Toute sécularisée qu’elle fut toujours et finalement, enfin,
remise sur pieds, l’utopie sociale implique, depuis Joachim, la
societas amicorum, cette forme de christianisme devenu société.
Bonheur, liberté, ordre, le regnum hominis tout entier continue de
résonner de ces accents, mis ici au service de l’utopie. La déclaration
que fit le jeune Engels en 1842, est encore, quelques années avant la
parution du Manifeste communiste, animée du souffle joachimite
(MEGA, 1, 2, p. 225 sq.): « La conscience de soi de l’humanité, le
nouveau Graal autour du trône duquel les peuples se rassemblent
pleins d’allégresse… Telle est notre tâche; devenir les chevaliers de
ce Graal, ceindre l’épée pour lui et risquer joyeusement notre vie
dans la dernière guerre sainte qui sera suivie du Royaume millénaire
de la liberté. » L’absolu utopique est issu de la Bible et de l’idée du
Royaume, et celle-ci est restée l’abside de tout New Moral World.
THOMAS MORE OU L'UTOPIE DE LA LIBERTÉ SOCIALE.

Le bourgeois s’agitait, cherchait ce qui lui était propre et lui permettrait de s’épanouir. Ses mots d’ordre étaient le travail, la voie libre aux méritants, la fin des distinctions de classes. En 1516 parut l’ouvrage du chancelier anglais Thomas More: « De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia » (De la condition idéale de l’État ou de la nouvelle île d’Utopie). Pour la première fois depuis bien longtemps le rêve de l’État idéal y revêt à nouveau la forme d’une espèce de conte de marin. U-topia, Nulle-part, tel est le nom de l’île de More, titre subtil, légèrement empreint de mélancolie et pourtant percutant. Le Nulle-part est pensé, sous forme de postulat, en tant que le Quelque-part où les hommes se trouvent réellement. Après être assuré de ne plus être dérangé par personne, un voyageur ayant fait le tour du monde relate à ses amis l’histoire de l’île lointaine du bonheur. La forme du conte de marin qui s’inscrit dans la tradition des contes utopiques d’Évèhémère et de Iamboulos, repose en fait sur un compte rendu réel et minutieux; il est apparu que More s’était servi pour ce livre des mémoires dans lesquelles Amerigo Vespucci relatait son deuxième voyage en Amérique. Du Nouveau Monde Vespucci avait rapporté que c’était le seul endroit où les hommes vivaient « selon la nature » et qu’il était plus correct de les appeler des épiciuriens que des stoïciens, enfin qu’ils s’en sortaient parfaitement sans la propriété individuelle. Et un humaniste de cette époque, Petrus Martyr, historien des découvertes, vantait les qualités de l’état dans lequel vivaient les insulaires d’Amérique qui échappaient « à la malédiction de l’argent, des lois et des juges iniques ». On pourrait trouver surprenant que Thomas More, homme de cour proclamé plus tard martyr par l’Eglise (en tant qu’adversaire du « réformateur » Henri VIII) se soit senti à ce point attiré par le communisme primitif de ces récits et l’ait installé sur « la nouvelle île d’Utopie ». Mais il faut tenir compte des tendances nouvelles de la bourgeoisie naissante qui se déclarait en faveur de l’égalité et s’insurgeait contre les préjugés de classes; jusqu’au Thémidor le mot d’ordre d’égalité, qui promettait de lever le joug du capitalisme, fut toujours pris au sérieux, tout formel qu’il fût resté. Au siècle même de l’Utopie de More, un ouvrage démocratique avait été écrit vers 1550 par un ami de Montaigne, Etienne de La Boétrie: Le Contr’un ou De la servitude volontaire; More se nourrit du même
Les utopies sociales

contenu. Une phrase tirée de cet ouvrage rhétorique mais pourtant intéressant montre suffisamment combien la Renaissance cultivée devait être peu aristocratique : « La nature nous a tous taillés dans le même bois, afin que l’un puisse reconnaître dans l’autre son image, ou plutôt : son frère. » Rappelons en outre l’absence de propriété dans les classes supérieures de La République de Platon, ce livre si hautement vénéré des humanistes; More qui au demeurant ne prend pas la relève de Platon dans la peinture de l’État idéal, lui emprunte cependant son communisme distingué, mais transforme le privilège d’un petit nombre en droit de revendication pour tous. Enfin n’oublions pas non plus l’amour du chrétien que fut More pour la commune primitive; il est plus facile à un chameau de passer par le chas d’une aiguille qu’à un riche d’entrer dans le royaume des cieux… voilà une parole dont aucun pape ne dispense même le fils le plus fidèle de l’Église. Ce qui ne peut manquer de frapper le lecteur c’est la joie épicière et bien terrestre qui anime également la vie sur l’île communiste; l’épicurisme plane au-dessus d’Utopie comme un ciel extrêmement peu religieux. Ce qui frappe plus encore, c’est l’abolition de la lutte des croyances : Thomas More, proclamé saint par l’Église catholique depuis 1935, annonce en quelque sorte par sa tolérance le futur Roger Williams, pour ne pas dire Voltaire. Sur ce point il est certainement un précurseur direct de Jean Bodin, l’idéologue qui prônait (bien que pour d’autres raisons) un État non confessionnel. Cette contradiction surprenante permet à la bourgeoisie ultérieure que n’intéressait plus l’utopie, de limiter la personnalité de More à celle de l’homme d’Église et de le purifier de tout relent révolutionnaire. Parmi eux un philologue ayant un penchant pour le système capitaliste, Heinrich Brockhaus, fournit une hypothèse qui se montre particulièrement attentive aux « corps étrangers » que constituent dans Utopie les éléments de communisme, d’épicurisme et de tolérance, et tente soigneusement de les éliminer. En effet, d’après Brockhaus (L’Utopie de Thomas More, 1929), l’œuvre de More, telle qu’elle se présente et telle qu’elle fut propagée pendant des siècles en tant que document d’esprit démocratique et communiste, « n’était qu’un faux. More n’en serait pas l’auteur mais simplement l’éditeur officiel, bien plus: More aurait également écrit une Utopie, toutefois l’ouvrage qui fut mis en circulation par la suite, ne serait pas l’original mais une altération de l’Utopie originelle, entreprise par une main étrangère. Cette main étrangère est celle d’Erasme de Rotterdam; c’est à lui et non à More qu’il faut imputer la tendance épicurienne de l’ouvrage, ainsi que la tendance communiste, l’idée des
six heures de travail quotidien et la tolérance religieuse. En revanche Erasme aurait extirpé « l’élément rude et essentiel de réforme », capital dans l’œuvre, c’est-à-dire l’intérêt non politique et exclusivement religieux qui aurait prétendument animé l’auteur Thomas More lors de la rédaction de son *Utopie* primitive. D’après l’interprétation de Brockhaus cet intérêt tient à la volonté de More de réinsuffler à l’Eglise *in extremis* sa conscience ascétique et la dignité salutaire que celle-ci entraîne, et cela un an avant la violente réforme de 1517 et la catastrophe du schisme. En vertu de cette théorie c’est, dans l’*Utopie* primitive, non pas l’Angleterre mais les Etats de l’Eglise qui font l’objet de la critique, et surtout: le prototype de l’image idéale serait non pas la commune primitive des insulaires d’Amérique, mais bien... le monastère du Mont Athos. Ce ne sont donc pas l’Angleterre et la commune primitive mais uniquement les deux foyers de la Chrétienté: Rome et Athos que More aurait opposés l’un à l’autre; Utopie n’est rien d’autre que « le pays d’Athos remanié et enrichi de quelques apports ». More visait donc, dans le détail comme dans l’ensemble, non pas à faire l’ère du meilleur Etat mais à réformer l’Eglise; cependant Erasme a gâché ce projet, en faussant le propos de l’*Utopie* primitive, déjà prête à être expédiée au Concile du Vatican qui devait se prononcer à son sujet. C’est ainsi que la théorie de Brockhaus voudrait assainir l’œuvre de More de la puanteur du communisme, et de la joie de vivre, et de la tolérance religieuse; toutes ces idées fondamentales de l’*Utopie* (ayant acquis une influence historique) sont des « altérations » dues à Erasme. Non qu’il s’agisse d’un simple échange insignifiant de noms d’auteur en tête du même ouvrage (comme dans le cas de Shakespeare et de Bacon), au contraire: les ouvrages eux-mêmes sont aussi différents l’un de l’autre que l’est un libre penseur d’un ange. Il existe effectivement une *Utopie* primitive, incontestablement rédigée par More, et cet ouvrage constitue, contrairement au texte politique d’Erasme, un document purement religieux,... le royaume d’Utopie non plus n’est pas de ce monde. Voilà donc pour Brockhaus; le propos social de ce genre de philologie est bien évident: retirer la parole à l’un des plus illustres précurseurs du communisme. Toutefois cette hypothèse suspecte a du moins servi à attirer plus fortement que jamais l’attention sur la participation d’Erasme et de ce fait à aplanir d’indéniables difficultés. Qu’Erasme ait re travaillé l’*Utopie* avant l’impression, c’était là un fait connu; certains éléments de légèreté et même de badinage ironique (qui s’accordent mal avec la figure de Thomas More) pourraient bien avoir été intro-
duits par le grand homme de lettres. Erasme savait se montrer tolérant: n'a-t-il pas accusé le Saint-Esprit du Nouveau Testament d'avoir écrit un très mauvais grec? Erasme savait être épicurien: il est l'auteur de Colloquia pédagogiques totalement exempts de préjugés (ils contiennent un entretien didactique sur le comportement de la jeunesse au bordel). De même le ton des deux parties d'Utopie est singulièrement différent: la première partie renferme de violentes diatribes contre les conditions sociales de l'Angleterre (mais non des états de l'Eglise), en revanche la seconde partie qui était supposée communiquer l'image de l'idéal, se laisse aller à un mélange aimable et raffiné de badinage et de sérieux, évitant les accents solennels de l'espérance auxquels on se serait attendu. En tous les cas le Thomas More qui montra par son martyre ce qu'il entendait par foi proonde en une cause, ne communique pas uniquement l'image de l'Etat idéal au travers de la forme du conte, héritée comme nous l'avons déjà dit de la basse Antiquité; au-delà de ce reflet antique, il y insère les éléments d'une fable de cour. Et puis surtout: le Thomas More qui, dans Utopie, vante les résultats de la révolution sociale, n'est pas celui qui quelques années plus tard, alors que la révolution avait éclos en Allemagne, défendait la cause de l'Etat existant, plaçait en faveur de la royauté, du clergé, bref de la place forte de la propriété qui est précisément absente en Utopie. Et la cause pour laquelle le martyr mourut finalement, n'était pas la tolérance sociale, ou même religieuse; celui qui mourut était un fidèle partisan de l'Eglise papale et c'est sous cet aspect uniquement qu'il est resté dans la mémoire du catholicisme. A cela s'ajoutent les incompatibilités qui surgissent dans le cours de l'ouvrage lui-même, surtout dans la seconde partie; des dissonances non seulement entre le communisme et le ton de cour de la fable, mais aussi entre l'humanité et l'indifférence, entre le paradis social et la vieille répartition en classes. La première partie reconnaissait au crime des causes économiques et réclamait dès lors que les prisonniers fussent traités avec humanité; au contraire la seconde partie nous montre en pleine Utopie des criminels enchaînés comme des esclaves et tenus d'accomplir de lourdes tâches. Une incoherence analogue se retrouve dans le désir d'annexion des Utopiens et la guerre: « Ils considèrent », fait remarquer More, « ils considèrent comme un motif de guerre hautement légitime le fait qu'un peuple refuse à un autre l'exploitation et la possession d'une terre dont il n'a aucun besoin lui-même et qu'il laisse à l'abandon, à l'état sauvage et désertique, alors que cet autre peuple pourrait, en vertu des lois naturelles, y trouver une source de subsistance. » Dans
son édition d’*Utopie* Hermann Oncken fait remarquer à juste titre que ce passage martial n’a absolument plus rien de commun avec l’existence pacifique et exemplaire des Utopiens vivant dans l’isolement, mais en revanche rappelle très fortement les pratiques de l’Angleterre ultérieure: « L’État idéal communiste et de structure primitive agraire qui, dans la question de l’esclavage, s’était déjà révélé être un État de classes, se présente désormais comme un État féodal reposant sur une politique de puissance et témoignant d’un début d’orientation presque moderne vers l’impérialisme capitaliste. *Utopie* semble donc bien ne pas avoir été conçue d’un seul jet, elle ne se présente pas comme l’œuvre homogène d’un seul et même auteur animé par son amour chrétien et social. Toutefois le côté éminemment anglais de bon nombre de ces inconsequences ne plaide pas en faveur d’Erasme mais prouve que More était lui aussi conscient de certaines failles, plus encore: que l’abolition de la propriété (avec toutes les conséquences que cela entraîne) au sein des anticipations bourgeoises est une anomalie que la foi chrétienne la plus noble ne peut faire disparaître. Les rêves de la bourgeoisie naissante, dans lesquels le bourgeois lui-même disparaît en tant que classe, ne peuvent être dépourvus d’ironie et de dissonances. De la sorte la valeur de l’explication avancée par l’hypothèse de Brockhaus est, même au-delà du caractère suspect de sa mission sociale, grandement infirmée: il y a de bonnes raisons de croire que toute une série de difficultés ont une autre cause que la seule intervention d’Erasme. Aucune idéologie n’est plus anglaise que celle d’une guerre coloniale moralement justifiée, comme l’enseigne *Utopie*, aucune idéologie n’est plus éloignée de la république monastique du Mont Athos. *Utopie* est plus que probablement l’œuvre hybride de deux auteurs, mais c’est déjà par More, sans attendre Erasme, que l’Angleterre est critiquée, et c’est exclusivement ce pays-ci et non pas Rome qui doit à son tour devenir l’État idéal. Malgré toutes ses impuretés, *Utopie* est et reste la première peinture récente des rêves-souhaits démocratico-communistes. C’est précisément dans le giron de la puissance capitaliste naissante qu’un monde futur et suprafutur concevait sa propre anticipation: monde aussi bien de la démocratie formelle qui enfante le capitalisme que celui de la démocratie matérielle et humaine qui l’abolit. C’est ici que pour la première fois la démocratie prise dans son sens humain, dans le sens de liberté et tolérance ouvertement reconnues et appliquées est rattachée à l’économie collective (qui en tant que telle est facilement menacée par la bureaucratie et même par le cléricalisme). A la différence de tous les
rêves collectivistes antérieurs de l'État idéal, la liberté s'inscrit chez Thomas More dans la collectivité, et la démocratie authentique, la démocratie matérielle et humaine en devient le contenu. Ce contenu fait d'Utopie, considérée sous l'aspect de ses passages essentiels, une sorte d'œuvre libérale de commémoration et de réflexion sur le socialisme et le communisme.

C'est le besoin qui rend les hommes méchants, « à quoi bon punir aussi durement? » Voilà la question que More commence par poser, dès le départ il rend le milieu responsable des actes de l'individu. « On Monte la potence pour les voleurs, alors que l'on ferait beaucoup mieux de faire en sorte qu'ils aient de quoi se nourrir, pour que personne ne se trouve dans la cruelle obligation de voler d'abord pour devoir mourir ensuite. » More dépeint le monde qui, dans son entourage immédiat, pousse les pauvres à être coupables et joue ensuite les juges : « Ils sont bien nombreux ces nobles qui, paresseux comme des loirs, vivent dans l'oisiveté aux dépens de ceux qui travaillent, et les écorchent jusqu'au sang; par-dessus le marché, ils rassemblent autour d'eux un troupeau de fainéants et de parasytes. » Et à la fin de la première partie d'Utopie, il conclut ouvertement : « Là où existe encore la propriété privée, là où l'argent est la mesure de toutes les valeurs, il ne sera jamais possible de mener une politique de justice et de bonheur... » Dès lors la propriété ne peut d'aucune façon être répartie de manière équitable et juste, dès lors le bonheur des mortels ne peut être fondé, si la propriété n'a pas d'abord été abolie. Tant qu'elle subsistera, la pauvreté, les misères et le souci pèseront comme un inévitable fardeau sur ce qui constitue de loin la plus grande et la meilleure partie de l'humanité. Ce fardeau peut être quelque peu allégé, mais le supprimer complètement est impossible (sans abolir la propriété). More place tous ces mots dans la bouche du grand voyageur qui fait le récit de son séjour en Utopie et qui, encore imprégné de la vision de l'État idéal, jette un regard effrayé sur l'État anglais. Le chancelier, prudent, baptise cet homme du nom de Raphaël Hythlodée (ce qui signifie le « plaisantin »), mais Raphaël est sans nul doute le porte-parole des idées les plus radicales de More. Or si l'existence sur l'île d'Utopie dont parle le voyageur dans la seconde partie, est avant tout humaine, c'est parce que ses habitants échappent dans une large mesure à la corvée du travail. Six heures de labou rage modéré suffisent à satisfaire tous les besoins nécessaires et à rassembler une réserve propre à pourvoir à leurs commodités. Ensuite commence la vie au-delà du travail; vie basée sur l'unité heureuse et libérale de la famille, dans une demeure
agrémentablement aménagée qui réunit plusieurs familles comme s'il s'agissait d'hôtes rassemblés en un même lieu. Pour éviter de susciter ne serait-ce que l'apparence de la propriété privée, les habitations sont échangées tous les dix ans par tirage au sort; sur le forum se trouvent les restaurants gratuits, les établissements d'enseignement destinés à tous et les temples. « La conception de l'économie en Utopie vise en tout premier lieu à laisser à tous les citoyens le plus de temps libre possible pour leur permettre de satisfaire leurs besoins spirituels. » Au nombre de ces préoccupations spirituelles se trouvent l'art de manger et de boire qui n'est pas des moindres, ou encore le culte de la beauté physique et de la force; sévère est sur ce point la critique de l'ascèse: « S'écorcher soi-même sans que cela soit d'aucune utilité pour personne et aux seules fins de créer un semblant de vertu: voilà qui semble totalement dénué de sens aux Utopiens; parce qu'ils y voient d'abord une manifestation de cruauté envers notre propre personne et d'ingratitude suprême envers la nature. » Utopie ne connaît pourtant pas la communauté des femmes, bien au contraire: l'adultère est puni de la peine excessive-ment d'esclavage et même de mort en cas de récidive. Pourtant le mariage est dissoluble et n'est contracté qu'après que les fiancés se sont vus nus; « car les Utopiens sont d'avis que la nature elle-même nous a prescrit le plaisir comme but de nos actes, et pour eux la vertu consiste à vivre selon les prescriptions de la nature ». Certes, d'autres passages de l'ouvrage préconisent le renoncement monastique et le plaisir suscité par le travail pénible, voire répu-gnant et préjudiciable à l'homme lui-même; toutefois ce qui prédo- mine malgré ces inconséquences, c'est l'épicurisme. « C'est là le point de vue des Utopiens sur la vertu et le plaisir et à moins qu'une religion envoyée du ciel n'insuffle aux hommes des pensées plus pieuses, ils sont d'avis qu'il n'existe, d'après la raison humaine, aucune autre conception qui se rapproche plus de la vérité. » Pour les Utopiens le christianisme non plus ne semble pas renfermer de « pensées plus pieuses »; s'ils ont donné la préférence à la religion chrétienne, c'est uniquement parce qu'ils ont appris que le Christ avait acquiescé au mode de vie communiste de ses disciples ». A part cela toutes les religions sont accueillies dans une généreuse tolérance qui rapproche les cultes les plus divers, y compris ceux du soleil, de la lune et des planètes. Les Utopiens se sont mis d'accord sur un culte commun que chaque partie complète à sa manière et selon ses modes cultuels particuliers; Utopie est l'Eldorado de la liberté religieuse, pour ne pas dire le panthéon de tous les dieux.
vénérables. « Car c'est là une des plus vieilles dispositions constitutionnelles des Utopiens qu'aucune religion ne peut porter préjudice aux autres... Cette disposition fut prise par le fondateur d'Utopie, non seulement en considération de la paix, mais aussi parce qu'il était d'avis qu'un tel décret servait également les intérêts de la religion. Il n'avait pas la présomption d'arrêter quoi que ce fût de définitif en matière de religion, du fait que Dieu souhaitait peut-être lui-même l'existence d'un culte hautement différencié et dispensait dès lors telle illumination à celui-ci, telle autre à celui-là. » Voilà des paroles bien étonnantes dans la bouche de celui qui allait devenir un des martyrs de l'Eglise papale; ne mettent-elles pas en question le caractère absolu de la religion chrétienne elle-même? Non contentes de laisser libre cours au souffle précurseur des Lumières, elles en dispensent d'un coup tout l'arôme; elles brisent l'Etat autoritaire à son endroit le plus dur, celui de la contrainte en matière de foi et de conscience. Mais chez More, la force entraînant cette liberté émane toujours de l'abolition de la propriété, d'une abolition générale, et non seulement d'un communisme monastique. La propriété à elle seule suffit à créer les maîtres et les esclaves, les dissidences entre les maîtres eux-mêmes, le besoin de puissance et d'autorité, les guerres menées pour l'obtention de la puissance et de l'autorité, les guerres de religion et l'exploitation antichrétienne de l'homme par l'Etat tout comme par l'Eglise. C'est ainsi qu'à la fin d'Utopie se dessine vaguement l'idée de la plus-value: « Que penser du fait que les riches rognent tous les jours quelque chose du salaire quotidien des pauvres, non seulement par leur fraude personnelle mais avec l'appui des lois publiques? » De même une sorte de conception prémarxiste de l'Etat divisé en classes se fait jour — conception isolée dans le temps: « Lorsque je considère tous nos Etats qui prospèrent aujourd'hui en quelque endroit que ce soit, je ne bute sur rien d'autre que sur une conspiration des riches qui abusent du nom et de la qualité de l'Etat pour servir leurs propres intérêts. Ils se fabriquent toutes les méthodes et tous les stratagèmes possibles, en premier lieu pour conserver sans risque de perte les biens qu'ils ont amassés par des moyens répréhensibles, et ensuite pour acheter l'effort et le travail des pauvres à un prix aussi bas que possible et en abuser... Mais même lorsque ces êtres abominables ont partagé entre eux les biens de l'existence qui auraient suffi pour tous..., comme ils sont loin encore des conditions de bonheur de l'Etat d'Utopie! » C'est sur un hymne à ce bonheur que se termine ce livre salutaire et solennel: « De quel poids de tourments cet Etat s'est débarrassé et quelle
engeance puissante de criminels il a extirpée depuis que l’usage de l’argent en a été écarté en même temps que la cupidité. Car qui ne voit pas que la fraude, le vol, le pillage, les disputes, les révoltes, les discordes, le meurtre, la trahison et les empoisonnements, actuellement bien plus vengés que réfrénés par les punitions, devraient tous disparaître avec l’abolition de l’argent et qu’en outre la crainte, le chagrin, le souci, les tourments et les nuits blanches devraient tous s’évanouir en même temps que lui? » Des louanges ainsi faites dans le récit de Raphaël, Thomas More déduit qu’il existe dans la constitution des Utopiens bien des choses qu’il aimerait voir introduites dans nos Etats, toutefois il ajoute qu’il s’agit là d’un souhait bien plus que d’un espoir. C’est donc au niveau du souhait que se dresse cette construction rationnelle dans laquelle il n’y a plus aucune trace de la certitude de l’espérance chiliastique mais qui en revanche et dès le départ se reconnaît la force de s’édifier d’elle-même sans faire appel à quelque assistance transcendental ou à quelque intervention que ce soit. « Utopie » est essentiellement projetée dans le Non-devenu de la terre, dans la tendance humaine vers la liberté — où le travail et l’Etat sont réduits au minimum et où la joie est exaltée au maximum.

LE PENDANT DE L’ŒUVRE DE MORE:
« LA CITÉ DU SOLEIL » DE CAMPANELLA OU L’UTOPIE DE L’ORDRE SOCIAL.

Par la suite le bourgeois s’épanouit, et ce précisément en acquiesçant à une contrainte nouvelle. Celle exercée par le roi envers les petits seigneurs féodaux et leur économie morcelée. Ce fut le cas au dix-septième siècle, alors que le système de production passait de l’artisanat aux grands ateliers, à la manufacture. Alors qu’il s’orientait progressivement vers la constitution d’un gigantesque organe économique de gestion unitaire. Le baroque est l’époque de la centralisation du pouvoir royal, qui était alors progressiste. A cette concordance entre l’intérêt bourgeois et la monarchie correspondait maintenant une utopie entièrement basée sur l’autorité et la bureaucratie: la Civitas Solis de Campanella, parue en 1623. Ce qui y retentit ce ne sont plus les accents de la liberté comme chez More, mais le chant de l’ordre impliquant maître et surveillance. Et le chef des Utopiens avec sa tenue dépouillée de franciscain et sa couronne de blé est remplacé par un souverain, un pape universel. De même,
ce qui séduisait Campanella parmi les attraits de l'Amérique, ce n'était plus l'innocence paradisiaque des insulaires qui avait tant séduit More, mais l'ancien Empire des Incas et ses majestueuses constructions. Dans son livre *The Story of Utopias* de 1922, Lewis Mumford définit l'utopie de Campanella comme étant « le mariage de la République platonicienne et de la Cour de Montezuma ». En effet, *La République* de Platon fut, avons-nous dit, la première utopie de l'ordre, conçue bien longtemps avant que ne paraisse le premier roman politique de la liberté. Le titre aussi bien que la situation géographique apparentent la Cité du soleil de Campanella à celle de Iamboulos; à la différence toutefois que le soleil de la cité de Campanella ne darde plus ses rayons avec la profusion si facile de l'hellénisme et de la civilisation orientale, mais brille de l'éclat d'un pouvoir rigoureux et centralisé, tel que l'exerçait aussi dans un style parfaitement campanellien la cité artificielle des Jésuites au Paraguay. Dans l'ensemble les rêves de Campanella étaient en parfait accord avec la politique des grandes puissances de l'époque qu'il projette simplement sur un écran utopique. Non que Campanella désirât les éléver au rang d'idéologie, mais il croyait en la réalisation du royaume de ses rêves et soulignait la possibilité qu'avaient les grandes puissances alors existantes de devenir l'instrument propre à accélérer son avènement. Bien qu'il eût passé vingt-sept ans dans les cachots de la réaction espagnole qui se méfiait de lui, Campanella, qui aurait d'abord eu des rapports avec les Turcs, applaudissait à grands cris la suprématie mondiale des Espagnols et finalement celle des Français, mais uniquement parce qu'il la considérait dans les deux cas comme le lieu où se préparait le royaume messianique du Soleil. Il est révélateur qu'il ait encore dédicacé son ouvrage intitulé *De sensu rerum et magia*, réédité en 1637, à Richelieu, et cela avec des prétentions bien plus messianiques que courtoisement flatteuses: « La Cité du Soleil, projetée par moi, à fonder par toi »; en exprimant de la sorte son ambitieux espoir Campanella saluait aussi la venue du futur Louis XIV, d'ailleurs effectivement baptisé par le même du nom de Roi Soleil. L'ouvrage consacré à la Cité du soleil est le compte rendu minutieux qu'un grand voyageur génos fait à son hôte. Le *gubernator genuensis* raconte comment, lors d'un voyage en voilier autour du monde, il accosta à l'île de Taprobane (Théylane) et se retrouva par hasard au milieu d'une foule d'hommes armés qui le conduisirent dans la Cité du soleil et le mirent au courant de son organisation. En dépit de côtés audacieux et de sa trame romanesque, le récit emprunte parfois le ton du rapport technique de
l'ingénieur : la cité est construite à la manière d'une fortification contemporaine esquissée par Vauban. Dans l'ensemble l'utopie de Campanella est voulue conforme à l'ordre universel tel que l'a conçu son créateur; mis à part Bacon et le Fichte de *L'Etat commercial fermé*, Campanella est le seul philosophe parmi les utopistes modernes. Ce n'est pas sans raison que la *Civitas Solis* est parue dans le corps d'une *Philosophia realis*, c'est-à-dire comme paralipomènes mais aussi comme mise à l'épreuve par l'exemple d'une philosophie naturelle et d'une philosophie morale. Au même titre que l'homme, l'Etat, qui n'est que son prolongement, serait un reflet de Dieu; cette utopie sociale part donc de l'Etre suprême pour aboutir à l'Etat et veut montrer que celui-ci, parfaitement conçu, rayonne du même éclat qu'un système solaire divin. Les traits communistes d'une telle utopie de l'autorité peuvent surprendre; mais voilà : ce qui est à l'œuvre dans cette utopie ce n'est plus l'idéal de la liberté, mais celui de l'ordre impersonnel, installé au niveau de l'Etat universel. L'organisation méticuleuse de son administration est reflétée dans une île modèle, mais la contradiction entre un royaume universel et une cité insulaire est passée sous silence. L'existence se déroule selon une répartition minutieuse du temps, digne d'une dictature militaire, la ponctualité et la prééminence de toute chose témoignent de leur rendement sur le plan de la technique appliquée aussi bien au temps qu'à l'administration et à l'économie. Le système naissant des manufactures qui réunissait les travailleurs et les moyens techniques de production dans les grands ateliers se retrouve ici au niveau de l'utopie de l'Etat socialiste. D'autre part Campanella glorifie l'hispanisation du continent, l'objectif visé d'intolérance (bien que remplaçant les contenus de l'inquisition par les siens propres). Ce qui naît de tout cela c'est un socialisme d'Etat, ou plus exactement : un socialisme papiste, se détachant sur un fond de pathos prononcé en faveur de la servilité et de l'astrologie: le pathos *du moment exact, de la situation exacte, de l'ordre exact de tout homme et de toute chose;* un centre de commandement détermine un ordre sans classes et pourtant hiérarchisé à l'extrême.

Dans une telle organisation, il n'y a plus ni riches ni pauvres, la propriété est abolie. Tous les citoyens doivent travailler, une journée de travail de quatre heures suffit, on ne connaît ni l'exploitation, ni le profit. Chaque métier est exercé par plusieurs personnes en commun, soumises à une constante surveillance et qui ne retirent aucun gain personnel de leur travail, la recherche du bien de tous est le devoir suprême. Les Etats actuels sont criants d'égoïsme: « Alors
qu’à partir du moment où il n’y a plus de propriété, cet égoïsme n’a plus de raison d’être et se perd ». Les vices dus à la pauvreté et ceux plus graves engendrés par la richesse ont disparu, les seuls qui restent sont les petites querelles d’honneur : « Les Solariens prétendent que la pauvreté avilît les hommes, fait d’eux des voleurs, des perfides, des vagabonds, des menteurs. D’autre part la richesse engendre l’impudence, l’orgueil, l’ignorance, la traîtrise, l’ostentation et l’insensibilité. En revanche dans une communauté véritable tous sont riches et pauvres en même temps : riches parce qu’ils ne souhaitent rien d’autre que ce qu’ils possèdent en commun, pauvres parce que personne ne possède rien et dès lors les Solariens ne sont pas les exclus des choses, mais les choses sont à leur service. » La propriété étant ainsi abolie, l’Etat n’en est pas pour autant amoindri comme chez More, il devient au contraire le but suprême de la société, s’étendant de la provincia au regnum, à l’imperium, à la monarchia universalis et finalement au royaume pontifical. L’Etat garantit justement le côté agréable de l’ordre, la répartition des biens : « Tout ce dont les Solariens ont besoin, ils le reçoivent de la communauté et l’autorité veille sévèrement à ce que personne ne reçoive plus que ce à quoi il a droit et qu’aucun ne se voie refuser ce dont il a besoin. » Mais l’Etat campanellien cherche surtout à fonder sa puissance dans la métaphysique présente qu’il représente lui-même, dans l’image de Dieu, conformément à la philosophie de Campanella. L’autorité reflète les forces fondamentales de l’ordre cosmique, chacune des trois « primalités » de l’être qui gouvernent les expériences humaines tout comme les champs d’action. Ce sont Sapientia, Potentia et Amor, leur unité est Dieu, elles émanent de Dieu et s’extériorisent au travers de quatre mondes devenant de plus en plus corporels dans l’existence historique à tel ou tel moment, dans le « mundus situalis ». En lui les « primalités » ont elles-mêmes besoin d’être incarnées pour créer l’ordre, qui ne peut jamais être que celui de la juste attribution : Dieu devient le souverain pontifical de l’univers, aussi appelé dans l’utopie de Campanella Sol ou Metaphysicus. Trois princes lui sont subordonnés, dont le champ d’action correspond exactement aux régions de Sapientia, Potentia et Amor, comme dans l’espace de la Kabbale. L’Histoire n’est rien d’autre que l’aménagement du seul espace étatique juste qui soit, à savoir verticalement organisé ; partout chez Campanella l’espace est en effet glorifié en tant que « récipient des choses, impérissable et presque divin, envahissant tout », qui aspire lui-même à sa plénitude et de ce fait remplit son horror vacui, sa crainte du chaos et du néant. La
nécessité en tant qu'expression de la puissance divine triomphe du hasard (*contingentia*), la destinée (*fatum*) en tant qu'expression de la sagesse divine triomphe du cas isolé (*casus*), mais l'ordre (*harmonia*), lui surtout, en tant qu'expression de l'amour divin triomph de la chance, de l'impondérable (*fortuna*). Chez Campanella (comme auparavant chez Nicolas de Cusa), la bourgeoisie ascendante livre ainsi un combat constant au néant; à la différence de la bourgeoisie décadente, celle qui s'enfonce dans le néant, la bourgeoisie panchaotique. Mais l'ordre de Campanella qui est celui de la sagesse, de la puissance et de l'amour, et donc celui des trois « primalités », est diamétralement opposé à tout ce qui relève du chaos: au hasard, au cas isolé, à l'impondérable. Et l'ordre s'y oppose de façon *active*, tandis que *contingentia, casus, fortuna* sont considérés uniquement comme « *a nihilo contracta* », c'est-à-dire précisément comme reliquats du néant de la mort (*De monarchia*, p. I), à partir duquel Dieu appela le monde à l'existence. Suivant une théorie parfaitement *émannationniste*, Campanella voulait en fin de compte triompher du néant ou *Non-ens* dans le monde par l'action du rayonnement de l'*Ens*, du *Sol*, de l'être solaire. Il n'est donc pas surprenant que l'orientation qui se recommandait à un monde à ce point maîtrisé fût le mythe de l'*astrologie*; car c'est elle surtout qui se porte garant de la dépendance d'en haut. L'astrologie se conciliait parfaitement avec le fanatisme de cet ordre, elle qui jette l'homme et toute chose sous les planètes et les maisons du zodiaque. La vie privée aussi bien que publique des Solariens, la circulation des véhicules tout comme l'aménagement de la ville, même le bain, le repas et les rapports sexuels opportuns s'opèrent en fonction du cadran sidéral: « Les hommes et les femmes dorment dans deux chambres séparées, attendant le moment propice à leur union fertile: à une certaine heure une matrone ouvre les deux portes de l'extérieur. Ce moment est déterminé par le médecin et l'astrologue, qui s'efforcent de fixer l'instant exact auquel Vénus et Mercure se trouvent à l'est du soleil dans une constellation favorable, sous les regards bienveillants d'un Jupiter de bon augure. » L'homme est ainsi dépossédé de la liberté du choix et de la liberté tout court, non de façon mécanique mais en vertu d'une dictature sidérale, venue d'en haut, s'étendant à tout. Aujourd'hui l'astrologie n'est plus qu'une ruine de l'édifice de la superstition, mais à l'époque elle était encore florissante et reconnue, c'était une sorte de palais des états qui étendait son patriarcalisme au monde entier. Et c'est accessoirement seulement que quelques émancipations — mais non des
libertés — sont accordées dans la hiérarchie totale, ce sont en fait des absences d’interdiction. Il en existe plusieurs : « Le Solarien peut consacrer ses loisirs à l’agrément de l’étude, à la promenade, aux exercices corporels et intellectuels et aux divertissements. » De même le mont de Vénus n’atteint pas les sommets de la pédanterie qui règne dans les autres domaines, les lois astrologiques régissant le commerce sexuel ne doivent être respectées que par les futurs parents : « Tous ceux qui ont des rapports avec des femmes stériles ou prostituees, que ce soit par plaisir, sur prescription médicale ou encore par simple besoin d’excitation, ne tiennent pas compte de ces usages. » Et il existe même un semblant de libéralisme à l’endroit où l’État se montre le plus sérieux, dans le cas d’une condamnation à mort : « Celui qui est jugé coupable doit dans ce cas se réconcilier avec le plaignant et le témoin en leur donnant un baiser et en les embrassant, comme il le ferait avec les médecins de sa maladie. Dans la Cité du soleil aucun condamné ne subit en outre la peine de mort tant qu’il n’est pas arrivé après mûre réflexion à se convaincre lui-même de la nécessité de sa mort et tant qu’il n’en est pas au point où il souhaite exécuter lui-même sa peine de mort. » Certes le Contrat social de Rousseau pose une exigence analogue, cependant l’idée qui en est à la base ne pourrait être plus éloignée de celle de Campanella. Rousseau veut que la libre disposition de soi se prolonge jusqu’au moment de sa propre destruction, alors que Campanella se moque de ce libéralisme comme d’un adjuvant pour le triomphe le plus éclatant de l’autorité suprême. Car l’individu condamné à juste titre veut se voir lui-même anéanti en tant que dérogation incarnée par sa propre personne ou en termes d’Eglise: laudabiltiter se subjicit. La subjectivité n’est donc présente que dans la mesure où elle consent à être anéantie. En d’autres termes on lui ôte même l’occasion de se réfugier dans la rébellion ou de persister dans son hérésie. C’est ainsi que le conformisme total triomphe précisément là où il semble faire l’objet d’une exception ; dans son humanité aussi la Cité du soleil de Campanella représente le pôle diamétralement opposé à l’utopie de la liberté. L’ordre est la vertu même et sa concentration : « Chez les Solariens il existe autant d’autorités que de noms de vertus chez nous : magnanimité, bravoure, chasteté, générosité, sérénité, lucidité, etc. Et ils sont appelés aux diverses fonctions en vertu du penchant prépondérant qu’ils ont manifesté à l’école pour telle ou telle vertu, alors qu’ils étaient enfants. » Dans cette rigoureuse utopie le bonheur reste donc aussi le summum bonum, mais il s’agit justement du bonheur de servir et d’être attelé au service divin qui (dans une parfaite
communion des pouvoirs spirituel et temporel) ne se différencie en rien du service public. Voilà donc pour l'État de l'avenir tel que le conçoit Campanella : il est soumis à une contrainte délirante sans pareille, surpassant l'idéal spartiate de Platon par l'application de la hiérarchie byzantine et catholique apparue entre-temps. Mis à part le régime de la propriété, la vie n'est mauvaise que parce que les hommes ne sont pas à leur place, parce que le mundus situalis, le simple état de situation de la vie, titube dans les hasards situationnels de son demi-néant. Parce qu'il n'existe ni concorde, ni accord avec les forces célestes régissant toutes choses, parce qu'il n'existe aucune concordance avec elles, et que l'État n'est pas d'aplomb. Nous en revenons donc toujours à la même contradiction fondamentale avec les utopies de la liberté, dont la forme est si différente, des cyniques à Thomas More et finalement à l'anarchisme; chez Campanella la contradiction éclate consciemment. L'abolition de la propriété privée n'en laisse pas moins subsister le contraste : car si, chez More, elle met fin à l'infériorité et à la supériorité, si elle y instaure une égalité parfaite, chez Campanella cette même égalité se change en terrain sur lequel s'édifie une nouvelle hiérarchie, celle des aptitudes, des vertus et des « primalités ». Si l'on interprète cette opposition More-Campanella en se basant sur les deux mythes de la nature (bien plus rivaux qu'alliés) de leur époque respective, on est en droit de dire : More ou l'utopie de la liberté correspond presque autant à l'alchimie que Campanella ou l'utopie de l'ordre correspond à l'astrologie. More ne fait nulle part mention de l'alchimie, ne serait-ce déjà que parce que l'or est méprisé sur son île et que l'ennoblissement des métaux au sens symbolique du terme, celui d'enoblissement du monde, ne semble plus y être nécessaire. Mais du fait que dès le début More fait dire que le fondateur de son île l'a d'abord détachée du continent, du fait qu'elle est donc, comme le dit More, isolée du monde des « plumbei » ou êtes de plomb, maints passages ne tarderont pas à susciter une interprétation alchimique et tel était le sens qu'il fallait leur donner s'il faut en croire les rosicruciens ultérieurs ou les « réformateurs généraux initiés » (Andreä, Come- nius). « Utopie » est distillée à partir du monde mauvais comme l'or l'est à partir du plomb..., l'alchimie était tenue pour la mythologie d'une telle libération. Au contraire, Campanella fait bel et bien mention de l'alchimie, l'éclat doré du Sol et de la Civitas Solis contribue déjà à le rappeler, pourtant le pathos constant de l'astrologie empêchait que la libération sociale de l'or ne jaillît de l'espace préordonné et ne le fit éclater. Chez Campanella aussi l'harmonie du
monde inférieur restait encore à fonder, cependant la Civitas Solis reste solidement enchaînée aux souverains astraux. Ici l’utopie n’est pas l’aboutissement d’un long processus qui l’engendre, elle est harmonie cosmique, et jusqu’à présent la société a été non pas trop, mais trop peu gouvernée, c’est-à-dire qu’il y a eu trop peu d’astrologie. L’opposition entre le modèle de More et celui de Campanella est donc également de nature mythologique; et il s’étendra — débarassé de son enveloppe mythologique — à toutes les utopies ultérieures. L’ancêtre du socialisme libéral-fédéral (à partir de Robert Owen) est More, le socialisme centralisateur (à partir de Saint-Simon) rejoint celui de Campanella, avec son gouvernement largement étalé, hautement structuré, avec son utopie sociale devenue synonyme de rigueur et de bonheur agencé.

Réflexion socratique sur la question de la liberté et de l’ordre, en considération de « Utopia » et de « Civitas Solis ».

Plus les mots sont grands, et plus il est facile à des éléments étrangers de s’y glisser. C’est tout particulièrement le cas des concepts de liberté et d’ordre, que chacun interprète souvent à sa façon. Le fait qu’ils aient été installés sur une île ne réduit pas, malgré l’exiguïté de l’espace, la multiplicité des sens que peuvent prendre ces grands principes. Un Socrate se déclarait ignorant de certains concepts, que tout un chacun croyait comprendre, et allait consulter les soi-disant connaisseurs qu’il soumettait à ses questions ironiques. Mais ils finissaient vite par s’embrouiller eux-mêmes dans des contradictions et sombraient dans la confusion, après quoi, enfin, ils se mettaient à réfléchir. C’est de la même manière que l’on doit s’interroger sur la notion de liberté, puis sur celles de contrainte et d’ordre qui recouvrent de simples opinions souvent erronées. Si Thomas More fait de la liberté démocratique, et Campanella de l’ordre autoritaire les synonymes de bonheur social, ces concepts politiques n’en ont pas moins connu, avant et après eux, une existence et une signification bien différentes. Tout le problème de la liberté réside dans la multiplicité des sens que l’on peut accorder à ce terme et de l’aisance avec laquelle elle s’est prêtée à des mutations fonctionnelles au cours de l’histoire. Et il ne suffit pas seulement de distinguer la liberté psychologique de la liberté du choix, la liberté politique de celle d’autodétermination. La notion de libre disposition de soi varie elle-même
en fonction du groupe qui la revendique ainsi que des conditions particulières dans lesquelles se trouve la société qui a lancé cet appel encore virginal à la liberté. Elle s'étend de la libre concurrence, du libre-échangisme à la lutte contre ces mêmes maîtres du libéralisme. Elle va de l'action révolutionnaire bourgeoise qui fit prévaloir la libre concurrence face aux barrières des corporations et à la tutelle féodale, à l'action révolutionnaire du prolétariat qui à son tour vise à s'émanciper du bourgeois émancipé. Le cri de délivrance va de la revendication de liberté des souverains territoriaux allemands, formant bloc contre l'empereur de Vienne, au désir de renverser à leur tour les princes et la domination d'un État de classes tout entier. Liberté: c'est elle que revendique le néo-féodalisme des princes de l'industrie et des monopoles, mais le programme diamétralement opposé qu'elle se propose aussi, prévoit l'expropriation des expropriateurs. Le bonnet phrygien est coiffé aussi bien pour la guerre de libération nationale que pour la guerre civile dirigée contre un Gessler et ses partisans au sein même de la nation. Tout cela prouve bien que la liberté est une notion purement relative, aux contenus hautement variables; l'aspect formel lui-même de cette relativité diffère encore selon que la liberté recherchée est une délivrance de quelque chose ou une disponibilité pour quelque chose. La propriété des moyens de production conditionne à elle seule l'oppression de ceux qui ne possèdent pour tout capital que leur potentiel de travail. Un appel à la liberté, aussi profond et sincère soit-il, s'il s'exprime à l'intérieur d'une société basée sur la propriété, ne change que la dépendance des classes économiquement inférieures, toujours soumises à la classe libre triomphante, ou crée de nouveaux esclaves, comme par exemple le prolétariat industriel. La liberté du gain, en n'étant pas une délivrance du gain, a incontestablement conduit à la tyrannie, une tyrannie particulièrement accablante; la démocratie capitaliste est une ploutocratie, Socrate aurait donc découvert dans les multiples facettes de cette liberté économique et politique bien peu de concordance et d'éléments véritablement émancipateurs, si ce n'est là où l'émancipation se fait par rapport aux maîtres de la propriété, source de toute anti-liberté politique. Dans tous les autres cas, seul compte l'intérêt particulier pour une liberté qui n'est autre que celle de l'intérêt particulier. Au contraire, là où la propriété est abolie, la notion de liberté fournit, dans son application politico-sociale, l'élément commun que Socrate recherchait dans toutes ses questions, ou en produit tout au moins partiellement l'essence. C'est ce qui fait malgré tout de l'ouvrage de More le modèle des utopies de
la liberté, puisqu'il s'en prend à la relation maître-esclave. L'âme même de la liberté, c'est essentiellement l'opposition à toute règle imposée sans avoir été approuvée, à tout destin qui s'abat sur les êtres dépendants, à tout destin social qui se saisit d'eux. Ce qui est essentiellement à l'œuvre dans la liberté, c'est la riposte du facteur subjectif à cette nécessité à laquelle les hommes dépourvus de volonté sont rattachés contre leur gré, et en tout cas sans y voir très clair. Le facteur subjectif ne doit pas obligatoirement être individuel, il est plus certainement un facteur de communauté, elle qui est oppressée en bloc et se dresse en bloc contre l'oppression, libérant par la même occasion les individus. D'un autre côté la nécessité ne doit pas être seulement hostile, comme dans ces temps surannés où elle n'est plus maintenue artificiellement que par la tyrannie. Elle peut aussi, dans la société tout comme dans la nature, être cette nécessité aveugle, qui est aveugle dans la mesure où elle n'est pas comprise. C'est à cette nécessité que s'en prend la liberté politico-sociale, qui ne devient liberté au plein sens du terme, conforme à son essence, que grâce à une médiation concrète avec les forces de la nécessité. C'est en ce sens que dans son Anti-Dühring Engels définit, de façon concrète, la liberté sociale: «Les puissances étrangères objectives qui dominaient l'Histoire jusqu'ici, sont soumises au contrôle des hommes eux-mêmes. C'est à partir de ce moment seulement que les hommes peuvent faire leur Histoire en pleine conscience, c'est alors seulement que les causes sociales mises en branle par eux deviennent prédominantes et obtiennent les effets escomptés par eux dans une proportion sans cesse croissante. C'est là le sait qu'effectue l'humanité qui passe du règne de la nécessité à celui de la liberté. » Cette liberté soulève encore des milliers de problèmes, notamment celui de la finalité et du contenu, du Soi qui se définit dans l'autodétermination, mais toute ambiguïté a disparu. A condition que, comme chez More et la plupart des utopistes, la propriété privée soit abolie ainsi que les classes qu'elle a engendrées. A condition qu'existe la volonté conséquente de négation d'un État ressenti comme une domination sur les personnes, comme un instrument d'oppression aux mains de quelques privilégiés. Chez Engels l'État n'est pas nié au départ, mais finalement ramené à l'administration des affaires et à la direction des processus de production; au demeurant il a perdu tout pathos, l'État ne se fait plus sentir, il dépérit comme organe de pression.

Le terme sévère de contrainte est sans doute plus réactionnaire qu'ambigu, il effraie. Et pourtant même ici il y a quelque chose de
mal défini, aussi serrée que soit la vis, aussi absente que semble la liberté. Car ce qu'il importe de savoir, c'est qui exerce la contrainte, et dès lors maintient l'ordre, et dans quel but. Si l'on tient compte de cela, il appert que l'ordre a lui aussi plusieurs visages et que les États qui se constituent avec lui ne se ressemblent pas. Il existe un ordre basé sur la contrainte pure par laquelle une communauté de mauvais aloi s'impose en s'opposant à quelques-uns de ses loups, mais tout d'abord à toutes ses victimes, et il existe une autre espèce d'ordre émanant de la communauté elle-même, de sa structure et de ses bases. Dans le premier cas, on ne peut parler d'ordre au sens propre du terme, mais uniquement d'un désordre réglementé ou encore maintenu par la violence. La communauté capitaliste aussi n'est possible que du fait que la liberté individuelle, c'est-à-dire dans ce cas, celle des possesseurs de la marchandise, n'existe, dans ce soi-disant État de droit, que dans la mesure où il n'est pas porté atteinte à la liberté individuelle de tout autre bourgeois. Cette restriction ne découle pas de cette liberté, bien que cela soit certifié dans le droit naturel libéral, mais elle plane au-dessus d'elle: elle est imposée comme un état d'urgence. L'état d'urgence s'appelle ordre civil: c'est une contrainte qui s'oppose à ceux qui sont de toute façon économiquement opprimés, et à leur rébellion, c'est une ruse qui est au service des forts et de leurs rivalités. C'est d'une tout autre nature qu'est l'ordre dans le second cas, celui de l'économie et de la société socialistes. Il ne s'y présente pas sous forme de contrainte pure ou d'état d'urgence imposé ni de condition nécessaire à la vie en communauté, voire à l'existence même de la communauté. Au contraire, la communauté passe ici au premier plan, l'homme, comme le dit Marx à ce propos dans son essai De la question juive, considère ses propres forces comme des forces sociales et les organise en ce sens. L'homme ne dissocie donc plus la force sociale de la sienne propre, il ne la convertit plus en une force politique, en un État politique abstrait, basé sur l'ordre et dont les éléments s'adonnaient à une politique économique purement égoïste. L'ordre cesse d'être une contrainte limitée à l'individu; car c'en est fini de l'état d'homo homini lupus, la limitation des appétits du bourgeois avides de gain par l'idéal abstrait du citoyen n'est plus nécessaire. Chacun a l'occasion d'être un homme parce que plus personne n'a l'occasion d'être un monstre; ainsi l'ordre social perd-il aussi bien son caractère coercitif que sa politique d'idéaux abstraits. L'individu social a repris en lui le citoyen abstrait et s'est installé en lui; la communauté semble aller de soi, l'ordre a des racines concrètes. Dès que la menace capi-
Le socialiste ne hante plus les frontières, l'ordre ne doit plus s'imposer par les armes à une classe opprimée, mais, tout motif d'oppression ayant disparu, il se présente sous forme d'organisation approuvée et englobante. Cet ordre concret équivaut finalement à une société sans classes et ne se différencie plus de la structure de cette communauté débarrassée d'antagonismes. Dans tout ce qui est devenu inessentiel l'ordre concret s'avère être direction des processus de production; dans tout ce qui reste essentiel, il est édification d'une unité finale toujours plus centrale, visée par la race humaine, ou édification du royaume de la liberté. De toute évidence, nous avons affaire ici à un concept d'ordre différent de celui de la contrainte pure et de la restriction; dans la communauté l'ordre opère en tant que soutien immanent. L'ordre ne devient donc pas un jeu, il conserve au contraire son caractère d'organisation et de royaume. C'est justement cet aspect d'organisation qui lui permet de ne pas être nécessairement opposé au motif le plus important de l'utopie de l'ordre chez Campanella: à l'abolition du hasard non maîtrisé, du cas isolé, de l'impondérable (contingentia, casus, fortuna); à la volonté de remettre les choses d'aplsomb à partir d'un repère. Et ce n'est pas non plus raison que dans le marxisme, à côté des éléments de tolérance qui s'expriment dans le règne de la liberté, existe aussi ce que l'on pourrait appeler l'élément «cathédralique», qui ne s'exprime justement que dans le règne de la liberté, dans la liberté qui a établi son règne. Les voies qui y mènent ne sont pas libérales non plus, ce sont la conquête de la puissance dans l'Etat, la discipline, l'autorité, la planification centralisée, la ligne générale à suivre, l'orthodoxie. Et le but auquel se raccroche toute liberté future ne présente aucune parenté non plus avec le libéralisme de la dissociation; au contraire: la liberté totale a justement le privilège de ne pas s'égarer dans une foule de velléités décousues et arbitraires, ou dans le désespoir inconsistant sur lequel celles-ci débouchent, car elle triomphe uniquement dans la volonté d'orthodoxie. L'ordre non plus n'est donc pas un concept simple et Socrate aurait dû faire preuve de tout son talent d'accoucheur pour donner le jour à l'essence de ce concept. L'essence qui de toute façon — et plus clairement encore que dans le cas de la liberté — ne peut se révéler que dans une société d'où la propriété et la division en classes ont disparu. L'essence de la liberté s'appuie sur la volonté, la tension émotionnelle qui veut percer et se réaliser sans rencontrer de barrières; l'essence de l'ordre au contraire est une logique accomplie, qui a su appréhender ce qui est devenu bien, ou ce qui a réussi. Et c'est cela encore qui anime finalement la
tentative d'instaurer cet ordre dans tous les domaines et toutes les sphères possibles, allant de la propreté et de la méticulosité à la vue d'ensemble qui est le propre du courage viril et de la maîtrise, allant du simple cérémonial au style architectural, allant de la succession des nombres au système philosophique. Dans certains de ces arrangements, l'ordre est sans doute extrinsèque ou appliqué, comme l'est la loi étatique dans les sociétés basées sur l'oppression et la division en classes. Mais dans d'autres, ainsi surtout dans la rigueur en matière d'art et dans les systèmes philosophiques de premier rang, l'ordre émane en partie déjà du matériau lui-même. Il lui vient de sa tendance, de telle sorte que le chaos, qui n'en est pas un ou ne le reste pas, renferme à l'état latent son astre et la figure de son astre. Le point commun de toutes les manifestations de la liberté est la volonté de ne pas être déterminées par des éléments étrangers à la volonté ou aliénés, mais le point commun des manifestations de l'ordre est la valeur de la construction, c'est le fait d'avoir échappé à toute situation dans laquelle l'émotion se justifiait encore. C'est cet état de détachement et la mise en place correcte, on peut même dire, c'est cette réussite évoquant le royaume qui dans certaines sphères dont la situation est moins précaire que celle du monde politique, permet de constater le repos suprême et le révèle comme étant ce qu'il y a de mieux; ainsi chez Giotto ou encore chez Bach. L'essence de l'ordre — et toute essence se distingue encore de la manifestation — est donc l'utopie de l'absence de hasard, de l'absence de situation. Même dans les ordres abstraits ou coercitifs, tels qu'ils existent dans la société de classes, cet esprit du royaume est un tribut que le vice paie à la vertu. C'est lui qui est responsable de la part de séduction ou de semi-vérité présente dans le pathos campanellien de la rigueur, dans son pathos d'édification sociale, dans l'harmonie, pathos qui du mundus situalis s'élève contre la contingentia, le casus, la fortuna et prône l'Être égal à l'absence de situation. En ce sens l'ordre est en opposition à la liberté, à la liberté prise dans son sens bourgeois antagoniste qui ne s'appuie que sur quelques cas isolés capitalistes et n'a pour tout but que la joie du gain. C'est avec cette sorte de liberté que l'ordre bourgeois était déjà, par la force des choses, partiellement en conflit; mais l'ordre concret n'est pas en conflit avec la liberté concrète. Car la liberté concrète est aussi bien la volonté devenue collectivement patente et socialement triomphante que l'ordre concret est la figure réussie de la communauté elle-même; les deux, la liberté aussi, sont ici constructifs. La liberté concrète, l'ordre concret sont unis dans ce postulat de l'indépendance, dans
l’utopie d’une existence non situationnelle, utopie qui gouverne le postulat de la liberté aussi bien que celui de l’ordre. Cette union ne sous-entend pas une identité (comme par exemple dans l’éthique kantienne qui suppose l’identité de sa liberté avec la loi morale). Cette union est bel et bien dialectique: liberté et ordre se recoupent sans cesse, dans la recherche commune de l’absence de situation. La liberté débouche sur l’ordre, qui permet d’accéder à un espace construit ou royaume, au lieu qu’il laisse la liberté poursuivre une voie infinie dans le temps de la volonté. A son tour l’ordre trouve dans la liberté sa fin, c’est-à-dire son unique contenu, ou la seule chose dont le besoin d’être ordonné soit vraiment urgent: la volonté humaine, le Soi conforme à son essence et le contenu de cette volonté. Ce qui en fin de compte renvoie l’ordre à la liberté, à ce qui finalement constitue le seul contenu substantiel de l’ordre, qu’il s’agisse de la liberté de la classe opprimée ou finalement des individus débarrassés des classes, avec une collectivité émanant d’eux. Seule la volonté de liberté a un contenu, le logos de l’ordre n’a pas de contenu propre; en d’autres termes: le royaume de la liberté ne renferme à son tour aucun autre royaume, mais renferme la liberté, c’est-à-dire cet être-pour-soi dans le seul but duquel tout est organisé et ordonné. Marx a, dans la même mesure, uni et dépasse l’idée de la confédération vivant dans la liberté telle qu’elle apparaît chez More et ses successeurs. Ici l’ordre est un Novum: le centralisme démocratique, c’est l’organisation commune des procédés de production, le projet commun et homogène de l’information et de la culture humaines. Au fur et à mesure que l’Etat politique sans attaches dépérit, la culture cesse d’être elle-même réification sans attaches et abstraction plante, et s’inscrit désormais dans un cadre concret, dans un relief qui se tient concrètement. La culture n’est plus laissée au hasard, elle acquiert un but, s’enrichit d’un arrière-plan rigoureusement orienté vers sa finalité; il s’en dégage un ordre salutaire d’une nouvelle espèce, qui n’existe que pour la matière humaine. C’est en passant par cet ordre uniquement que la liberté accède à son contenu enfin défini ou tout au moins articulé avec une précision toujours plus grande. Mais ce qui peut apparaître dans la figure de l’ordre, ce n’est encore et toujours rien d’autre qu’une liberté déterminée; de son côté l’ordre est uniquement, mais aussi irrévocablement, l’espace destiné à accueillir le contenu déterminé de la liberté. Seule la voie passant par « Campanella » (considéré comme pathos de l’ordre) mène ainsi à la démocratie de « More » (considéré comme pathos de la liberté) pour laquelle aucun juste milieu libéral n’est possible, sous aucune
forme, mais au sein de laquelle pourrait s'ébaucher un royaume composé d'individus qui sont sortis de la liberté frauduleuse et égoïstement accaparée ainsi que du désordre indifférent, et s'entendent à recueillir le meilleur héritage venant de la fédération et de la centralisation: bref savent ce qu'il faut entendre par plénitude dans l'unité. Ce qui équivaut à la solidarité dans laquelle opèrent à l'union lés forces individuelles et sociales engagées dans un réseau complexe et riche d'interactions. Ainsi la liberté et l'ordre, rigoureusement opposés dans les utopies abstraites, se mêlent intimement dans la dialectique matérialiste, s'assistent mutuellement. La liberté concrète est l'ordre, qui relève du domaine propre de cette liberté; l'ordre concret est la liberté, qui est celle de l'unique contenu de cet ordre.

PROGRESSION VERS LES UTOPIES SOCIALES ET LE DROIT NATUREL CLASSIQUE.

Il ne fut pas toujours nécessaire de rêver de contrées lointaines pour apercevoir la lumière. Moins que jamais lorsqu'on se mit à revendiquer un monde meilleur au lieu de simplement le dépeindre. Ce qui émergera alors était plus proche, passait même pour le souvenir de ce qui avait déjà existé, s'imposait en tout cas comme illumination de l'évidence même: il s'agissait du « Droit inné »; celui qui est immuable ou est censé l'être et qui, en tant que Droit naturel, est supérieur à tout autre règlement arbitraire; celui qui justifie et le cas échéant active l'opposition aux normes humaines, se réclamant d'une instance supérieure à celle du droit écrit. Ce motif antagonien primitif, auquel était reconnu, de manière très significative, une origine matriarcale, connu par l'intermédiaire du droit naturel stoïcien un regain d'éclat au seizième siècle. Ses traits matriarchaux, bien qu'encore clairement reconnaissables dans le stoïcisme, se sont certes fortement estompés. Fortement, mais pas entièrement; car ils sont encore perceptibles chez Rousseau qui exalte une nature aussi clémente que génétratrice d'égalité. Mais le droit naturel qui, dans une bourgeoise de plus en plus robuste, devenait peu à peu révolutionnaire et affichait une hostilité croissante envers la tyrannie, s'imposa aussitôt avec fermeté. Il est d'une autre trempe que les utopies sociales, tout apparentés que soient leurs buts optatifs respectifs, et il les a provisoirement supplantées. Des frères de nature aussi différente que les Huguenots (après la nuit de la Saint-Barthélémy) et les Jésuites (dans leur combat contre les États héré-
tiques) ont, en légitimant juridiquement le tyrannicide, préparé la théorie de la révolution bourgeoise; le droit naturel, opposé au droit écrit, s'imposa dès ce moment comme instance méthodique et politique vigoureuse. Althusius (Politica, 1610) enseignait que la résistance opposée aux maîtres iniques n'est pas une rébellion mais une manière de sauvegarder ses propres droits enfreints. Sur ce point il se réclamait de la doctrine épicurienne du contrat, que les hommes concluent de plein gré en vue de fonder un État. Chez Epicure il n'était pas encore question de résiliation de ce contrat; c'est en revanche sur cette clause de résiliation qu'Althusius fonde la résistance. Si le contrat est rompu de la part de l'autorité en place, si celle-ci a cessé de gouverner selon la volonté du peuple et pour son bien, l'autre partie peut elle aussi se considérer comme dégagée de toute obligation. Et c'est dès lors à bon droit que le peuple résiste à l'autorité devenue inique et lui retire ses pleins pouvoirs. C'est avec une théorie réduisant l'importance de la résistance mais avec une distinction encore plus nette entre la loi positive et la loi non écrite qu'apparaît chez Grotius le rêve du Droit passé au crible de la logique (De jure belli et pacis, 1625); il esquisse le système nouveau du droit naturel. Autrement dit: l'instinct et son intention, grâce auxquels un contrat communautaire est ici conclu, apparaissent en même temps comme « principes » à partir desquels les fondements du droit naturel sont dérivés a priori. L'origine justifiant un tel fondement de l'État est l'appetitus socialis, l'instinct poussant l'homme vers une vie en communauté ordonnée et pacifique; en conséquence, sera considéré comme injuste tout ce qui trouble la vie en communauté ou la rend impossible (comme la violation d'une promesse ou l'appropriation du bien d'autrui); reste dans le droit, droit qui doit d'ailleurs être sans cesse revendiqué, tout ce qui permet à la communauté de se perpétuer en accord avec le principe initial. Ce droit idéal est de toute évidence de nature bourgeoise et démocratique, non seulement en cela qu'il protège la propriété privée, mais surtout parce qu'il revendique l'universalité, la validité générale de ses principes. En ce sens la théorie de Grotius est plus avancée que ses opinions politiques qui à maints égards reflétaient encore un point de vue de classes et représentaient les intérêts particuliers de l'aristocratie républicaine de Hollande. Mais ce à quoi Grotius cherche incontestablement à s'élever sur le plan de la théorie, c'est à la raison universellement valable et son application dans le commandement et l'interdiction, la « recta ratio », comme il le dit lui-même en rappelant Cicéron. Il a conçu l'« Œcumène » de son droit naturel
comme valable dans la même mesure pour tous les hommes, se ral-
liant ainsi clairement au stoïcisme. En effet celui-ci n’avait-il pas
conçu un droit naturel identique à toutes les époques et chez tous les
peuples, s’éllevant bien au-dessus de l’arbitraire humain, des opinions
changeantes et des intérêts (qui sont à la base du droit positif)? Gro-
tius reprend la théorie stoïcienne du consensus gentium, comme
preuve empirique du droit naturel, et la théorie des communes
notiones qui, étant aprioriques, doivent simplement être amenées au
niveau de la conscience scientifique. La concordance dans la certi-
tude de ce qui est juste trouve ainsi son fondement dans la nature
même de la raison, dans la raison de la nature en tant que causa uni-
versalis (op. cit., Proleg., 40). Rien ne dispense de cette loi de nature
rationnelle et universelle bien que sans cesse contrecarrée par les
intérêts particuliers; elle est aussi indiscutable que deux et deux font
quatre, et ne pourrait être modifiée par Dieu lui-même, bien plus elle
serait lex divina même si Dieu n’existait pas (op. cit., Proleg., 71).
Ce qu’il y a de curieux, c’est que ce système aprioriste ne produise
même pas son contraire lorsque le contenu de son « principe » est
changé. Ainsi chez Hobbes (De cive, 1642, Léviathan, 1651), à
l’origine avocat du parti royaliste d’Angleterre, le partisan le plus
résolu du pouvoir central absolu et cependant... un démocrate. De
par leur nature même l’instinct fondamental et l’intention ne sont
plus l’appetitus socialis, aimable et optimiste, mais l’égoïsme sans
bornes, de là vient que l’état naturel est celui de l’homo homini lupus,
et du bellum omnium contra omnes. Ce même égoïsme ne permet
donc plus de conclure un contrat politique d’union, mais de sujétion,
basé sur la soumission volontaire de l’homme-loup. Les hommes
abdiquent cette force naturelle au profit d’un être unique qui la con-
serve et peut dès cet instant l’appliquer de jure: pour maintenir tous
ses sujets dans la soumission, pour établir la paix et la sécurité, qui,
par son « principe » même, recherche la conservation de soi. Il
n’existe aucun droit en dehors de l’Etat, et au sein de cet Etat tout ce
que le souverain ordonne est juste, car conforme au « principe » de la
paix et de la sécurité de tous: « autoritas, non veritas facit legem »
(Léviathan, chap. 26). Certes ce qui est finalement sorti de tout cela
est une fois encore la démocratie, une démocratie même plus
absolue que chez le politicien représentatif de l’aristocratie qu’était
Grotius; démocratie certes embrouillée mais qui fit néanmoins dire à
Charles II à propos de Léviathan: «I never read a book which con-
tained so much sedition, treason and impiety. » A partir du moment
où des gens se rassemblent avec l’intention de fonder un Etat, cet
acte de base est, en soi, déjà démocratique; « celui à qui le pouvoir est remis, n'est élu que par la grâce de la majorité »(*De cive*, 5, 7). En outre, l'insignifiance à laquelle sont réduits tous les sujets face à la puissance absolue de l'Etat, nivelle toutes les distinctions féodales de catégories sociales: tous les hommes sont égaux, parce que tous les hommes ne sont rien en face du souverain; c'est de cette manière paradoxale que la validité universelle de la loi en arrive à être sans faille. Mais surtout ce n'est pas la monarchie absolue que Hobbes considérait comme démontrable, mais uniquement la souveraineté absolue et l'unité du pouvoir étatique. Celui-ci eût tout aussi bien pu être exercé sous une forme républicaine; dans son ouvrage *De cive* Hobbes avait déjà comparé l'Etat démocratique et l'Etat aristocratique auxquels il reconnaissait les mêmes droits fondamentaux; par ailleurs la définition de la monarchie conçue comme préservation de la force du loup s'accordait mal avec la dignité sacrée reçue de la grâce de Dieu. C'est donc de cette manière extrêmement curieuse que la bourgeoisie, soumise à une autorité souveraine des plus cyniquement légitimée, aplanissait ses difficultés; et Léviathan, l'Etat, est un monstre. L'hospilité de la noblesse et de l'Eglise à l'égard de Hobbes n'a toutefois pas empêché que toute forme ultérieure de droit naturel s'opposât en paroles à Hobbes. De façon très évidente déjà chez Locke (*Civil government*, 1689) qui retourne à Grotius: l'origine de la société, et donc la mesure de sa légitimité, est derechef la bienveillance mutuelle et non la crainte des uns devant les autres. C'est ici, chez Locke, et non chez Rousseau, que l'excellence de la nature humaine est démesurément amplifiée et l'on comprend mal dès lors comment on en arrive encore à un Etat d'urgence et de contrainte. Si Hobbes introduit dans son Etat naturel un capitalisme de loup tel qu'il n'en existait même pas encore à son époque, Locke dépeint une utopie qui rappelle celle de More; l'Etat naturel est « paix, bonne volonté, assistance mutuelle, protection ». Cette situation de bon a loi se prolonge normativement dans l'instance juridique et la dépasse: « La nature a une loi qui engage tout un chacun, et la raison, qui est cette loi, (*reason which is that law*,..., ici encore on retrouve une concordance terminologique avec la nature-logos de la Stoa) enseigne à tout homme qui l'interroge, que, comme tous sont égaux et indépendants, aucun ne peut nuire à la vie, à la santé, à la liberté et aux biens des autres. » De toute évidence la nature se retrouve partout ici comme idée directrice, mais n'est pas encore une idée contrastant avec la société bourgeoise. De même, ce n'est pas encore le peuple tout entier, pour ainsi dire sans réserve, qui est le
porteur de l'idéal du droit rationnel, mais uniquement sa fraction représentative, limitée aux classes ou au parlement structuré en fonction des catégories sociales.

Ce n'est que dans la dernière et la plus fongueuse des manifestations du droit naturel classique, chez Rousseau (Du contrat social, 1762) que le peuple se dresse, investi des pleins pouvoirs, et n'est plus ni divisé en états, ni représenté. Le citoyen voulait se faire lui-même gardien du Droit et ne souhaitait plus que quelqu'un le supplantât dans cette tâche. Les classes supérieures ont fait fi de sa volonté et il n'est plus disposé à mandater un avocat suspect, susceptible de la déformer. De là la prédilection toute suisse de Rousseau pour les petits États, les petites cités où la volonté publique peut se faire entendre et intervenir par des voies directes. De là aussi ses railleries concernant le parlement anglais et la grande farce démocratique à laquelle se livrent avec lui les couches supérieures de la société. Le discernement du Genevois est sur ce point d'une étonnante justesse : le peuple anglais, dit Rousseau avec sarcasme, se croit libre, mais il ne l'est qu'au moment des élections ; dès que celles-ci sont passées, « il redevient esclave, il n'est plus rien ». L'élément entièrement neuf dans le droit naturel de Rousseau, c'est sa théorie de l'inaliénabilité de la liberté ; la préserver elle, et elle seule, tel est le sens de l'État véritable, voilà ce qui doit constituer sa règle. Pour le peuple la souveraineté est intransmissible, indivisible, irrépréhensible, illimitable au même titre que l'est la liberté pour l'individu. Et conformément au contrat, un peuple peut tout aussi peu se remettre aux mains d'un prince qu'un homme se livrer à l'esclavage : toute adjonction allant dans le sens du contrat de domination disparaît par conséquent du contrat social, plus encore que chez Grotius il est avant tout un contrat d'union dans l'égalité. Et la grande question de Rousseau est celle-ci : Comment un État peut-il être créé, dans lequel il ne se trouve plus un seul homme non libre, dans lequel l'individu ne sacrifie pas la moindre part de son droit originel à la liberté dans la communauté (« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens [!] de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéit pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution » [Du contrat social, I, 6].) La réponse à cette énorme question est, cela s'entend moins exhaustive, comme la classe bourgeoise d'alors le laissait prévoir ; elle dit : du fait que le désaisissement frappe tous les hommes, la communauté tout entière, l'individu lui-
mème reste bien une partie égale de cette totalité et se voit restituer, de ce trésor de liberté pleinement acquis par elle, une part exactement égale à celle à laquelle il a renoncé. Grâce à cette réciprocité, il n'est pas renoncé à la liberté; bien plus, la contrainte que le contrat politique prend en charge, ne sera pas autre chose que la volonté générale de contraindre chaque citoyen à être libre (« on le forcera d'être libre »). C'est là un résultat aussi formellement mathématique que sophistiqué; concrètement il promet à peine plus que la garantie de l'entreprise libre individuelle par l'association solidaire des intérêts des libres entrepreneurs privés. La volonté générale devient ainsi en quelque sorte droit naturel moral qui fait encore défaut dans le simple état de nature, moralement neutre. Car c'est dans l'Emile et dans les autres ouvrages de Rousseau, et non dans le Contrat social, qu'il est dit que l'homme et, par conséquent, le peuple sont bons dans n'importe quelles circonstances. D'après le Contrat social l'homme n'est, à l'état naturel, « ni bon, ni méchant »; seule la société, mauvaise, le rend méchant, en suscitant son égoïsme, en autorisant l'inégalité dans la répartition des biens, la séparation des classes. Mais d'autre part si, d'après le Contrat social, l'homme n'est ni bon ni méchant en soi, l'articulation et l'organisation de la volonté générale est pourtant bonne, sans plus. La volonté générale ne peut se tromper (II, 3), elle est la langue du droit réel (II, 6) elle est la raison même, par laquelle elle est déterminée avec la même nécessité que l'est la loi naturelle dans le monde physique (II, 4). De plus, la volonté générale, d'abord simplement axée sur la répartition plus ou moins égale de la propriété privée, peut le cas échéant s'ouvrir aussi sur le socialisme, du moins s'il faut en croire l'Emile. En ceci Rousseau, au demeurant idéologue de la propriété privée, se rallie au motif communiste fondamental que l'on retrouve dans la plupart des utopies: « Ainsi le souverain n'a nul droit de toucher au bien d'un particulier, ni de plusieurs; mais il peut légitimement s'emparer du bien de tous » (dans un seul acte général et simultané de dépôt) (Emile, V). C'est certes là, sinon l'unique passage, du moins l'un des rares dans lesquels un système basé sur le droit naturel parle d'expropriation. Elle avait été suggérée à Rousseau par le Code de la Nature de Morelly, de 1755, et par Mably, principal précurseur du socialisme utopique, partisan de l'égalité totale dans l'économie. Pourtant le droit naturel classique ne tirait pas sa force de sa révolte économique, mais de sa révolte politique: autrement dit, il abdiquait son respect envers l'autorité. Il incorporait les droits subjectifs publics dans les prétendus droits fondamentaux de l'individu, codi-
fiés dans les droits de l'homme de l'assemblée nationale française. Ces droits de l'homme (liberté, propriété, sûreté, résistance à l'oppression) sont le postulat, et par endroits déjà la superstructure juridique d'une bourgeoisie arrivée à maturité, celle de la percée du système économique du capitalisme individualiste opposé aux barrières des corporations, aux catégories sociales, au marché non libre. Toutefois cette idéologie présente justement un excédent, qui suscita l'enthousiasme; c'est l'idéal de la liberté qui éveille cet enthousiasme, dans la mesure où il ne se confondait pas entièrement et simplement avec la libre circulation ou la libre concurrence, et ne s'épuisait pas dans leur contexte. Dans le droit naturel révolutionnaire cet idéal s'est attaché à l'individu (et au peuple en tant qu'agrégat d'individus); seul le pathos de la personne, auquel il est fait appel ici, était beaucoup plus ancien, puisqu'il remontait au christianisme et à son interprétation métaphysique de l'âme individuelle. Les droits de l'homme eux-mêmes sont, du point de vue historique et littéraire aussi, autant influencés par l'idéalisme religieux des jeunes États d'Amérique et de leur constitution que par le droit naturel de Rousseau. Tout cela faisait éclater, sur son propre terrain, la grâce divine jadis reconnue à l'autorité et dynamitait en même temps l'ordre juridique réglant l'État, d'après lequel seul l'État existe sui juris, c'est-à-dire de son propre droit dérivé. On ne peut comprendre toute la puissance d'assainissement du droit naturel qu'en prenant en considération l'arrière-plan contemporain sur lequel il se détachait: le despotisme arbitraire; Beaumarchais et le jeune Schiller montrent l'arrière-plan sur lequel se détache Rousseau. C'est à l'esprit de déification des souverains, qui ne se trouvait pas que dans l'État de la monarchie absolue, que s'en prenait le droit naturel; il est diamétralement opposé à Versailles. Devant ce double boulet de canon que représentaient le contrat de l'État et les droits naturels de l'homme, le matériau particulièrement précieux des rois et des seigneurs était sans défense. La vieille carcasse de l'injustice s'effondrait, la raison et la nature devenaient les signes auxquels un monde empreint de dignité humaine songeait se rallier. Cette dignité était encore envisagée sous un angle purement individuel et il ne pouvait en être autrement, car elle correspondait au mode d'économie privée alors en train de percer et sur lequel elle se basait encore. Mais c'est précisément parce qu'elle était celle de la liberté encore individuelle qu'elle se retournait contre l'oppression féodale ainsi que contre le

1. En français dans le texte.
système patriarcal du despotisme éclairé. C'est une hostilité analogue envers l'État qui éclata à la même époque en Prusse, bien que dans le domaine littéraire seulement, avec l'œuvre de W. v. Humboldt, *Essai pour déterminer les limites de la procédure de l'État*, écrit en 1792. Le quinzième chapitre de cet ouvrage enseigne (bien que cela soit resté sans suites, et dans le livre lui-même si aristocratique, et dans la réalité prussienne): « Si la constitution de l'État détermine un certain rapport avec les citoyens, que ce soit par la supériorité de ses pouvoirs, par la violence, par la coutume ou par la loi, il en existe aussi un autre, librement choisi par eux, infiniment multiple et souvent changeant. Et c'est en réalité celui-ci, l'interaction libre au sein de la nation, qui préserve tous les biens pour la quête desquels les hommes en arrivent à constituer une société. La véritable constitution politique est subordonnée à ce but qui est celui de cette société et n'est jamais choisie que comme un moyen nécessaire et, du fait qu'elle entraîne toujours la restriction de la liberté, comme un mal nécessaire. »Le régime des hobereaux qui précède encore les tendances progressistes de la bureaucratie, et l'espoir de Rousseau qui s'en prend déjà à l'État militaire naissant et le dénonce, s'unissent singulièrement dans ce livre consacré à la liberté. Mais en même temps il dévoile une conséquence inhérente au rêve même de dignité: le droit naturel sous forme de démocratie équivaut à une aristocratie dispensée à tous les hommes. L'interaction libre au sein de la nation: ici ce n'est pas le commerce, et cela n'a pas été conçu comme marché, car c'est plutôt l'agora qui est invoquée dans le sens de la *polis* grecque, de la cité utopique: pour que la marche debout soit permise à tous. Or c'est précisément dans la société divisée en classes, celle où fleurissait le droit naturel, que la marche debout n'était qu'une illusion, pourtant c'était l'illusion héroïque d'un monde délivré de la corruption et de l'oppression, enrichi de la dignité humaine. Le droit naturel a profilé ce monde dans lequel le citoyen trouve la possibilité humaine de vouloir, garantie (et non seulement permise) par la société.

**1.E DROIT NATUREL ÉCLAIRÉ PREND LA PLACE DES UTOPIES SOCIALES.**

Il est très instructif d'observer, à partir d'ici, la position que prend le droit naturel classique par rapport aux épures sociales du roman utopique, avec lesquelles il n'est d'ailleurs pas dépourvu d'affinités.
Mais il n’est plus une simple affaire de souhait, et son rêve n’a rien d’exubérant. Austère et vénétable est la justice aux yeux des défenseurs de ce droit, ils ne la dépeignent pas mais se la représentent avec rigueur et précision. Ce qui fait l’objet d’une déduction rationnelle entraîne l’adhésion, est crédible sans plus, et le Nulle-part de la raison fait ici place au Partout qui peut en être déduit. C’est pourquoi le droit naturel s’est plongé beaucoup plus concrètement dans tel ou tel contexte temporel et, dans une certaine mesure aussi, avec plus de compétence que ne l’ont fait les romans utopiques. Ceux-ci, nous l’avons vu, sont aussi des témoignages de leur époque et lèvent les yeux vers celle qui lui fait directement suite, mais en même temps ils les survolent toutes les deux. Au contraire, le droit naturel fait le point sur son objet, le centre, le revendique sur-le-champ, intervient dans les constitutions bourgeoises, en rédige de nouvelles. Le droit international fut conçu par Grotius dans la perspective de son droit naturel, et même la Révolution française doit à Rousseau son impulsion la plus importante et, surtout, elle s’est inspirée de ses écrits pour rédiger ses grands principes. Le paragraphe 6 de la Déclaration des droits de l’homme reprend textuellement les paroles de Rousseau et décrète: « La loi est l’expression de la volonté générale. » En Allemagne, pays qui n’est jamais arrivé à faire sa révolution, le droit naturel a influencé les réformes de la législation, comme celles de Stein et de Hardenberg, et par l’intermédiaire de Anselm Feuerbach, a influencé le code pénal libéral du royaume de Bavière en 1813. Le Code civil général de Prusse de 1794 a repris du droit naturel ne faut-ce que son articulation formelle... tribut de l’Etat policier de tutelle bienveillante à la raison formellement inévitable. Toutefois, cette influence n’est acquise que parce que le droit naturel, est moins socialement utopique dans la mesure où il est plus attentif aux tendances à demi éclatées qu’aux tendances futures, ou même radicalement sises dans l’avenir. C’est exactement l’inverse qui se produit pour les utopies sociales, qui renferment certes la tendance orientée vers l’étape immédiatement ultérieure, suivant l’itinéraire déjà signalé des utopies, et qui expriment principalement le dépassement de leur rêve-souhait dans les limites de cette sphère toute relative mais ne perdent jamais de vue leur rêve-souhait excédent, communiste dans presque toutes les utopies sociales: du fait que celles-ci transcendent ainsi dans l’absolu et ne traitent jamais l’existant que de façon immédiate, ou accessoire, ou alors pour habiller leur

1. En français dans le texte.
absolu, il est normal qu’elles n’aient pas exercé sur la libération des forces productives bourgeoises une influence aussi prépondérante que le droit naturel quant à lui beaucoup plus localisé, il est normal aussi que leur nom n’ait guère été prononcé pendant la Révolution française. Le droit en général est une matière beaucoup plus proche de la société de classes que l’utopie, et il est certain que le droit ne renferme aucune utopie chrétienne, encore moins chiliastique. Jésus refuse de se reconnaître une quelconque fonction de juriste (Lc, 12, 14) et dans la langue populaire un vieil adage a survécu, prétendant qu’un juriste est un mauvais chrétien. Seul le droit naturel des sectes, juridiquement non élaboré, a repris comme norme l’état originel du paradis et a préféré éviter toute intrication avec le droit réel, le droit civil, la culpabilité, la peine, etc... Le droit naturel classique élaboré porte en lui le germe de l’intérêt de l’entrepreneur; de là vient qu’il protège presque constamment les biens privés, c’est pourquoi son libéralisme n’est qu’une enveloppe comparable à une coquille d’œuf. Pourtant, nous l’avons noté, un excédent vient se mêler à l’idéal de liberté, gloire de l’homme devant les trônes et les rois, mais surtout gloire qui ne se confond pas entièrement avec l’idéologie mise au service de la libre concurrence et de l’économie individuelle. Et c’est finalement de cet excédent que procède le développement consécutif que fut la révolution bourgeoise, et dont le droit naturel a, grâce à son influence sur les conditions empiriques, enrichi le droit public subjectif. La raison pour laquelle les utopies sociales n’ont quant à elles rien à lui apporter, c’est qu’elles ne s’occupent guère de révolution et n’envisagent leur rêve d’aboutissement que dans le cadre imaginaire d’une révolution déjà accomplie. Bien que les utopies sociales aient une teneur plus grande en avenir, celui-ci est plutôt dépeint comme une flore humaine épanouie et heureuse que comme une revendication enlevée à la force du poing. Il en est autrement dans la notion de droit mise en évidence telle qu’elle a été développée dans le droit naturel; son postulat ne constitue-t-il pas dès le départ un défi en raison de son double sens? Celui de droit au sens de capacité juridique individuelle et celui de droit au sens prétendu de représentation d’un intérêt général, au sens de norme juridique objective émanant d’en haut: ces deux moments constituent dans la seule et unique appellation de « droit » une remarquable équivoque. Elle n’en était pas encore une lorsque le droit subjectif ne représentait qu’une revendication de créanciers à débiteurs et se bornait à la capacité d’oblier d’autres personnes privées à accomplir une prestation; à ce stade non politique la capacité juridique et la
norme juridique, *facultas agendi* et *norma agendi* étaient encore les deux faces d'une même médaille. Le *Code de Justinien* ne voyait dans le droit privé et le droit public (le droit de l'Etat) que deux positions dans les limites d'un même terrain (*Inst.*, V I, 4): « *Publicum jus est, quod ad statum rei Romanae, privatum, quod ad singulorum utilitatem pertinet* » (Est droit public ce qui concerne l'Etat romain, privé, ce qui concerne l'intérêt des individus). Mais à partir du moment où une tension se crée entre une classe économiquement progressiste et l'Etat représentant une classe économiquement dépassée, le droit synonyme de capacité juridique et celui synonyme d'ordre juridique objectif ne sont plus les deux faces d'une même médaille. Dans ce cas les deux contenus cessent d'être analogues, les deux branches juridiques apparaissent clairement séparées, l'une constituante l'assise du peuple, l'autre celle de l'autorité. Dans ce cas le droit naturel peut être le moteur du déploiement d’une force révolutionnaire, que les utopies sociales, avec leur seule invitation ou encore leur incitation à la poursuite d’un objectif tout imaginaire de bonheur, ne seraient pas en mesure de susciter. C’est exactement le droit naturel classique qui, dans le droit subjectif, est responsable de l’existence tout entière de l’excédent que constitue l'idéal de la liberté: *le droit devient essentiellement droit à quelque chose, de la part de ceux qui étaient préalablement dominés*. Le droit subjectif cesse d’être une simple exception tolérée, une simple exception déterminée par l’état de domination. Le droit naturel a fait de cette exception la règle et le fond: la *facultas agendi* bat la *norma agendi* qui était jusqu’ici du ressort de l’autorité et impose ses propres normes juridiques démocratiques. C’est à partir de cela que s’est finalement développée la théorie de la Révolution française: libération de la bourgeoisie, mais aussi, comme le dit Kant à propos de l’*Aufklärung*, rejet par l’homme de la tutelle qu’il s’est lui-même imposée. Et ici apparaît un autre facteur qui explique aussi pourquoi les utopies sociales du dix-huitième siècle n’ont pu allumer la mèche de la même manière que l’a fait le droit naturel: dans le cadre du mouvement de résistance, le droit naturel témoignait d’un *pathos moral* beaucoup plus intense. Les utopies s’accordent moins avec les conditions existantes et la tendance immédiate que celles-ci renferment, et sont plus attentives aux tendances radicalement sises dans l’avenir, comme on peut le constater de Diogène aux dernières épures d’Etat prémariestes, car elles se préoccupent bien plus de l’éclosion de la flore humaine que de force de caractère et de rigueur d’acier. L’utopie sociale et le droit naturel n’expriment pas leur cons-

titution idéale avec les mêmes accents. L’utopie sociale se préoccupe principalement de bonheur humain et est une longue réflexion, sous une forme plus ou moins romanesque, sur son aspect économique-social. Le droit naturel (avec l’exception partielle que constitue Hobbes) se préoccupe principalement de dignité humaine et, grâce à une déduction aussi rigoureusement conduite que possible, fait dériver les conditions juridiques du concept de sujet s’engageant a priori librement dans un contrat, conditions nécessaires à la garantie et à la préservation sociales de cette dignité. Seul Thomasius (Fundamentum juris naturae et gentium, 1705) fait du bonheur une exigence du droit naturel, pourtant chez lui non plus le bonheur n’est pas dépourvu de charpente solide. Une utopie sociale comme l’utopie stoïcienne, dans laquelle prévaut le droit naturel, témoigne donc d’un pathos beaucoup plus intense de la dignité humaine que de celui de confortables aménagements ou de places acquises. C’est grâce à ce caractère républicain (que l’on compare dans le drame bourgeois révolutionnaire les héros d’Alfieri, Odoard dans Emilia Galotti de Lessing, Verrina dans La Conjuration de Fiesque à Gênes de Schiller et encore Guillaume Tell), grâce aussi à cette rigueur d’acier que le droit naturel a, tout au long des luttes bourgeois contre les classes supérieures, largement supplanté les utopies sociales. C’est le contenu hautement individuel et non communiste qui donna sa bénédiction au succédané, qui fit que l’idéologie recommanda le pathos du caractère. Certes, au dix-huitième siècle parurent presque trois fois plus d’utopies qu’au dix-septième, mais les utopies, justement, doivent être non pas comptées, mais pesées. Même une œuvre aussi noble que les Aventures de Télémaque de Fênelon, parues en 1698, n’est, dans ses deux chapitres consacrés au pays du bonheur, qu’une variante de Thomas More, ramenée à des proportions classiques. Même une utopie de la dictature aussi indubitablement intéressante que l’Histoire des Séverambes de Vayrasse, parue en 1672, est une combinaison de More et de Campanella; tout ce qui est paru à côté de cela n’est que satire, sinon sor rentes. Une seule utopie sociale sort avec ses institutions du cadre du dix-septième siècle, et se hisse jusqu’au dix-huitième siècle, au demeurant si purement imprégné de droit naturel: The Commonwealth of Oceana de Harrington, qui date de 1656; ce roman politique a même parrainé la constitution américaine. Mais cela prouve justement qu’il ne méritait plus l’appellation de roman politique, si ce n’est en raison de critères purement extérieurs: Oceana n’est en fait qu’un projet de constitution, prévoyant une Chambre des Com-
munes, un Sénat, l’élection d’un président à court terme, et c’est parce qu’il offrait cette épure (« society of laws ») que le livre put influencer la révolution bourgeoise. L’Oceana de Harrington est donc une usurpation pure et simple par le droit naturel rigoureux de l’utopie sociale exubérante, sur son propre terrain. Comme il apparaît ici, c’est le droit naturel seul, inscrit dans son contexte bourgeois, et non l’utopie presque toujours communiste dans son exédent, qui pouvait fournir à la démocratie capitaliste ses linéaments; d’un autre côté ces linéaments n’auraient pu être tracés sans le droit naturel. Le livre de base classique de l’économie bourgeoise, l’Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations d’Adam Smith, doit au droit naturel sa grandeur progressiste, sans lui il n’aurait pu jouer, dans le « système naturel », l’atout du déchaînement individuel des forces productives. Mais pour ce faire les pathos de la revendication, le pathos de la certitude éveillé par la Law of Nature était requis; lui seul était capable de développer les formules et les espoirs de la révolution bourgeoise rigoureusement axés sur la réalité. Au contraire, l’utopie sociale rêvait d’une économie de satisfaction des besoins sans entreprise privée, imaginait donc un bonheur communiste, longtemps avant qu’il ne soit empiriquement possible; c’est pourquoi elle avait peu de choses à apporter au dix-huitième siècle. Ce n’est qu’au début du dix-neuvième siècle, avec Owen, Fourier, Saint-Simon que l’image changea une nouvelle fois, More et Campanella trouvèrent des successeurs d’égale valeur. Car le « système naturel » du capitalisme fut perturbé par des soucis absolument surprenants, Ricardo et Sismondi développèrent à l’intérieur de ce système les premières théories de la crise. Ce sont donc les tendances économiques de l’époque qui contribuèrent progressivement à faire découvrir dans le vieux Coucou-les-Nuées communiste des éléments beaucoup moins inaccessibles qu’on le croyait de prime abord et permirent d’y voir plus qu’un simple roman. Il est révélateur que dans les années qui séparent Campanella et Owen, aucune utopie sociale originale n’ait vu le jour, ainsi d’ailleurs que les exigences de l’émancipation bourgeoise le laissaient prévoir. Car, comme il est maintenant devenu évident, le droit naturel était beaucoup plus proche d’eux; il est plus enraciné dans l’idéologie tout en ne se confondant pas entièrement avec elle. L’héritage du droit naturel: la facultas agendi soumise à un raisonnement conséquent n’a pas été amassé par l’utopie sociale, il est simplement recueilli par elle après avoir d’abord été arraché à son contexte capitaliste.
Dans l'ensemble, nous l'avons vu, le rêve en quête du droit n'est en rien exubérant. Au contraire, il se cantonne dans la sphère du concept, ne relâche jamais son attention, ne se départit pas de sa froideur théorique. Peut-être un roman utopique aurait-il encore pu développer la théorie du contrat social primitif, mais non les rigoureuses déductions auxquelles le droit naturel s'accroche par définition. De toute façon le contrat primitif n'est pas essentiel pour le droit naturel; cette notion de contrat n'apparaît-elle pas pour la première fois chez Epicure qui se passe fort bien du droit naturel, tandis que celui-ci, si richement développé dans l'école stoïcienne, ignore tout du contrat social? Dans le droit naturel, la théorie du contrat est d'ailleurs la plus faible sur le plan logique: en effet, le contrat, cet instrument juridique hautement développé, ne présuppose-t-il pas le contexte de tout l'édifice juridique qui ne serait construit et légitimé que par le contrat social? Le contrat primitif, ce reliquat qui semble issu d'un roman utopique préhistorique, n'est donc pas essentiel dans le droit naturel, au contraire de la construction rationnelle de la meilleure constitution, partant d'un axiome naturel, d'une nature-principe qui se prête à la déduction, et non de cette nature tropicale fertile et transfigurée, telle qu'elle apparaît sur les îles du soleil, dans le roman politique. L'homogénéité rationnelle du droit naturel exigait que toutes les déductions fussent faites à partir d'un principe aussi unique que possible (volonté d'utilité, de communauté ou de sauvegarde); ceci d'une manière rigoureusement déductive, et suivant le principe de la non-contradiction et de la raison suffisante. Le modèle du droit naturel classique était la mathématique, et parmi toutes les sciences traitées à l'époque par la géométrie, c'est le droit naturel qui se rapprochait certainement le plus de ce modèle. Certes, les utopies sociales étaient, elles aussi, constructives, mais cependant moins rigoureuses; elles n'étaient constructives, si l'on peut dire, que dans les limites de l'imagination de la raison pure, mais non de sa logique. Au contraire, le droit naturel classique constitue, tout au moins depuis Pufendorf, une des tentatives les plus conscientes de logique appliquée et de ce point de vue, il est aux utopies sociales ce qu'un canon rigoureux est à un chant ou ce qu'une tragédie de Racine est à un vaudeville. Et c'est un mathématicien, Leibniz, qui affirma au juriste de son époque: « On peut, à partir de n'importe quelle définition et en se servant des règles incontestables de la logique, tirer des conclusions certaines. Et c'est précisément ce que l'on fait dans l'édification des sciences nécessaires basées sur des démonstrations rigoureuses, sciences qui ne dépendent pas des
faits mais uniquement de la raison, comme ceci vaut pour la logique, la métaphysique, l'arithmétique, la géométrie, la science du mouvement et aussi la science du droit. Car ce n'est pas dans l'expérience ni dans les faits que celles-ci trouvent toutes leur fondement, mais elles servent à rendre compte des faits et à les régler à l'avance: et cela serait encore valable pour le droit, même au cas où il n'existerait pas de loi dans le monde entier » (Leibniz, *Hauptschriften*, Meiner, II, p. 510 sq.). Au sein de la bourgeoisie ascendante, le calcul n'est donc pas uniquement au service de la spéculation sur la circulation des marchandises, mais — d'une manière moins extérieurement formelle — il est également au service de l'opposition aux faits qui gèrent l'ascension de la classe bourgeoise. Ici, dans le droit naturel, la raison pure est révolutionnaire; et au lieu de fléchir devant les faits, elle préfère se retrancher dans la nature. Dans une nature constituant un assemblage hautement complexe: nature synonyme d'ensemble cohérent de lois rationnelles, mais aussi, il est vrai, chez Rousseau, synonyme d'antithèse de tout ce qui est artificiel, nature originelle synonyme de croissance naturelle, nature non corrompue. Chez Rousseau le concept de nature a presque perdu tout caractère rationnel de loi, en revanche il se rattache étroitement à toutes les manifestations d'enthousiasme de l'époque pour l'authenticité, la spontanéité, et toute généralité démocratique, ainsi qu'à la langue naturelle, la poésie naturelle, la religion naturelle, l'éducation naturelle; tous ces idéaux se présentaient comme autant d'ostensoirs dans l'axiome de la nature. A partir d'ici, le droit naturel acquit ainsi un éclat auquel les utopies sociales, après que leur chiliasme eut décru, ne pouvaient rien opposer d'analogue. Mais pour ce qui est maintenant de l'action quant à elle révolutionnaire du droit naturel, elle est certes restée historiquement limitée et ses répercussions dans l'avenir ont été moins fortes que celles des utopies sociales. Que l'on considère le lien étriqué qui rattache le droit naturel aux courants immédiats et de surcroît franchement individualistes, de la société de l'époque: la révolution sociale pouvait-elle en reprendre quelque chose? Le cas est sans aucun doute très compliqué, Marx considère souvent le droit naturel comme une affaire classée, classée dans les dossiers de la bourgeoisie. D'un autre côté, tout au long du dix-neuvième siècle, la réaction bourgeoise ne parle du droit naturel qu'avec haine et mépris. Si cette haine ne fait pas honneur au droit naturel, ne révèle-t-elle pas en lui l'existence d'un substrat d'héritage possible, digne de considération? Et si ses adversaires plus anciens, de Hugo (*Manuel de
droit naturel, 1799) à Bergbohm (Jurisprudence et Philosophie du droit, 1892) condamnent le droit naturel à partir du « droit devenu historique », des « sociologues » modernes comme Pareto, et plus encore Gentile réagissent de la même manière à partir de leur vitalisme ou de leur théorie fasciste de l’élite. C’est là un facteur qui parle très nettement en faveur du droit naturel; son rationalisme reste toujours dangereux pour le fouet traditionnellement cher à certains et constitue un ennemi plein d’une remarquable vigueur envers le féodalisme de l’industrie. Le droit naturel ne semble donc pas s’être limité aux tendances presque éclipses de son temps, ou à celles qui avaient de toute manière déjà un pied dans la place. En dépit de son infrastructure bourgeoise, de la fixité et du manque d’ouverture de ses idéaux abstraits, il a justement en lui un excédent responsable de cet élément de parenté qui semble relier toutes les révolutions. De la sorte, la proclamation des droits subjectifs publics dans leur totalité, faite par le droit naturel, révèle parfois l’individualisme économique moins comme une infrastructure que comme une construction auxiliaire. La proclamation des droits subjectifs publics posaient ces droits comme un cadre dans lequel pouvaient être portés aussi les droits allant à l’encontre de l’entrepreneur, et non seulement de l’autorité. Ainsi le droit de grève, le droit de coalition, le principe de l’égalité des droits de tous les hommes et de toutes les nations, bref le code d’alors des droits bourgeois de l’homme, sur l’état desquels Staline s’était prononcé de la sorte: « L’étendard des libertés bourgeoises démocratiques est jeté par-dessus bord. Je crois que vous, représentants des partis communistes et démocratiques, vous relèverez cette bannière et la porterez en tête, si vous voulez rassembler autour de vous la majorité du peuple. En dehors de vous, il n’existe personne qui puisse la lever. » Le droit naturel proclamait ces droits, il a permis de les exprimer, et tel est l’héritage qu’il peut léguer. Même son pathos de la personne libre agit comme un avertissement contre toute possibilité de confusion ou de mélange entre collectivité et troupeau ou toute condition grégaire. C’est précisément le rapport unissant l’ordre concret à la volonté de liberté concrète qui maintient l’héritage du droit naturel à l’abri de toute notion abstraite et isolée de collectivité, à l’abri d’une collectivité opposée à l’individu au lieu d’être composée d’individus sans classe. La définition communiste de l’objectif: « A chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins », entretient certainement l’existence d’un droit naturel mûri bien qu’ayant cessé de faire appel à la nature et peut-être sans que se soit maintenue la nécessité d’un droit. Ainsi l’affaire du droit
naturel — affaire autrefois de nature révolutionnaire, et non, bien sûr, le « droit éternel » du soi-disant État de droit capitaliste — n'est pas encore liquidée, bien que ce droit naturel ne soit, ni sur le plan temporel, ni sur le plan objectif, un prologue aussi précis au marxisme que le sont les utopies sociales. Celles-ci revinrent instantanément au premier plan lorsque surgirent des questions qui n'étaient plus conciliables avec la mise à nu juridique. Le rêve de la dignité humaine garantie n'a pu, à la longue, évincer le rêve plus urgent, sinon plus central, du bonheur humain.

**FICHTE ET L'ÉTAT COMMERCIAL FERMÉ OU LE SYSTÈME DE PRODUCTION ET D'ÉCHANGE DÉRIVÉ DU DROIT RATIONNEL.**

N'est-ce pas la détresse qui le plus souvent contraint l'homme à oublier sa dignité et à courber l'échine? Le pauvre n'est pas en état de tenir la tête aussi haut que sa fierté le voudrait. Comment les choses se présenteraient-elles si le droit se préoccupait avant tout d'offrir à l'homme des conditions de vie aussi agréables que possible? Si le droit de bon aloi se souciait précisément aussi de questions de bonheur et des affamés qui ne le connaissent pas? Si la dignité elle-même considérait que les conditions de détresse et de misère ne peuvent en aucun cas découler d'elle, qu'elles sont parfaitement incompatibles avec elle? Voilà autant de questions qui, partant du problème du droit originel, devaient aboutir à des considérations d'ordre économique; allant bien plus loin que les soucis plus anciens et les scrupules modérés ou les questions de bienséance, du style de la détermination d'un prix raisonnable. C'est ainsi que la revendication des droits légitimes s'engagea dans une voie nouvelle, non plus simplement politique mais aussi économique: le droit naturel se lança dans la critique du marché. Et il donna le jour à une curieuse forme hybride: l'utopie sociale juridique. C'est Fichte qui l'a développée. Son ouvrage intitulé *L'État commercial fermé* parut en 1800 comme « Appendice à la doctrine du droit », mais aussi, annonçant clairement la couleur utopique, comme « Tentative d'élaboration d'une politique applicable à l'avenir ». Les différences de méthode et d'exposition qui existaient déjà entre le droit naturel et l'utopie sociale n'ont pas disparu dans la forme hybride de Fichte, mais sont cependant atténuées. Une constitution meilleure fait ici l'objet aussi bien d'une scrupuleuse réflexion que d'une peinture bien concrète, et est reconnue comme valable en soi et en tout lieu, tout en étant
cependant transposée sur une sorte d’île, en l’occurrence un État fermé. Le droit a priori ne cesse d’être revendiqué tout au long du livre, droit non pas seulement à la dignité, mais, très explicitement, au bonheur. Qui plus est, au bonheur socialiste, sans plus aucune trace de cette sous-espèce de fierté virile qui, dans le droit naturel servait entre autres choses à habiller l’esprit de libre entreprise. « Vivre et laisser vivre », telle est la règle en vertu de laquelle le droit naturel se présente ici sous son aspect social et non individualiste; en vertu de laquelle il se présente surtout sous son aspect eudémoniste, comme dans les utopies sociales: « Tout homme souhaite vivre aussi agréablement que possible: et comme chacun revendique ce droit en qualité d’être humain, et qu’aucun n’est plus ou moins être humain qu’un autre, tous les hommes ont également raison d’exprimer cette revendication » (Werke, Meiner, III, p. 432). L’État n’est plus présenté comme gardien protecteur de la propriété qu’il trouve au départ dans un état de répartition inégale et laisse subsister tel quel, mais à l’inverse, il est « du devoir de l’État de donner d’abord à chacun ce à quoi il a droit, de l’installer d’abord dans ses possessions, et ensuite seulement de le protéger » (loc. cit., p. 429). La déduction faite à partir de principes juridiques purs et l’utopie sociale s’enchevêèrent donc ici selon l’intention qu’a l’auteur dès le départ de concilier les deux. En 1793 déjà, Fichte écrivait à Kant qu’il brûlait d’ardeur à l’idée « d’aborder le grand problème de la république platonicienne, de l’État rationnel ». Et le fruit en fut un paradoxe total: le socialisme d’État issu de l’esprit de Rousseau, objet d’une déduction rigoureuse tout autant que d’une peinture haute en couleurs. Un troisième élément vint cependant s’ajouter, qui allait éloigner la méthode fichtéenne, au demeurant si peu empirique ou soucieuse du donné, des considérations utopiques et du droit naturel alors connu. Ce qu’il y avait de nouveau, c’était la prise en considération des conditions existantes en même temps que l’intention de s’y mouvoir de façon pratique, sans se rallier à elles, et de les rapprocher de l’État idéal. Les politiciens de la spécula- tion, dit Fichte, n’ont pas quitté le domaine de la fiction, « comme il est certain qu’il y a de l’ordre, de l’esprit de conséquence et de la fermeté dans leurs idées, il est tout aussi certain que les règles qu’ils prescrivent ne s’appliquent artificiellement qu’à un état des choses présupposé par eux et forgé de toutes pièces, qu’ils posent comme règle générale, à la manière d’un exemple en calcul. Or ce que le politicien qui veut passer à la pratique trouve dans la réalité, ce n’est pas cet état de choses présupposé, mais une situation toute différente. Il
n'est donc pas étonnant qu'une loi qui n'est pas élaborée sur la base de cette situation ne lui soit pas applicable » (loc. cit., p. 420). Toutefois ce que Fichte a à proposer en échange de ce monde d'idées pures, c'est, une fois encore (ce qui se conçoit aisément dans une Allemagne si peu évoluée sur le plan économico-politique), une idée donnant lieu à des définitions générales abstraites; à la différence que « celles-ci sont, en plus, déterminées dans la perspective d'une situation donnée réelle. » S'il ne s'agit pas là de la bonne manière de transformer l'idéalisme en praxis, celui-ci devient toutefois critique chez Fichte, ce vertueux homme en colère. Fichte adopte la critique indirecte, celle qui livre une image implicite de la patrie utopique du bonheur, dans la peinture des conditions de vie du pays. Et il adopte la critique directe, que la raison du droit naturel exerce explicitement à l'adresse de la déraison propre à la constitution de l'État existant. La critique de Fichte devint d'autant plus acerbe qu'il ramena entièrement le droit naturel au droit rationnel, c'est-à-dire, qu'il en écarta tous les éléments fictifs relatifs à une quelconque existence originelle ou préhistorique. D'après ce grand ennemi de la nature, il n'existe aucune liberté dans et par la nature; l'existence dans la société des animaux ou dans celle des premiers hommes n'est pas arcadienne mais coercitive et despotique; seule la vie sociale permet de penser en termes de liberté. Un objectif élyséen subsiste, mais il n'est pas donné sans le travail, et n'est pas conçu comme existant quelque part; suivant l'idéalisme radical de la philosophie fichtéenne de « l'action », il doit être produit. Ceci au sens d'une construction, mais aussi en partie d'une technique du travail. « Si les forces de notre propre nature ne se multiplient pas dans une proportion incroyable, ou si la nature extérieure à nous ne se métamorphose pas, sans notre intervention et par un miracle soudain, anéantissant ses propres lois jusqu'ici connues, alors nous ne pouvons obtenir ce bien-être d'elle, mais nous ne devons l'attendre que de nous-mêmes : nous devons l'acquérir par le travail » (loc. cit., p. 453). C'est là une manière d'introduire la théorie de la valeur du travail dans l'utopie, dans une utopie qui ne vit plus seulement de matières premières ou de manne. Toutefois le pathos de la raison active chez Fichte reste malgré tout si idéaliste qu'il développe son utopie sociale non pas dans une optique économique, mais selon une méthode syllogistique, à la manière d'une déduction. En cela aussi l'exercice du droit naturel est plus fort qu'un développement génétique partant du processus du travail. C'est pourquoi l'ouvrage de Fichte commence par une majeure constituent la première partie:
« Ce qui est légitime dans l'Etat rationnel en considération des échanges commerciaux. » Suit une mineure particulière constituant la deuxième partie, de nature critique: « De l'état des échanges commerciaux dans les Etats actuellement existants. » Vient ensuite la conclusion, constituant la troisième partie ou résultante idéale: « Comment concilier les échanges commerciaux d'un Etat existant avec la constitution exigée par la raison. » C'est à la liberté que vise l'ensemble, mais à une liberté qui ne conquiert sa place qu'en s'assujettissant à la règle économique. La question reste de savoir si l'individueliste éthique que fut Fichte est devenu un socialiste en économie parce qu'il voyait l'individualisme éthique menacé par l'individuelisme économique. Mais l'exemple de Fichte permet aussi de comprendre que le socialisme est ce que l'on a vainement cherché si longtemps sous l'appellation de morale.

Dans tout cela c'est encore l'individu qui est pris comme fondem-et, c'est de lui que tout découle. C'est à partir de lui, en tant qu'être pensant, que sera déterminé ce qui doit prévaloir comme droit. Les droits primaires sont ceux de l'individu raisonnable, et c'est son « Je pense » qui non seulement a ces droits, mais aussi les développe. Fichte distingue trois droits primitifs: droit de l'individu à disposer de son corps, de sa propriété et de sa sphère individuelle. Voilà ce qui doit constituer les libertés infinies, qui ne sont limitées que par la liberté des autres individus, c'est-à-dire par rien qui soit étranger aux droits originels. Pour permettre aux hommes de vivre ensemble, la liberté de l'individu doit être restreinte, mais de telle manière qu'elle ne le soit, primo, que par la liberté et secundo pour l'amour de la liberté. De remarquables conclusions sont ainsi tirées à partir de ce droit originel à la propriété, conclusions qui n'ont rien à voir avec un quelconque capitalisme privé. Il n'existe chez Fichte aucun droit de propriété sur les choses, mais uniquement sur les actes, de telle sorte qu'aucun autre que telle ou telle personne ne peut être autorisé à cultiver telle parcelle de terre, ou que seul un certain groupe a le droit de fabriquer des chaussures. De cette manière les vieux droits des corporations sont fonctionnellement renouvelés, garantissant le pouvoir de l'individu « à n'exercer exclusivement qu'un seul art d'importance ». La propriété du sol n'existe tout simplement pas, celui-ci n'appartient à personne et n'est au cultivateur que dans la mesure où il le cultive (de ce fait, il cesse donc d'être un seigneur féodal oisif). Après avoir de la sorte transposé la propriété et les biens du droit réel dans une espèce de droit de production, Fichte s'achemine vers la conséquence socialiste. C'est précisément
en vertu du droit originel à la propriété que l'État doit conférer ce droit à chacun : « Lorsque quelqu'un n'a pas assez pour vivre, il n'a pas ce qu'il est en droit d'avoir, il n'a pas ce qui lui revient. Dans l'État rationnel il le reçoit; dans le partage qui, avant l'éveil et la suprématie de la raison, était laissé au hasard et au pouvoir des dominateurs, tous les hommes ne l'ont certes pas reçu, du fait que d'autres s'accapareraient plus que ce qui devait leur échoir en partage » (loc. cit., p. 433). Et plus loin dans le texte évoquant l'État socialiste: « Jusqu'à présent on a réduit la tâche de l'État de moitié; on n'y a vu qu'une institution destinée, avec l'aide de la loi, à maintenir le citoyen dans l'état de possession dans lequel il le trouve. Le devoir plus profond de l'État est d'abord d'installer tout homme dans la possession de ce qui lui revient de droit, et ce devoir a jusqu'ici été ignoré. Or, il ne peut être respecté que s'il est mis fin à l'anarchie politique, et que si l'État se ferme sur le plan commercial de la même manière qu'il est fermé dans sa législation et sa magistrature » (loc. cit., p. 483). De la sorte, dans le postulat de l'État idéal, Fichte étend l'universalité de la loi qui avait aboli les droits des classes et des privilèges à une universalité de la création d'emplois. A quoi s'ajoute, comme moyen devant mener à cette fin, l'élimination de l'entrepreneur libre, la suppression de la concurrence libre. A quoi s'ajoute aussi l'abolition du marché ouvert; bref la destination de l'État idéal à être économie dirigée. Cela au sein d'une Allemagne qui ne comportait plus guère d'entrepreneurs libres et qui pour cette raison invitait plus facilement que les Etats occidentaux déjà plus avancés à une espèce d'anticapitalisme précapitaliste, comme le démontraient déjà les corporations de travail de Fichte. Probablement les transfigurations romantiques de la société médiévale telle que Novalis les avait fait remarquer peu de temps auparavant (La Chrétienté ou l'Europe, 1799), eurent-elles quelque influence. C'est un intérêt collectif unique, prétendait Novalis, qui reliait les provinces les plus éloignées de ce vaste royaume spirituel. Quoi qu'il en soit, Fichte, au demeurant si peu romantique, fut un des premiers à aborder l'utopie anticapitaliste tournée vers l'arrière, celle qui n'est pas tout à fait absente de l'œuvre de Saint-Simon et qui est encore apparue chez Ruskin ou William Morris comme une espèce de socialisme gothique. Ce serait s'égarer, comme le dit Mehring, que de voir dans l'État commercial fermé, une simple idéalisation de « l'État de Frédéric II de Prusse »; même en Allemagne, cette idée aurait semblé désuète. Et puis surtout l'intention de Fichte prouve bien le contraire, lorsqu'il parle « d'installer d'abord chacun
Les utopies sociales

dans la possession de ce qui lui revient de droit »; c'était bien le moindre des soucis de l'époque de la manufacture. Le souci de Fichte, souci de nature sociale, le rendait particulièrement amer envers l'attitude extrémiste de l'école de Manchester adoptée par les pays de capitalisme plus avancé. Dans la deuxième et la troisième partie de son utopie se trouve une critique des inconvénients de la concurrence libre (mêvènte, chômage), qui à plus d'un égard devance la critique de Fourier. L'« harmonie des intérêts » que le grand économiste Adam Smith pose comme condition de base, est démasquée par Fichte avant même que toute sa fraude soit étalée au grand jour de la pratique. C'est donc un profane de l'économie, mais aussi un politicien de la spéculation qui se dresse contre les spéculateurs et leur « goût du jeu »: « Par suite de ce penchant, on ne veut rien obtenir suivant une règle, mais uniquement par la ruse et la chance, par les intrigues, les avantages acquis au préjudice des autres, le hasard. Ce sont ces gens-là qui réclament sans arrêt la liberté, la liberté du commerce et du profit, l'indépendance par rapport à tout ordre et à toute contrainte morale. A tous ceux-là l'idée de l'institution d'échanges publics, en vertu de laquelle plus aucune spéculation frauduleuse, plus aucun gain fortuit, plus aucun enrichissement imprévu ne pourraient avoir lieu, ne peut que déplaire » (loc. cit., p. 541). Conformément à cette antipathie envers des Gründerjahre1 qui étaient encore si lointaines, Fichte prône, au lieu du mécanisme de l'offre et de la demande (conformément aux idées d'Adam Smith), au lieu de la lutte libre des intérêts, une utopie de l'ordre relative, la première en date depuis Campanella; avec trois classes principales de travailleurs, toutes soumises au contrôle du gouvernement (la classe des vrais travailleurs, le prolétariat, n'est pas encore perceptible). Organiser des conditions de travail revient à organiser les métiers et le commerce, tout en abolissant la classe militaire et la noblesse féodale. L'extraction des matières premières incombe à une classe, à une autre leur transformation, à une troisième la répartition égale entre tous les produits finis selon un prix de base stable. Mais les échanges et la distribution par les personnes privées n'a lieu qu'à l'intérieur de l'État et ne sort pas des frontières du pays. L'achat (qui doit être fortement restreint) des matières premières à l'étranger, ainsi que des produits finis, incombe uniquement au gouvernement qui détient le monopole du commerce extérieur. A

1. Littéralement « années de la fondation » (de l'Empire), après 1870, temps de grande spéculation.
ce propos, on pourrait se demander pourquoi le gouvernement ne prend pas également le commerce intérieur en charge, rendant ainsi superfliue la classe des marchands. Mais Fichte lui-même réduit grandement l'importance des maisons de commerce, elles deviennent les simples canaux d'un marché fermé, réglementé et pauvre en bénéfices. Ce ne sont plus, si l'on peut dire, que des firmes expéditrices et non des maisons de spéculation, ce ne sont que des intermédiaires au sein d'une économie exclusivement destinée à répondre aux besoins, « du fait que la production et la fabrication autorisées sont déjà comprises dans les fondements de l'État » (loc. cit., p. 443). L'État de Fichte ne croit donc pas devoir prendre à son compte les transactions d'échanges intérieurs, il se contente d'exercer un contrôle sur les affaires sociales et l'application des contrats conclus. Il s'en contente ne serait-ce que parce que, comme chez Platon, la vraie classe supérieure ou classe de l'État se compose dans cette utopie, de professeurs et d'érudits; et ce dont ils se préoccupent, c'est de la théorie scientifique de Fichte et non de comptabilité, de lettres de change ou de crédit par acceptation. De plus, le monopole du commerce extérieur de l'État est exclusivement conçu comme devant écarter tout élément étranger à l'État afin de protéger le budget de production contre « l'influence non contrôlable ni planifiable de l'étranger ». Et c'est précisément de cette volonté de supervision totale que découle la fermeture la plus radicale du projet, celle qui rappelle le plus l'île du bonheur: l'autarcie. La monnaie mondiale faite d'or et d'argent est abolie et remplacée par une monnaie nationale faite de matière sans valeur, qui ne peut être thésaurisée et est impropre à l'achat de produits étrangers. Peut-être, dit Fichte, n'y a-t-il plus dans l'Allemagne utopique de fourrures et de vêtements de soie, et certainement plus de thé de Chine, mais aussi il n'y a plus de guerres de conquêtes ou de guerres économiques. Les biens étrangers sont à remettre au gouvernement (anticipation étonnante de la législation sur les opérations de change) et Fichte fait même allusion à la production nationale de matières remplaçant le coton et autres tissus importés (anticipation tout aussi surprenante de la fabrication des matières synthétiques). La muraille de Chine, la muraille patriotique se teinte ainsi d'utopie: « Il existe un but précis à la conquête duquel le gouvernement doit s'atteler avant la fermeture totale de l'État: que tout ce qui est produit au moment de la fermeture, le soit dès cet instant dans le pays lui-même, pour autant que cela soit compatible avec le climat » (loc. cit., p. 532). On sait combien cette idée d'autarcie a enflammé la réaction à l'époque à demi-fasciste de
Brüning dans la République de Weimar. Elle se recommandait comme moyen de gérer l'économie sans couverture-or, sans clearing international, pour préparer l'économie de la guerre. Mais elle se recommandait à Fichte en vertu de la fermeture que requiert tout système de travail organisé aussi longtemps qu'il n'est pas introduit également dans d'autres États, et aussi bien sûr en vertu de son caractère patriotique. Sous l'influence des guerres napoléoniennes, Fichte a de plus en plus renoncé à son principe initial qui était: *ubi lux, ibi patria*. Pourtant le passage de la citoyenneté universelle à l'État national dans l'utopie de Fichte ne doit pas être surestimé; car la nature allemande s'affirme et se fonde ici uniquement dans le fait qu'elle est elle-même humaine au sens le plus général du terme ou qu'elle est l'*humanum* le plus intense. Et le critère fichtéen de distinction entre la qualité allemande et la qualité étrangère dépend, d'après ce que dit Fichte lui-même dans les Discours à la Nation allemande, du fait que « l'on croie à l'existence d'un composant naturel dans l'homme, à la liberté, à la possibilité infinie d'amélioration et au progrès éternel de notre race, ou au contraire que l'on ne croie à rien de tout cela ». Et le droit de se tourner vers tout État de lumière en dehors de son pays natal, n'est limité que par l'espoir que l'Allemagne elle-même est le plus ouverte à la lumière. Cet ennemi opiniâtre de la nature définit ce pays non comme une terre nationale mais comme une source de lumière morale: « De tous les peuples vous êtes celui en qui le germe du perfectionnement humain est le plus certainement déposé. » C'est uniquement sur la base de cet espoir que Fichte a placé la nation, surtout la nation allemande, entre l'individu et l'humanité; l'Allemagne ne devait pas être isolée, mais constituer un exemple au sein de la race humaine et y faire preuve de la plus grande humanité. L'honneur national, le caractère national, tout ce qui est de la sorte fermé chez Fichte ne puise sa seule valeur que dans l'idée d'humanité qui s'y exprime; et la science reste de toute façon internationale. « Cette relation ne sera levée par aucun État fermé qui au contraire l'étaiera, vu que l'enrichissement de la science par les forces unies de la race humaine favorise même ses objectifs terrestres séparés » (*loc. cit.*, p. 542). Et finalement, l'utopie de Fichte tient tout aussi peu à ce que l'État soit absolusité dans son socialisme d'État, qu'il tenait au patriotism du terroir. Car cela serait en conflit avec le droit originaire à la liberté ou avec le principe déjà cité selon lequel cette liberté ne peut être limitée que pour l'amour de la liberté, au sein de l'humanité coexistante. Ainsi l'État commercial fermé n'est pas lui non plus éternel, car derrière
son utopie, une autre utopie est à l’œuvre. Il n’a qu’une valeur de transition entre l’Etat de contrainte ou l’Etat de nécessité et l’Etat rationnel dans lequel plus aucune contrainte n’est nécessaire en vertu de la liberté et de la moralité croissantes. Lénine dit un jour qu’il faudrait en arriver à ce que n’importe quelle cuisinière puisse gouverner l’Etat; Fichte, qui ne disposait pas encore des connaissances et des conditions économiques nécessaires pour concevoir un tel espoir, eût néanmoins approuvé la présence de la cuisinière au pouvoir, saluant en elle le signe d’une sagesse politique réalisée. Et sa prophétie déclare: « L’aisance avec laquelle on gère les affaires de l’Etat tout comme n’importe quel travail, dépend du fait que l’on se mette à l’œuvre avec ordre, vue d’ensemble et selon un plan bien déterminé » (loc. cit., p. 537). L’Etat rationnel qui sort de tout cela se rend lui-même superflu en tant qu’Etat grâce à la Raison, qui produit le contenu de l’autorité. Un « art rationnel » naît ou harmonie d’individus éduqués, moralement majeurs, composant le royaume des belles âmes. Et chez le Fichte des dernières années c’est presque une musique joachimite qui emplissait ces nobles espaces, les salons de la société de l’Art de la Raison. La politique de 1813 transforme les dirigeants sociaux de l’avenir en constructeurs de ponts assurant le passage vers l’éternité: « La communauté des savants est le corps des professeurs du christianisme, du royaume de Dieu, c’est la société ébauchée, dont la persistance ininterrompue suscitera l’apparition de ces gouvernants et de ces créateurs dans le royaume dépeint » (Werke, Meiner, IV, p. 615). Mais comment et par quel moyen peut-on en arriver ne fût-ce qu’à l’ébauche d’un Etat commercial fermé et même d’un art aussi enthousiaste de la Raison, bref à une ébauche de la praxis? Fichte ne donne sur ce point que très peu ou pas du tout d’indications. Dans l’Allemagne d’alors, aucun prolétariat n’entrait encore en scène et c’était déjà beaucoup que Fichte reconnût et condamnât le fait que la « masse unie des propriétaires puisse empêcher par la violence l’individu plus faible de donner libre cours à ses revendications légitimes » (loc. cit., p. 475). Même cette infime allusion à une révolution sociale, sous forme de droit d’expression de revendications légitimes, était alors abstraite, et presque aussi spéculative que toute l’épure fichtéenne elle-même. Ainsi son planificateur se contente-t-il de ce que le tout « puisse rester un simple exercice scolaire sans succès dans le monde réel ». Il s’étonne des conditions existantes et cet étonnement constitue l’aiguillon philosophique qui allait pouvoir devenir beaucoup plus tard le levier de la pratique. Bien que Fichte considère ses conclu-
sions socialistes comme logiquement nécessaires, au même titre que toute conclusion constituant l’aboutissement d’une déduction correcte, le socialisme d’État n’est encore considéré que comme abstraitement possible dans le monde, « ne pouvant être revendiqué que par la loi juridique ». Les disciples ultérieurs de Fichte ne dépassèrent pas non plus le stade de la proposition et de la revendication, ainsi Rodbertus, l’ancêtre des socialistes théoriques. Et Lassalle qui, à maints égards, avait subi l’influence de Fichte, s’en tint lui aussi au rôle d’agitateur-réformateur, en dépit de contacts plus étroits avec le prolétariat. Plus que Fichte encore, Lassalle prit le parti de l’État contemporain, surtout de l’État prussien autoritaire. Les groupements coopératifs de production des travailleurs, subsidés par l’État, devaient constituer une transition vers la société socialiste de l’avenir : et en effet il était facile d’égayer l’utopie de Fichte dans la direction de cet ersatz révolutionnaire. Pourtant il est un socialisme de l’Allemagne de 1800 qui possède une fraîcheur et une grandeur qui ne se prêtent à aucun abus. Il atteste exactement cette géniale naïveté, cette jeunesse riche d’intuition qui manquaient à un Lassalle en 1860, et qui faisaient défaut au réformisme ultérieur, même comme excuses. L’État commercial fermé reste le premier système de travail organisé, déduit à partir de droits originels et peint avec la palette utopique. Plus encore : l’œuvre de Fichte considère le socialisme comme possible dans un pays unique, suffisamment grand et autarcique.

I.ES UTOPIES FÉDÉRATIVES DU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE :
OWEN, FOURIER

Entre-temps la misère ne perdait pas son temps, elle proliférait de façon déconcertante. Après les paysans, c’était au tour des travailleurs de la subir. Plus un pays était économiquement avancé, et plus atrocement devenait la situation de ses pauvres. Le serf menait la vie rude, sur le plan de la souffrance, la mesure semblait comble. Et pourtant la misère des premiers ouvriers des fabriques surpassait encore la pire détresse des paysans du Moyen Age. Les premières usines étaient de vraies galères ; un prolétariat affamé, privé de sommeil et désespéré était enchaîné aux machines. Le profit de l’entrepreneur ne connaissait ni le ménagement ni la pause ; le travail journalier, besogne immonde sans pareille, durait dix-huit heures et plus. Jamais un si grand nombre d’hommes n’avait été aussi malheureux
qu’en Angleterre à la fin du dix-huitième siècle. Le premier qui s’insurgea contre cette situation fut un médecin du nom de Hall, il voyait pourrir la moelle épinière de son pays. En 1805 parut son ouvrage *The Effects of Civilization*; on y trouve une indignation médicale et morale en même temps que la suggestion de plusieurs moyens utopiques d’y remédier. Les pauvres, dit Hall, reçoivent à peine un huitième du produit de leurs peines; c’est, dit-il, un trait caractéristique de l’époque, que de laisser les riches devenir de plus en plus riches, et les pauvres de plus en plus pauvres. La seule voie de salut consisterait, d’après lui, à enrayer le développement industriel, mais non dans le but d’en revenir à ce que l’on appelle le bon vieux temps. Hall comprenait déjà que tout ne serait pas gagné en faisant simplement disparaître les usines et en laissant subsister la propriété foncière. Il fallait une fois de plus répartir le sol en portions égales entre toutes les familles du pays: au-delà de la destruction sauvage des machines apparaissait ainsi un avenir peuplé de paysans libres. Si cet appel à la lutte contre l’existence misérable des ouvriers d’usine avait suscité peu d’échos, proclamé qu’il était par un simple philanthrope, celui que lança un propriétaire d’usine eut d’autant plus de retentissement qu’il s’appuyait sur un exemple extrêmement utile: il prouva qu’un travailleur bien nourri et non mécontent peut en deux fois moins de temps fournir le même travail qu’un forçat, sinon un travail supérieur. C’est *Robert Owen* qui avait fait cette découverte, mais il en fit d’autres: Owen, cette âme candide, un homme d’une simplicité enfantine touchant au sublime, et en même temps un chef né », comme le dit Engels, fut aussi un des premiers utopistes du dix-neuvième siècle à viser un objectif de socialisme fédératif. Parmi ses nombreux écrits citons les ouvrages remarquables que furent *The Social System* de 1820, et *The Book of the New Moral World* de 1836; dans le premier livre, il se détourne des institutions de bienfaisance du système patriarcal pour se tourner vers le communisme qu’il tente, dans le second, de recommander à ses collègues, en en soulignant tout le bien. Mais si l’utopiste sapait ainsi la base sur laquelle le capitaliste était assis, exiger que des capitalistes qui n’étaient même pas accessoirement utopistes agissent de même, relevait de l’imagination. Owen croyait encore pouvoir accéder au salut social par les réformes; il était adversaire de la grève et même de la lutte pour l’obtention des libertés politiques, il recherchait la réconciliation et il s’attendait à ce que les ducs, les ministres, les industriels se montrassent raison- nables et renonçassent au capitalisme par pur altruisme. De plus,
l'industriel Owen sous-estimait étonnamment le rôle futur de l'industrie; s'il réclamait l'introduction de la force motrice à vapeur et l'utilisation de la machine dans l'entreprise, et s'il ne prônait nulle part la destruction sauvage des machines, la grande industrie n'occupait pas encore de place prépondérante dans les rêves prospectifs de l'industriel de New Lanark. En dépit de ces faiblesses, Owen organisa son communisme philanthropique, prit contact avec des Quakers par l'intermédiaire desquels il découvrit les œuvres de Winstanley, défenseur du communisme agraire dans la révolution anglaise. Mais surtout, Owen fit sienne la théorie récemment émise par Ricardo: celle de la valeur du travail, l'adoptant pleinement avec toutes ses conséquences et sans réserver de place aucune aux « dirigeants économiques ». Ricardo avait découvert que la seule mesure de valeur d'un produit était la quantité de travail qu'il impliquait; c'est sur cette théorie qu'Owen fonda le projet d'une communauté de l'avenir dans laquelle chacun accède à la pleine jouissance de la quantité de valeur produite par lui, tandis que disparaît le profit capitaliste procédant du travail non payé. La voie menant à cette communauté passe encore, il est vrai, par la réforme: tout fabricant doit avoir la possibilité, grâce à l'édification d'un grand magasin, de mettre les biens de consommation qu'il a produits en dépôt. En compensation, il reçoit un « billet de travail », correspondant à la valeur du travail représenté par le produit livré et donnant droit à l'enlèvement de marchandises de valeur équivalente. Similaire bazar d'échanges fut effectivement institué par Owen à Londres en 1832, sorte de bourse du travail où les fabricants se réunissaient sans passer par l'intermédiaire des capitalistes et essayaient d'échapper à la majoration qu'entraînait la volonté de profit. Il n'est pas étonnant que cette organisation naïve se soit écroulée au bout de quelques années, et cela parce que cette utopie encore précapitaliste voulait régler l'économie à partir de la répartition et non de la production. C'est ainsi que l'offre surabondante propre à l'anarchie capitaliste se perpétuait dans le bazar de troc; et cela malgré les « commissions d'inspection de districts » instaurées par Owen « pour coordonner les besoins existants ». Mais plus radical encore que le projet de coopérative de consommation, fut celui de la communauté de l'avenir elle-même; on trouve ici, comme le dit Engels avec autant d'ironie que de vénération, « l'élaboration, parachevée jusque dans le détail, de l'édifice destiné à accueillir la commune communiste de l'avenir, comprenant le plan horizontal, le profil et la perspective à vol d'oiseau ». Après abolition totale de la
propriété privée, un nouveau système de production sera fondé dans les cités coopératives, système qui sera basé sur le travail agraire et artisanal et dans lequel aucune production à grande échelle ne sera autorisée. Et tout cela avec suppression de la famille; Owen s’insurgera plus violemment que tout autre utopiste contre la forme existante du mariage. Il le considérait comme un esclavage à vie des sexes et des relations, y voyait un mensonge qui d’un cas extrême d’amour durable faisait la norme, et le rendait conventionnel. Owen voyait dans la propriété privée, le mariage et la religion positive la « trinité du mal », tous trois sont des idoles et sèment le malheur parmi les hommes. Ainsi le fondement agraire et artisanal ne reproduit-il plus rien de ses anciennes formes sociales, malgré le projet de l’ancien aménagement en village. Des groupes fédérés de trois cents, tout au plus deux mille personnes recouvrent la terre, disposées à se venir en aide au sein d’un même groupe ainsi qu’entre les diverses communautés. Toutefois, l’unique cité de cette espèce qui couvrit jamais la terre, New Harmony, en Indiana, ralliée à « l’éthique du voisinage » de l’époque des pionniers américains, s’effondra encore plus radicalement que le bazar londonien; car l’époque des colonies de sectes était révolue. En des temps où le capitalisme avait atteint sa pleine maturité, ce genre de petite structure ne pouvait surpasser ses voisins capitalistes et leur était même de loin inférieure, tout au moins sur le plan technique de la production. Mais Owen ne tenait pas en tout premier lieu à améliorer la production pour en arriver ensuite à de meilleures conditions de vie pour l’homme, il voulait dès le départ améliorer le moyen de production le plus noble: l’homme lui-même, pour le sortir purifié de la fange des usines. Ce qui explique qu’il se soit concentré sur des cercles restreints de vie communautaire réalisable au niveau humain; ce qui explique surtout le grand rêve pédagogique de Owen et son énorme envergure sociale: modeler une nouvelle humanité. D’après la théorie de Owen, les hommes naissent bien avec certains grands traits de caractère, mais ces traits ne s’affirment définitivement que par l’influence des conditions de vie auxquelles l’individu est soumis. Si ces conditions sont convenables, l’homme le deviendra aussi, ce sera un être serein et bon. C’est dans de petites communautés fédérées que sa guérison aura le plus de chance de s’opérer, là où n’existe plus de division du travail, ni de séparation entre l’économie urbaine et l’économie rurale, ni de bureaucratie. C’est précisément en raison de l’objectif pédagogique et humain qui semblait centré sur un besoin de contacts humains étroits, que l’on
ne trouve aucune grande entreprise cohérente dans le rêve-souhait d'Owen, mais que l'Internationale s'y subdivise en îlots fédérés.

Toutes ces bonnes choses devaient venir, être instaurées, d'un seul coup. Pour Owen l'existence n'avait été jusqu'alors qu'une longue nuit inerte, d'avec laquelle la vie nouvelle rompt directement tout contact. La pensée de Owen ne se préoccupait guère d'Histoire; c'est ce qui le distingue de l'autre grand utopiste partisan de la fédération: Charles Fourier. Dès son premier ouvrage, intitulé Théorie des quatre mouvements (1808), Fourier fonde sa critique du présent sur une base historique. Par la suite, Fourier a réprouvé ce premier ouvrage, qui reste cependant le fondement de ses autres œuvres principales. Aussi bien le Traité de l'association domestique agricole de 1822 que Le Nouveau Monde industriel de 1829 renferment, comme le premier ouvrage, une critique de l'époque, des considérations d'ordre historique et l'exaltation de l'avenir. D'après Fourier il existerait quatre périodes; chaque période antérieure tend toujours vers la période suivante dont l'évolution est irréversible. La première période est l'époque bienheureuse de l'instinct et de la commune primitive, la deuxième celle de la piraterie et de l'économie directe du troc, la troisième celle du patriarcat et de l'expansion du commerce, la quatrième celle de la barbarie et des privilèges économiques. Ceux-ci se perpétuent dans la cinquième période (qui coïncide encore largement avec la quatrième): le siècle de la civilisation capitaliste, qui est le présent. C'est là un témoignage de la conscience historique de Fourier, qu'il critique ce présent non pas, comme l'avaient fait tous les utopistes antérieurs, dans l'optique de l'État idéal, mais qu'il le dépeigne comme un produit de dégénérescence, reconnaissable hic et nunc, et comme une insupportable barbarie ayant atteint son paroxysme. Fourier démontre « que la civilisation ordonnée élève tous les vices que la barbarie exerçait de façon simple au niveau d'un mode de vie composé, équivoque, ambigu, hypocrite »; en se fondant de la sorte sur l'Histoire, il devient non seulement auteur satirique mais aussi dialecticien. Bien que Fourier représente tout aussi peu qu'Owen les intérêts de classe du prolétariat, au sens de la lutte des classes, il ne croit pas que la société bourgeois soit amendable telle quelle ou en se prenant comme point de départ. Sans connaître Hegel et à une bonne génération de distance de Marx, Fourier découvre cette thèse extraordinaire selon laquelle « dans toute civilisation la pauvreté est engendrée par l'abondance elle-même ». La misère ne passe plus (comme les économistes bourgeois l'ont cru pendant des décennies et le croient encore
aujourd'hui) pour une situation provisoire qui prendra fin de soi-même grâce à l’apparition de la corne d’abondance de la richesse croissante. Au contraire: la misère est le revers dialectiquement nécessaire de la gloire capitaliste, elle ne peut en être dissociée, s’installe avec elle, grandit avec elle; c’est pourquoi la civilisation capitaliste n’éliminera jamais la pauvreté. C’est le même génie dialectique qui rendit Fourier sensible aux tendances qui, au sein même de « l’incohérence industrielle » actuelle, s’acheminent vers la maturité et le revirement. En ce qui concerne l’avenir plus proche du capitalisme, Fourier prédisait déjà en 1808 la fin de la libre concurrence, la constitution de monopoles. A une époque qui venait à peine de rompre les barrières corporatives et assistait à la naissance de la concurrence libre, il prophétisait avec une lucidité absolument inouïe, la faillite du libéralisme économique. Fourier espérait en même temps qu’un bouleversement social pût mettre fin à « l’anarchie commerciale » avant même que les monopoles se fussent constitués, dispensant à l’humanité la garantie d’une existence meilleure après le capitalisme. Cette garantie aussi serait disposée dans les tendances de la civilisation capitaliste, de telle sorte que Fourier prétend: « La civilisation tend en elle-même, selon la volonté de la nature, vers le garantisme ». Mais apparemment, à la fin de la critique, et aussi de la prophétie, Fourier rompit brusquement la médiation historique et dialectique; et dès lors, c’est une imagination optative subjective qui peupla l’avenir de ses images. L’objectif était une organisation coopérative de la production et de la répartition des biens; de façon curieuse Fourier en voyait les premiers fondements dans les caisses d’épargne déjà existantes, dans les sociétés d’assurances coopératives et autres caricatures bourgeoises d’un garantisme socialiste. Bien que Fourier ait prévu certaines phases ultérieures de la production: justement la constitution de monopoles industriels, il les a simplement redoutés, mais n’y a pas reconnu, comme le firent Saint-Simon et surtout Marx, les étapes d’une maturité plus grande et ne les a pas inclus dans l’utopie. Le point de vue et l’appréciation de Fourier sont restés, sur ce plan, petits-bourgeois; au surplus certaines sympathies anarchistes transparaissaient dans son garantisme fédéraliste. Comme Owen, il projeta des petites communes qu’il baptisa du nom de phalanstères, sans même y abolir entièrement la propriété privée — ce qui constitue une anomalie dans les utopies. Au contraire l’homme de l’avenir doit être autorisé à acquérir son indépendance par l’exploitation d’un petit pécule non pas aux fins d’exploiter les autres (la propriété des moyens de pro-
duction n’ existe pas), mais bien dans le but de contrecarrer le phéno-
méne de nullité individuelle au sein de la collectivité. Les phalan-
stères aussi sont de pures communautés individuellement autonomes,
communes confiées à mille cinq cents personnes ou un peu plus;
chaque phalange préserve en son sein un équilibre soigneusement
respecté entre l’individu et la collectivité. Entre eux aussi les pha-
lunstères sont uniquement associés, bien que sous la direction uni-
verselle d’un gouvernement embelli par l’imaginaire; le seul socia-
lisme qui ait cours ici est celui d’une fédération de personnes. L’acti-
vité agricole et artisanale dans les phalanstères, l’absence de la
grande industrie devait faire régner dans la communauté la douceur
d’une pastorale, en plein front socialiste. Deux heures de labeur suf-
fisaient pour que le travail restât un plaisir, l’échange des occupa-
tions était également prévu à grande échelle... pour répondre à la
« passion papillonnante » des hommes et à leur penchant pour une
trentaine de métiers au moins, penchant, affirmait Fourier, que
chacun porte en soi. Sur ce point l’utopiste devient presque améri-
cain: la faculté souple d’adaptation et la multiplicité des centres
d’intérêt du pionnier sont mobilisées non dans la grande prairie mais
bien dans les cités-jardins garanties de la sécurité que sont les pha-
lunstères. De plus, comme chez Owen, toute cette liberté sans divi-
sion de travail et cette utopie franchement fédérative est moins au
service d’une production pléthorique que de la victoire de notre
« passion foncière »; et celle-ci est, d’après Fourier — soudain
animé d’un optimisme surprenant — la charité chrétienne. La civili-
sation capitaliste renferme déjà en elle-même la tendance dirigée
vers le nouvel état social (au même titre que toute époque contient
les germes de celle qui lui fait suite), en dépit des monopoles
redoutés, ceux que le socialisme doit déjà étouffer dans l’œuf: pour-
tant, avec une nécessité plus qu’historique, avec une « nécessité
géométrique », l’Etat de l’avenir de Fourier découle du « principe
suprême du christianisme ». Fourier se représente sa commune telle
une musique faite d’harmonies toutes chrétiennes, et les voix qui
aspirent à cette fédération d’ordre supérieur sont non seulement les
différents êtres humains, mais aussi les différentes pulsions qu’ils ont
en eux. Fourier a donc aussi esquissé une espèce de contrepoint
anthropologique, avec douze passions et non moins de dix-huit cents
caractères; tous se réaliseront dans l’éclosion de l’amour universel, à
condition que la société harmonise ses voix et élimine tout mensonge
dissonant. L’homme est né pour l’harmonie, sa richesse et son uni-
versalité, harmonie pour lui-même aussi bien qu’entre lui et le
monde. « Sa destinée industrielle est d'harmoniser le monde matériel; sa destinée sociale est d'harmoniser le monde des émotions et de la morale; sa vocation intellectuelle est de découvrir les lois de l'ordre universel et de l'harmonie. » En conséquence, l'utopie de Fourier n'échafaude que des relations nécessairement dominées par la consonance; l'utopie est le remède et l'initiation à la concorde. Sans la pauvreté et sans la division en métiers qui entaille l'homme lui-même; ce que l'on trouve ici c'est une commune fédérative, l'édifice d'un bonheur qui ressemble à la jeune Amérique d'un Walt Whitman mais sans plus aucune trace de capitalisme.

LES UTOPIES CENTRALISTES AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE:
Cabot, Saint-Simon.

Ce qui apporte non plus la misère, mais le bonheur, n'est pas toujours nécessairement agréable en soi. De même, le programme qui se propose de rendre la vie plus douce peut être dur. Pour Owen et Fourier, individualisme et fédération étaient les mots de passe ouvrant les portes d'un monde meilleur dont les structures étaient relativement souples. Au contraire les centralistes qui apparaissent maintenant, plus proches de l'industrie, font de la liberté une affaire d'organisation et rendent la solidarité toute-puissante. On ne pense plus à l'échelle de la colonie mais du grand complexe économique, et les « commissions d'inspection » de Owen font place à une administration rigoureuse. On pourrait tout aussi bien dire: ordre et rigueur resurgissent en pleine liberté, une liberté qui n'est plus accueillie comme celle de l'économie individuelle, mais uniquement comme liberté sociale, orientée vers des objectifs communs. Ainsi, que les utopistes centralistes ne peuplent plus leurs rêves de champs, de maisons et d'ateliers, d'équipes de paysans et d'artisans, est un phénomène non seulement révélateur, mais carrément déterminant. Ils accueillent maintenant les moyens de production collectifs de l'industrie, ils renient purement et simplement le « subjectivisme » avec lequel ces moyens sont utilisés et gérés. Cabet fut un des premiers à se tourner vers les travailleurs, un des premiers aussi à être ressenti comme porte-parole de leur robuste avenir. Lui aussi croyait toujours, croyait encore que la tension entre pauvre et riche reposait sur une sorte de malentendu qui se laisserait dissiper sans en arriver à la lutte des classes. Il ne croyait certes plus en l'efficacité d'une éloquence suave aux accents trop humains, mais il
espèreait cependant que les crises parviendraient sinon à réveiller la conscience des capitalistes, du moins à leur faire entendre raison. Cela dit, l'utopie de Cabet est à ranger du côté des épures rigoureuses, organisées et dépourvues de sentimentalisme. Son *Voyage en Icarie*, de 1839, ne livre plus qu'en apparence seulement le nouveau rêve d'une île et de sa colonie; car son Icarie est moderne et complexe. Cabet utilise pour la première fois le terme de « communiste » dans le programme de 1840; c'est à Heine que l'on doit d'avoir introduit les néologismes « communiste » et « communisme » dans la langue allemande. Ce ne sont plus des « communités partielles » qui couvriront la terre, Icarie est un édifice unitaire et homogène, hautement industrialisé, supporté par une nation puissante de travailleurs. Cabet glorifie l'industrie et sa force révolutionnaire: « Ce sont les éléments simples du feu et de l'eau qui font sauter l'aristocratie en l'air et la rejettent violemment sur la terre, où elle s'écrase. Il y a les quatre vieux éléments, mais la vapeur est le cinquième et il n'est pas moins important que les autres, car il crée le monde de l'avenir et sépare notre présent du passé. » L'Etat de l'avenir qui devait jaillir de l'organisation industrielle était imaginé avec toute l'élegance et la précision du système décimal. C'est un dictateur qui devait créer le mètre étalon politique, le système décimal reflétant lui-même la logique la mieux articulée qui soit de l'ordre. Dans le nouveau projet, le pays est divisé en cent provinces dont l'étendue et la population sont approximativement les mêmes; chacune de ces provinces se subdivise à son tour en dix communes; les provinces et les communes sont gouvernées par le cerveau de leur ville, au sommet par Icara, le centre, l'organe entièrement rationnalisé, comparable à un cristal. La journée, minutieusement réglée, se composé de sept heures et commence tôt, journée campanellienne peuplée du début à la fin d'uniformes de travail et de comités. Les seules revues qui y existent sont professionnelles, à côté d'elles on ne trouve aucun autre organe de critique organisée; des ingénieurs et des employés dirigent un monde de spécialistes — le contraste avec les phalanstères de Fourier ne pourrait être plus marqué. Dans aucune autre utopie, l'influence de l'horloge éternellement réglée à l'heure du service ne s'est étendue de la sorte à l'existence tout entière, en éveillant si peu de répulsion et autant de vénération pour l'exactitude. Cependant — élément réaliste à côté de l'idolâtrie — c'est le programme d'économie socialiste qui est appliqué en permanence: un comité industriel détermine à l'avance le nombre et la nature des biens qui doivent être produits dans l'année. De cette manière, la production
échappe à la crise qui ruine la prospérité et fait du système un enfer pour les capitalistes eux-mêmes. Toutefois, les capitalistes n’étaient pas disposés à se laisser guérir de leur maladie au prix de leur vie: il n’y a pas d’Icarie volontairement acceptée. En fin de compte Cabet fut donc contraint, allant à l’encontre même de sa théorie, de limiter ses expériences à des projets de colonies réduites à leur plus simple expression, exactement comme avait dû le faire Owen. L’Icarie avait été conçue comme un brilliant État de travailleurs avec sa métropole, en son centre; dans la réalité, c’est une petite colonie qui fut péniblement mise sur pied sur les rives du Missouri par des pionniers communistes. Et en dépit de sa force motrice (la vapeur), de sa mécanisation à grande échelle et de ses essais d’entreprises modèles, elle s’effondra, engloutie par les marais et la prairie. Quoi qu’il en soit, l’Icarie en réduction n’avait jamais été considérée que comme un ersatz provisoire; la véritable Icarie devait se situer sur les rives de la Seine, c’était la France parfaite du système décimal et des départements, qui, au sortir de l’énorme chaos ou fatras médiéval, s’était débarrassée des contingences de la propriété privée.

La vapeur bouleversa les choses plus vite et plus profoundément qu’on ne l’avait rêvé. Mais ce n’était pas encore pour un mieux, en ce qui concerne les travailleurs, le meilleur était encore à l’état d’espoir. Saint-Simon se fit le champion de cet espoir avec une vigueur toute particulière. Plus encore que Cabet, il brûle d’enthousiasme pour la vie industrielle et ne tarit pas d’éloges à son égard. D’un autre côté Saint-Simon place cette vie, avant tout active, dans une optique une fois de plus trop vaste, trop indifférenciée; il utopise l’entrepreneur en même temps que le travailleur. Le contemporain de Fourier n’avait pas la perspicacité dialectique de ce dernier; il ne comprit pas que la misère était engendrée par la richesse, ne vit pas l’opposition qui existait entre le prolétariat et la bourgeoisie. C’est ainsi qu’il misa sur une simple « classe de travailleurs », conçue comme ensemble « des membres actifs du peuple », au nombre desquels il comptait, du seul fait que le profit retiré ne semblait en aucune façon reposer sur leur oisiveté, les capitalistes, les paysans, les ouvriers, les commerçants, les entrepreneurs, les ingénieurs, les artistes, les savants, bref tous ceux qui n’avaient pas hérité de privilèges féodaux appartenaient, s’il faut en croire Saint-Simon, à la catégorie créative de l’humanité et forgeaient dès lors son avenir. Saint-Simon ne considérait pas encore la bourgeoisie comme une classe en soi, et bien qu’il eût souhaité durant toute sa vie être du côté « des plus nombreux et des plus pauvres », un équilibre pacifique entre le capital et
le travail lui semblait parfaitement possible. Ce qui est considéré aujourd'hui comme démagogie pure ou propos stupides de conciliation déversés à la table la plus reculée des habitués, était encore à ce moment naïveté aveuglée par la jeune industrie up to date, par le modernisme de tous ceux qui s'occupaient d'énergie vapeur, d'industrie et de progrès. Ouvriers et entrepreneurs se retrouvaient côte à côte à la pointe de l'évolution; tous deux se détachaien ainsi, dans la même mesure, de la féodalité pourrie. La propriété acquise par le travail, celle dont on n'a pas légitiment hérité, était d'une autre nature que celle léguée par la noblesse foncière, par les parasites à vingt quartiers de noblesse; la puissance assise sur la richesse obtenue par le travail était plus progressiste que la richesse assise sur la puissance héritée d'une longue tradition féodale. Restait le prolétariat; mais dans la Réorganisation de la société européenne (1814), Saint-Simon estimait que le prolétariat d'alors, encore faible et immature, était entièrement passif et n'avait pas voix au chapitre. Il fut donc fait appel aux « héros de l'industrie » qui devaient faire passer le prolétariat de l'état d'objet exploité à celui, non moins passif, d'objet comblé — dans la progression de la révolution industrielle ». Saint-Simon et ses disciples rejoignaient ainsi dans leur conviction, à plus d'un égard, l'espoir et l'activité de bon nombre de technocrates actuels (presque disparus à leur tour); ce sont des disciples de Saint-Simon qui les premiers conçurent le projet du canal de Suez et de celui de Panama, tout cela dans l'optique générale de l'amélioration sociale du monde. Saint-Simon lui-même glorifiait la « capacité administrative » des représentants actifs de la classe bourgeoise ascendante; les banquiers surtout, représentants des institutions centrales de la vie économique moderne, étaient appelés, d'après lui, à venir en aide au peuple et à devenir les fonctionnaires publics de la communauté populaire industrielle. Bazard, le théoricien de l'école, déclarait que les banquiers pouvaient déposséder de leur argent les rois et les parasites féodaux; les institutions bancaires elles-mêmes seraient les « germes organiques » du système social de l'avenir. Tout cela bien que Bazard, premier saint-simonien, eût renié la foi de son maître en un « industrialisme » centralisateur et eût dépint la lutte des classes à l'intérieur de la société industrielle. A son tour Louis Blanc, disciple tardif de Saint-Simon et praticien contestable, croyait pouvoir transformer les institutions capitalistes en organes socialistes, en rejetant toutes les entreprises privées, y compris les institutions bancaires, et en mettant l'Etat à leur place. C'est grâce à sa propre concurrence
que l’État doit faire disparaître les institutions privées, les « ateliers nationaux » chargés de la production des biens seront ouverts grâce aux crédits de l’État, le gouvernement lui-même est l’organisateur suprême de la production. C’est ainsi que, pour reprendre les termes très pertinents de Lorenz von Stein, la nouveauté d’un « socialisme gouvernemental » fait son apparition. Mais celui-ci, comme Louis Blanc lui aussi en était intimement convaincu, est bien plus accessible par un coup d’État que par la révolution. Chez Louis Blanc l’admiration saint-simonienne de la « capacité administrative » des banquiers n’apparaît plus comme un socialisme d’État, mais comme un capitalisme d’État, ayant pour mission assez paradoxale de fonctionner sur le mode socialiste. Toute alliance entre le socialisme et le capitalisme d’État, c’est-à-dire toute officialisation de l’exploitation capitaliste ou tout camouflage du capitalisme d’État en socialisme, s’ébauche toujours sur la voie tracée par Louis Blanc. Certes, ici aussi « la société prend en charge les moyens de production », mais c’est une société qui n’a aucune révolution à son actif, c’est l’ancienne société aux traits simplement plus accusés et qui aimerait donner des dimensions colossales au système du profit, délivré de ses contradictions et de ses grèves, grâce à un croisement des formes socialistes et de la police politique. C’est dans ce genre de considérations suspectes qu’avait sombré la théorie de Saint-Simon, c’est dans de telles bizarreries que s’égara la géniale pensée — pensée d’avant-garde s’il en fut — qui avait compris que la grande entreprise elle-même renfermait des éléments socialistes. La théorie de Saint-Simon n’arrive certainement pas à la hauteur de la critique sociale de son contemporain Fourier, et pourtant il dépasse de loin le partisan du socialisme fédéral dans sa conviction intuitive que c’est non pas l’association mais l’organisation qui pourrait inaugurer l’ère du socialisme.

Ceci dit, la haine du comte de Saint-Simon envers les anciens seigneurs (dans la mesure où ils lui apparaissaient comme des têtes de fer) était aussi authentique qu’entachée. Ce n’est pas sans raison qu’il se présentait sous deux titres, à la fois comme « soldat au service de Washington » et comme « descendant de Charlemagne ». En tant que porteur du premier titre, celui de l’adversaire des lords, il imputait les aspects négatifs de l’activité industrielle, qu’il ne pouvait nier, au seul fait qu’elles étaient la subsistance ou la forme renouvelée de l’ancien servage. En vertu de quoi il taxait tout entrepreneur s’adonnant à l’exploitation de néo-féodaliste, en d’autres termes: ce n’est pas l’industrie qui serait à proprement parler respon-
sable de l’exploitation ou de l’oppression, mais exclusivement l’habitus féodal, transposé dans l’industrie. C’est cet habitus habilement repris et métamorphosé qui, d’après Saint-Simon, se manifesteait dans le libéralisme économique lui-même, dans cette attitude que l’on a coutume de placer aux antipodes du monde des corporations et des castes. A ses débuts le libéralisme aurait effectivement été, lui aussi, aux antipodes de ce monde révolu, il aurait renversé le féodalisme, mais à plus d’un égard dans le seul but de se substituer à lui en se servant des mêmes méthodes impitoyables d’oppression.

« La véritable devise du dirigeant de ce parti est : Ôte-toi de là que je m’y mette¹, par ces mots Saint-Simon a en effet prévu et qualifié de façon magistrale la nouvelle chevalerie pillarde ainsi que les idéologies néo-féodalistes de la classe dominante et les manifestations de luxe du capitalisme au dix-neuvième, voire au vingtième siècle. Mais Saint-Simon croit simplement que la prolifération de la faiblesse n’est pas essentiellement inhérente au « système industriel »: dès lors il suffirait que les droits hérités et les autres formes de domination allant de pair avec l’acquisition de revenus sans travail fussent abolis pour que se manifestent aussitôt les premiers bienfaits de l’industrialisme. Voilà donc pour la haine pure que Saint-Simon vouait à la féodalité; mais cette haine prend une deuxième forme: celle de l’amour-haine envers la féodalité, vers quoi la condamnation du libéralisme constitue une surprenante passerelle. Le comte de Saint-Simon, prétendu descendant de Charlemagne, vivait en pleine époque de la Restauration; en raison déjà de son admiration pour la « capacité administrative¹ », mais surtout de son centralisme, il n’était pas fermé aux idées autoritaires. C’est ainsi qu’il croyait découvrir d’autre part, dans le système capitaliste justement (et dans le catholicisme qui était son allié) certains éléments considérablement plus dignes d’être retenus que la seule hostilité au peuple et l’oppression. Le prophète de l’industrie ne fait pas de quartier au féodalisme, mais le prophète de l’existence collective centralisée voit dans le Moyen Age, époque d’assujettissement, l’image d’une meilleure Europe. En cela Saint-Simon rejoint à plus d’un égard les penseurs de la Restauration, les adversaires acharnés de la Révolution et les « traditionalistes » comme de Bonald et de Maistre, les prédicateurs et les anticapitalistes réactionnaires. Rappelons ici les espérances de Joseph de Maistre: « Tout annonce que nous marchons vers une grande unité¹ », ou cette autre pensée tirée

1. En français dans le texte.
de son *Etude sur la Souveraineté*, tout à fait Sainte-Alliance: « *Le gouvernement est une vraie religion, il a ses dogmes, ses mystères, ses prêtres*¹. » Tout ceci révèle un pathos de l’ordre mystifié, entonnant avec force les accents campanelliens, et c’est à lui que se rallie à son tour Saint-Simon, en plein essor d’une industrie qu’il s’agit d’organiser. En renversant les seigneurs féodaux, le libéralisme, n’a fait le travail qu’à moitié, même là où il n’a pas repris leur position, et le produit de la lutte est négatif puisqu’il s’est borné à détruire ce qui était. Le « subjectivisme » économique et autre ( contenu dans le principe du libre-échange, dans le *laissez-faire, laissez-aller*) a désintégré la société et l’a atomisée; en plein déchaînement de l’essor industriel règnent le chaos et l’anarchie. Saint-Simon avait l’intention d’y mettre un terme et de soumettre les forces productives déchâinées à cette « capacité administrative » qui n’a précisément rien à voir avec le jacobinisme. Qui, au contraire, crée de l’ordre, permet de surveiller l’ensemble à partir des hauteurs d’une institution centrale et instaure même une nouvelle hiérarchie. Il se constitue donc dans le saint-simonisme une rencontre des plus riches de conséquences, des plus paradoxales aussi, entre la réaction et le socialisme, unis dans une même haine de la liberté économique individuelle. Et ceci ne débouche pas seulement sur la caricature du « socialisme féodal », celui qui se retrouve chez les « légitimistes » français et anglais, et dont se gausse le *Manifeste communiste*; le péricieux paradoxe est resté vivace jusque dans l’attitude complaisante d’un Lassalle envers Bismarck, jusque dans les multiples combinaisons de « prussianisme et de socialisme », de capital d’État et de socialisme. Mais le centraliste que fut Saint-Simon se saisit du romantisme non libéral sans songer du tout à en utiliser la substance réactionnaire et, cela va de soi, sans avoir en vue un objectif réactionnaire. Ce qu’il voulait c’était orienter l’anti-libéralisme dans une direction différente afin d’accéder par lui à la face lumineuse et à la valeur humaine du *lien social*. Comme Fourier, Saint-Simon était persuadé qu’aucune époque antérieure ne pourrait jamais être restaurée sous sa forme originelle; et comme lui il fondait sa conviction sur la théorie de l’évolution historique par phases. C’est donc malgré tout le soldat de Washington qui *l’emporte* finalement sur le petit-fils et héritier multiple de Charlemagne; à partir de la *conscience historique* qui veut ici refléter le progrès et non la restauration: « Les eaux du passé ont éteint le feu de la chevalerie, et Notre-Dame, qui

¹. En français dans le texte.
était ruine de naissance, est devenue ruine réelle. » Car c’est par trois phases que passe ici l’Histoire: une phase théologique, qui veut que le monde soit créé par des dieux, une phase métaphysique, qui le déduit à partir de forces naturelles abstraites ou idées, et une phase positive, qui le saisit par l’analyse des faits et à partir de causes immanentes. Or la société industrielle moderne est la société positive, elle s’est par conséquent entièrement soustraite à la mythologie religieuse et semi-religieuse des deux premiers stades; elle ne peut plus réintégrer l’idée de vie essentiellement religieuse et métaphysique qui était celle de la féodalité. En revanche, elle peut sur la base de la connaissance, regagner le lien social et spirituel (substance) qui se fondait jadis sur les principes de la foi. L’industrie et la science ont remplacé la féodalité et l’Eglise, la matérialité a remplacé la métaphysique religieuse; mais la matérialité elle-même réclame un édifice central dans lequel elle peut dispenser, grâce à la « capacité administrative », une espèce de sacrament d’intelligence — et ici réapparaît quand même la conception d’un Moyen Age assaini et sécularisé. Le Système industriel de Saint-Simon (1821), comme surtout son dernier ouvrage, le Nouveau Christianisme (1825), visent ainsi à une structure rigoureusement hiérarchisée des fonctions industrielles et à une centralisation mettant un terme à la liberté de perturbation, à la liberté se manifestant sous forme d’anarchie. L’autorité intellectuelle que détenait le clergé au Moyen Age incombe maintenant aux savants et aux chercheurs; l’Etat industriel organisé devient irrévocablement, éternellement... « l’Eglise de l’intelligence ». C’est un grand-prêtre social, une espèce de pape de l’industrie qui en sera à la tête, c’est l’esprit d’un christianisme rajeuni qui l’animerà et la dirigerà. Ce sont là autant d’idées qui, une génération plus tard, resurgirent dans la dernière période de la philosophie d’Auguste Comte, et elles n’ont cessé de nourrir les rêves fantastiques de mariage entre un socialisme saint et un Vatican profane. Le protestantisme est la demi-mesure représentée par un relâchement conduisant à l’individualisme, le déisme est la généralisation d’un relâchement conduisant à l’agnosticisme; sans hiérarchie, il n’y a pas de religion, et donc pas de religion de l’intelligence nouvelle non plus. Le naturaliste anglais Huxley a qualifié cela de catholicisme amputé du christianisme, et l’école de Comte y a apporté une rectification qui était d’ailleurs une confirmation: la religion positive de l’avenir serait le catholicisme enrichi des sciences exactes. Ceci vaut peut-être pour Comte, mais pas pour Saint-Simon qui ne concevait absolument pas son papisme social.
sans christianisme. Il ne se fondait pas seulement sur une architecture hiérarchisée mais sur une qualité accrue d’humanité, une humanité chrétienne organisée de fond en comble. Le précurseur de toutes ces Eglises de l’avenir ou Eglises de l’intelligence fut naturellement — en dépit de la tendance antidéiste de Comte — un déiste optant pour la « religion de la nature »: John Toland. Dans son Panheis-
tikon, de 1721, il avait déjà, comme tous les déistes, non seulement réclamé une religion qui « serait en accord avec l’intelligence scientifique », et renoncerait entièrement à toute révélation de l’au-delà; il avait aussi institué pour son dieu de la nature (« le grand Tout, duquel tout procède et auquel tout retourne ») un culte propre, celui « de la vérité, de la liberté et de la santé, les biens souverains des Sages ». Et il avait surtout institué, exactement comme l’avait fait Comte, de nouveaux saints et de nouveaux pères de l’Eglise, qui étaient « les esprits supérieurs et les auteurs les plus éminents de tous les temps ». Il s’agit déjà d’une « Eglise de l’intelligence », et à l’époque des usines et du romantisme, Saint-Simon y ajouta le pape de l’industrie, et bien sûr aussi certaines correspondances dans le lien social qui n’existaien pas auparavant: les correspondances socialisme-organisation ecclésiastique. Mais cela dit, c’est le pathos de l’organisation sociale qui règne ici, c’est-à-dire une fois encore: celui d’une industrie étatique sociale, éclatante dans sa volonté de non-libéralisme. L’utopie de Saint-Simon est considérablement plus proche de Campanella que de More et présente tous les avantages mais aussi tous les dangers d’une pensée collectiviste dont l’organisation centralisatrice est dépourvue d’éléments démocratiques et fédératifs, et qui ne se sert pas d’eux pour édifier dans la solidarité la rigueur de l’organisation elle-même.

LES UTOPIES DE L’INDIVIDUALISME ET L’ANARCHIE:
STIRNER, PROUDHON, BAKOUNINE.

Une vie qui se déroule sans violence ne passe-t-elle pas toujours pour être la meilleure? Ne dispose-t-elle pas librement d’elle-même? N’est-elle pas indépendante, non assujettie? Ne se développe-t-elle pas spontanément ou du moins selon ses propres possibilités? Saint-Simon lui-même a dit sur son lit de mort: « Tous mes efforts se ramènent à une seule idée: assurer aux hommes l’épanouissement le plus libre qui soit de leurs capacités. » Le meilleur tuteur, sur le plan social, est celui qui disparaît d’un coup. Certes les anarchistes qui
portent utopiquement ce coup font toujours preuve, en dépit de leur indocilité, d’un comportement petit-bourgeois. Non seulement parce que la plupart sont issus de ce milieu, mais aussi en raison du caractère non médiatisé de leurs objectifs qui donnent souvent l’impression de venir tout droit du monde privé « indépendant » des petits rentiers. Stirner, qui était plutôt un professeur déchaîné qu’un vrai lion, a, en invoquant pour la première fois le Moi en soi, ouvert la voie à la propriété de soi. Ce propriétaire est un des héros de La Sainte Famille de Marx; le curieux ouvrage qu’est L’Unique et sa propriété (1844) veut libérer l’individu, et lui seul, des derniers « fantasmes » ou « fantômes » qui ont subsisté en tant que vestiges de l’au-delà. C’est ainsi que du point de vue de l’homme entièrement privé, ces derniers vestiges sont les « fantasmes » sociaux et moraux. Dorénavant, l’Unique refuse dédaigneusement de se laisser dévier vers le genre de service idéal qui consiste à servir le prochain, le peuple, l’humanité. L’Unique est déjà un homme et pour le devenir il n’a donc pas besoin de remplir d’abord des devoirs d’ordre prétendument général et, partant, illusoires. Ici il n’est pas question du Sur-Moi ni des revendications qui émanent de lui: « Je vis tout aussi peu par vocation qu’une fleur pousse et exhale son parfum par vocation. » Le Moi est à lui-même son Sur-Moi ainsi que son État utopique, tout au plus a-t-il avec ses semblables certains « rapports ou associations », mais cela aussi longtemps qu’ils sont utiles à son plaisir égoïste. Dès que ces liens tendent à se consolider, dès qu’ils menacent de donner naissance à la société, voire à l’État, il faut que l’Unique les rompe. Bref, l’Unique qui ne conclut le contrat social que pour lui-même, se tient volontairement à l’écart non seulement de la société existante, mais de toute société concevable. Certes, il prouve aussi combien l’existence marginale et la société elle-même sont interdépendantes: l’Unique n’est lui-même qu’un phénomène social. L’individu de Stirner et son alliance avec d’autres individus ont plus d’un point commun avec la pensée des cyniques, mis à part le manque total de besoins; le cynique au sens classique du terme se changea lui aussi en cynique au sens moderne. Le théâtre naturaliste se plaisait tout particulièrement à représenter de tels « Uniques »; toutefois, ils ne devenaient pas leur propre État d’avenir, mais des bohèmes sarcastiques et malheureux, ou des épaves suscitant la pitié, ou justement des cyniques passés maîtres dans l’art de mentir à propos de la vie (comme Braun dans les Ames solitaires de Hauptmann, Ulrich Brendel dans le Rosmersholm d’Ibsen et le Relling du Canard sauvage). Le pendant de l’Unique se trouve dans le même
milieu: c'est le philistin, celui dont la liberté totale, qui n'est autre que celle de son petit monde privé, implique tout autant la limitation totale. Le rêve social élaboré autour de l'individu mis en liberté ne va pas plus loin que la société des entrepreneurs privés, voire des petits rentiers qui lui ont donné le jour. L'unique et sa propriété: voilà donc une inscription qui orne non seulement le blason du libertinage mais aussi les armoiries du philistinisme; ce qui est tout à fait le cas de l'anarchiste Proudhon. A l'origine, et, pourrait-on dire, au berceau, le chant de Proudhon avait encore des accents rudes, et son texte, qui n'allait pas tarder à refléter la mentalité petite-bourgeoise, semblait animé d'une puissance et d'une force d'agression encore jamais déployée contre la propriété. La première œuvre de Proudhon posait déjà dans le titre la question fondamentale: «Qu'est-ce que la propriété? », elle y répondait par la phrase devenue célèbre: la propriété c'est le vol. Ce mot d'ordre, pour aussi général qu'il fut tenu dans le fond, était non seulement déconcertant, mais devait aussi profaner la sacro-sainte bourgeoisie et le point de départ présumé qu'était l'individu bourgeois. Toutefois, Proudhon, qui fut ultérieurement la cible de la Misère de la Philosophie de Marx, reconnaissait déjà, dans son second écrit sur la propriété, une origine plus sympathique à celle-ci: «La propriété plonge ses racines dans la nature de l'homme et dans la nécessité des choses.» L'individu bourgeois est donc maintenu comme fondement, mais il prend une dimension utopique: tous les hommes sont élevés au rang de modestes propriétaires et il faut simplement que la propriété du possesseur reste assez réduite pour ne pas devenir un moyen d'oppression des autres. Ni Fourier ni Saint-Simon n'ont entièrement aboli la propriété privée, anomalie qui en est aussi une à l'intérieur de leur doctrine, où elle constitue une contradiction, encore que la propriété privée n'y soit mentionnée qu'en passant. Chez Proudhon, au contraire, le maintien de la propriété est dérivé d'une règle, d'un ensemble de principes dont l'existence a priori est spécifique de l'anarchisme. Il est issu du libéralisme abstrait du dix-huitième siècle, dont l'anarchisme est si proche, et qui rappelle curieusement les déductions surannées du droit naturel, transposé ici dans le domaine de l'utopie. L'utopie de Proudhon est donc uniquement fondée sur des «axiomes» et des « principes » certes bourgeoisement révolutionnaires mais tout aussi statiques et idéalistes. Le premier axiome pose l'autonomie des personnes, avec laquelle toute inégalité provoquée par les circonstances sociales est incompatible. Le second axiome pose l'idée de la justice en tant que force,
inhérente à la personne, de respecter et d’encourager la dignité humaine chez toute autre personne. Voilà pour les axiomes auxquels se joignent des principes, à usage avant tout historique, puisqu’ils permettent de reconnaître les forces motrices de l'Histoire. Proudhon met même l'abstraction qui lui semble être le principe ou la catégorie économique principale d'une époque, sur le même pied que la force motrice animant cette époque; il confond de la sorte le fondement de la connaissance, voire la simple phrase-clé du résumé succinct, avec le fondement réel. Certes la dialectique n'est pas absente du domaine de ces principes, mais il s'agit d'une dialectique mal comprise: Proudhon ne considère pas les contradictions économiques comme des germes susceptibles de provoquer un changement, mais les maintient dans une simple opposition statique, dans une simple dualité: la dialectique correspond tout simplement à une double face, celle de la lumière et celle de l'ombre, qui se retrouve dans toute catégorie économique. C'est-à-dire que la propriété, la valeur, la division du travail, le crédit, le monopole, etc., ont chacun leur côté positif et leur côté négatif; le côté négatif est jugé et éliminé par les deux « axiomes ». Dans le Système des Contradictions économiques ou Philosophie de la Misère (1846) mais surtout dans son ouvrage principal De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise (1858), Proudhon développe son idée de « l'harmonie future, débarrassée de toute contradiction ». Elle inaugure une existence sociale qui a trouvé son milieu, sa classe moyenne et s'y déroule aussi paisiblement qu'une roue évolue autour de son centre; elle permet une société sans friction, et, partant, sans violence et donc sans Etat. Et tout cela est édifié sur le fondement des deux « axiomes »: sur l'autonomie individuelle des producteurs, considérés comme petits paysans et petits bourgeois, et sur la valorisation réciproque de la personne et de la mutualité ou aide mutuelle qui en découle. La propriété privée qui découle de l’axiome de l’autonomie individuelle, tout autant qu’elle garantit à son tour cette liberté individuelle, doit certes être épurée. Car elle est souillée, premièrement par l’apparition de la monnaie, deuxièmement par l’intérêt sur le capital prêté. Il faut remédier à ces deux violations de la propriété privée au moyen d’un crédit social suffisamment vaste, correspondant justement à l’esprit d’aide mutuelle. Plus concrètement: par l’instauration d’une banque d’échanges qui, au lieu d’argent, émettra des bons de circulation d’un montant équivalent aux biens livrés. L’utopie de Proudhon veut donc abolir à la fois le capitalisme et le prolétariat, c'est-à-dire non pas d’abord le capitalisme (par l’action prolétarienne) et ensuite
le prolétariat (par l’autosupression de cette dernière classe et son passage à la société sans classes); car ce qui se produit ici c’est un nivellement ou une harmonisation par le milieu: la bourgeoisie tout comme le prolétariat se dissolvent dans le « petit propriétaire rural ou industriel ». Marx a lui aussi défini la petite bourgeoisie comme la couche sociale au sein de laquelle s’estompent conjointement les contradictions de deux classes: c’est précisément cet état de choses que l’idéal de Proudhon veut rendre éternel, en tant que juste milieu déproléterisé, décapitalisé. Ou, comme l’a dit Marx plus particulièrement à propos de Proudhon et de l’« égalité de la propriété » qu’il proclamait si haut: il supprime l’aliénation économique au sein de... l’aliénation économique. L’anarchie ne suprime donc quand même pas toutes les contradictions, en tout cas pas celle d’une bourgeoisie qui sape les assises sur lesquelles elle repose. Les anarchistes rejettent certes les caractéristiques extérieures du droit bourgeois: la contrainte imposée par l’État et ses lois, mais l’essence profonde de ce droit: le contrat librement conclu entre les producteurs indépendants ou dépeints comme tels, est maintenu. Ce qui est très clairement le cas chez Proudhon, théoricien de « L’Unique et de son association », tandis que chez Bakounine ou Kropotkine tout s’estompe dans la sphère plus vaste du feu ou de l’amour. Dans son *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, Proudhon expliquait un jour: « Je suis prêt à traiter mais je ne veux pas de lois; pour que je sois libre, tout l’édifice social doit être remanié sur la base du contrat mutuel. » Toutefois, par la suite, lorsqu’il serait question d’un élément au départ aussi essentiel au contrat que sa réalisation, l’anarchiste sera bien obligé d’ajouter dans le même livre: « La norme d’après laquelle il faut remplir le contrat ne s’appuiera pas exclusivement sur la justice (le second axiome) mais aussi sur la volonté commune des hommes qui vivent ensemble. Cette volonté forcerà au besoin la réalisation du contrat par la violence. Aucun axiome n’avait encore parlé de violence, ni même de volonté commune. Pourtant aucune utopie sociale ne se laisse fonder sur le contrat, qui est le centre du droit civil bourgeois, sans que les conséquences d’une société basée sur la violence ne resurgissent. Et l’anarchisme se dissout de lui-même dans cette contradiction; l’individu du contrat librement conclu ne peut s’en sortir — même en tant que petit-bourgeois idéal — sans le recours à la contrainte. Si l’on part de l’instrument juridique fondamental de la société basée sur la propriété, on ne peut aboutir à des associations non fondées sur la violence. Un élève américain de Proudhon, l’anarchiste Josia Warren,
Les utopies sociales

fit encore cet aveu entièrement stirnerien: « Every man should be his own government, his own law, his own church, a system within himself! » Mais ce radicalisme dans la volonté de liberté est finalement englouti dans l'idéal des ermites familiaux et dans le trou perdu du philistinisme, où il se sent à sa place. L'aboutissement de l'utopie de Proudhon serait la toute-puissance de la province, c'est-à-dire, comme c'est justement la classe moyenne qui est voulue majoritaire à tout jamais, ce serait la dictature de la médiocrité. En outre, cette dictature de la médiocrité menace de s'installer partout où la démocratie s'appuie sur de larges couches de classes moyennes et reprend forcément à son compte leur atmosphère infectieuse de salon où se mêlent le ressentiment et l'absence de culture. Il existe ainsi — dans l'esprit de Proudhon sinon dans le texte — une espèce de communisme égaré dans la petite bourgeoisie, drapé dans des atours petits-bourgeois. L'anarchie de Proudhon, avec son contenu béotien et l'intelligence médiocre du gros bon sens humain qui correspond à ce contenu, renferme en tout cas le système d'une bohème à la Babbit et une énorme quantité de kitsch révolutionnaire.

Que l'anarchie ne soit pas tout à fait cela malgré tout, qu'elle ait aussi été la terreur du bourgeois, elle le doit à son représentant le plus vénérable: Michel Bakounine. Il ne faisait pas appel à la classe moyenne, mais invoquait l'indocilité qui aspire justement à vivre loin de toute sécurité et s'y entend. C'est lui qui dans les dites « ligues » ou associations de métiers entretenait le feu d'un enthou-
siasme dangereusement creux. L'évocation des forêts sauvages et des steppes immenses, de la vie des brigands en Russie du Sud animait parfois cet enthousiasme, mais la plupart du temps elle n'apparaissait que dans les chants. C'est à Bakounine que l'on doit cette affirmation abstraite selon laquelle le plaisir de la destruction serait un plaisir créateur, et il a appliqué cette « dialectique » à la réaction en Allemagne. C'est d'ici que date la propagande brutale par l'action, grâce à laquelle des individus voulaient anéantir l'Etat par l'extermination d'autres individus. Mais c'est également Bakounine qui est l'auteur de la déclaration suivante (faite en 1868, dans une lettre à Chassin, membre de la « Fraternité internationale » bakounienne): « Notre grand maître à tous, Proudhon, a dit que la combinaison la plus néfaste qui pourrait naître serait l'alliance du socialisme et de l'absolutisme: les efforts du peuple pour accéder à la liberté économique et au bien-être matériel par la dictature et la concentration de tous les pouvoirs politiques et sociaux dans l'Etat. Il se peut que l'avenir nous préserve des bonnes grâces du despotisme;
mais puisse-t-il surtout nous protéger des conséquences funestes et de l'abêtissement dus au socialisme d'État ou socialisme doctrinaire... Rien d'humain ni de vivant ne peut prospérer en dehors de la liberté, et un socialisme qui l'exclut de son objectif central ou ne la reconnaît pas comme unique principe créateur et comme fondement, nous conduirait tout droit à l'esclavage et à la bestialité. » Ces phrases trahissent une véritable obsession de la haine de l'autorité, mais elles attestent en même temps une emphase déclamatoire et un sentiment irréfléchi de la liberté qui s'épuise dans l'immédiateté et est typique de l'utopie anarchiste. Pour elle, ce n'est pas le capital qui est le mal principal, mais l'État; c'est sur lui que se fixe en premier lieu la haine de Bakounine, tout le reste n'est qu'un mal secondaire, dérivé du premier. Si l'on élimine l'État, le capital sera du même coup anéanti, car il ne vit que des grâces de ce conglomérat de cachots, de soldats et de lois, et en découlerait même comme du plus ancien oppresseur. Selon la théorie anarchiste, l'État aurait été créé uniquement par des conquérants et imposé au peuple assujetti, qui à la suite de cela en est arrivé à la corvée et à la condition d'ilotes. Le grand oppresseur politique qu'est l'État précède donc temporellement et causalement l'exploitation, et la détermine. Par conséquent, le diagnostic de Bakounine place dans l'État — qui n'était pour Marx qu'une simple fonction économique — le foyer et l'origine de toute condition d'exploitation, et, contrairement aux marxistes, il met l'abolition de cette fonction en plein centre de son objectif. Les marxistes ne font même pas à l'État l'honneur d'être aboli en particulier, au contraire, d'après la célèbre thèse de Engels, l'État dépérit de lui-même, du fait de la disparition des classes. Cette dernière conception est basée sur des faits économiques réels; d'après les anarchistes au contraire, le profit, la bourse, l'accumulation sont mis en branle par l'État, et même dans une certaine mesure, par l'au-delà. En effet, l'instrument de l'État ne cesse ici aussi de faire l'objet d'un fétichisme: le *Dieu est l'État*, de Bakounine (1871), ramène la source de l'oppression à Dieu lui-même; la croyance en Dieu (c'est-à-dire une simple conscience fausse) est seule responsable de toute autorité, de tout droit de succession, dès lors de tout capital. Dans la vision anarchiste de l'avenir apparaît à la place de l'État et de l'Église, l'internationale libre et athée des travailleurs, et elle les supplante de façon immédiate, non pas à la suite d'une prise de possession des biens, mais de l'anéantissement de la puissance étatique; la liberté économique s'ensuit alors immédiatement. Malgré la propagande par l'action, Bakounine rejette aussi, dans sa haine abstraite
de la puissance, tout pouvoir quel qu’il soit, même celui qui se change en force révolutionnaire ou donne les rênes du pouvoir au prolétariat victorieux. Au sein de la nouvelle communauté apparaît dès le premier jour l’« égalisation des classes », le mariage spontané, la fraternité spontanée qui résultent de la simple disparition de l’autorité. Oui, il suffit que sombre le vaisseau de l’Etat pour que disparaisses et sombre pour ainsi dire tout l’océan inhospitalier, l’océan de l’hétéronomie, avec ses requins et ses ténèbres; la solidarité librement voulue fleurit sous le soleil de l’autonomie. C’est là une croyance anarchiste, fondée de toute évidence sur la conviction que la nature humaine originelle était bonne et qu’elle n’a été gâtée que par les relations de maître à esclave. Ainsi donc, dans l’ensemble, l’image anarchiste de la liberté a, d’un côté, hérité de l’idéologie individualiste surannée du dix-huitième siècle, et de l’autre renferme une part d’avenir dans l’avenir, pour laquelle n’existe aucun fondement dans le présent; si ce n’est le putsch, l’acte héroïque précipité, le lyrisme politique qui ignorent tout du déroulement épique et encore moins de la dialectique de l’Histoire. Ainsi l’anarchie, sans patrie, erre animée de son vitalisme et de son idéalisme, étrangère à la matière et à l’enquête précise sur la matière économique. Certes, si le bouleversement de cette matière avait réussi une fois, alors certains motifs anarchistes, dans ce cas remis au bon endroit, deviendraient eux aussi marxistes. Et on les trouve même déjà dans le marxisme, toutefois, non pas comme postulats du présent, mais comme prophéties et conséquences, ce qui en dit long. Parmi elles, la prédiction déjà citée de Engels, son espoir de voir un jour l’Etat dépérir, de le voir passer de la domination des hommes à l’administration des choses. Parmi elles surtout, la formule que cite Lénine dans *Etat et Révolution*, comme étant celle de l’objectif communiste: « Chacun produisant selon ses capacités, consommant selon ses besoins. » Sans oublier certes que cette formule (aux accents si anarchistes), — quintessence même de l’absence de coercition — n’est pas due à des anarchistes mais, curieusement, à un saint-simonien: Louis Blanc, l’inventeur par ailleurs très problématique des ateliers nationaux. En résumé, on peut donc dire que le rêve de la société sans domination, conçu comme une tactique, est le moyen le plus sûr de ne pas le réaliser; compris comme un principe fondamental, et à condition que soient d’abord abolis les fondements économiques de l’Etat, ce rêve devient l’évidence même.
UN CHÂTEAU EN ESPAGNE PROLÉTARIEN DU « VORMÄRZ »: WEITLING

C'est peu avant de s'éveiller que l'homme fait généralement les rêves les plus colorés. Weitling, un des derniers esprits voués à l'utopie pure, offrit l'image sinon la plus riche, du moins la plus nostalgique et la plus chaleureuse d'une ère nouvelle. Il était né proléttaire, et cela seul suffit déjà à le distinguer des autres réformateurs du monde envisagés ici. Proudhon lui aussi était certes d'origine modeste, mais il n'avait pas tardé à se hisser au niveau de la petite bourgeoisie dont il était par la suite devenu le porte-parole. Si les discours de ce propriétaire d'imprimerie étaient dictés par les soucis que lui causaient ses crédits, le compagnon artisan que fut Weitling se fit l'interprète de la misère prolétarienne et de la conscience naissante de sa classe. C'est la raison pour laquelle le ton de pitié que les utopistes plus distingués affectent si souvent à l'égard des plus pauvres, est absent de son œuvre; chez Weitling l'amertume et l'espoir sont les fruits d'une souffrance personnelle. Comme le dit Mehring, Weitling a « renversé la barrière qui en Occident séparait les utopistes de la classe des travailleurs »; c'est là son grand mérite sur le plan historique. Weitling n'est cependant devenu ni président ni dirigeant de la classe ouvrière allemande, qui commença à peine à se constituer dans l'Allemagne du Vormärz. Pourtant en sa personne c'est un contact, plus encore: une identité qui s'établit entre un homme issu de la classe des déshérités et la conscience nouvelle qu'elle avait alors acquise d'elle-même. En fonction de cela on trouve chez Weitling des révélations aussi bien retardataires que profondément authentiques; son pathos est fort proche de celui d'un autre des premiers porte-parole de la classe proléttaire: Babeuf. Weitling est le plus ancien messager de sa classe en Allemagne, Babeuf un des plus anciens en France. Après que la Révolution française eut été étouffée, sans doute fut-il le premier à revendiquer cette égalité réelle au sujet de laquelle le bourgeois avait trompé le citoyen. Il existe ainsi des rapports fondés sur la pureté aussi bien que sur certains éléments plus primitifs, entre le chef des Egalitaires et Weitling. Il est bien dommage qu'un des tout premiers manifestes prolétariens, datant de 1795, qu'avaient laissé paraître les Egalitaires


*taires* soit quasi oublié; leur monde affectif (on pourrait même dire leur perspective lointaine et confuse et leur radicalisme) est aussi celui de Weitling. Ecoutons à ce propos quelques phrases extraites du Manifeste de Babeuf: « La Révolution française n’est que le pré-curseur d’une Révolution beaucoup plus importante, beaucoup plus sérieuse, qui sera la dernière. Plus de propriété individuelle du sol, le sol n’appartient à personne, nous exigeons, nous voulons la jouissance commune des fruits de la terre, les fruits appartiennent à tous. Disparaissez, vous, révoltantes distinctions entre riche et pauvre, entre dominateur et dominé. Le moment est venu de constituer une république des égaux, le grand hospice qui est ouvert à tous. » Mais, étant donné l’état dans lequel se trouvaient alors les forces productives, cette « République des Egaux » ne pouvait encore être représentée qu’à la manière dont le petit-bourgeois s’était imaginé « l’Etat de l’avenir » durant tout le dix-neuvième siècle: comme celle de la division, du partage, du nivellement. C’est pourquoi Marx se moque de « la manie qu’a Babeuf de revendiquer une égalité grossière et ascétique »; raillerie dont il ne gratifia pas l’intervention tout aussi pure, tout aussi primitive d’un Weitling. Au début, Marx avait même tendance à surestimer Weitling, et il écrivit à propos de ses *Garanties de l’harmonie et de la liberté*, de 1842: « Si l’on compare la médiocrité prosaïque et timorée de la littérature allemande avec les débuts démesurés et brillants des travailleurs allemands: si l’on compare ces premiers pas prodigieux du prolétariat avec l’extrême petites des traces laissées par les souliers avocado de la politique bourgeoise, on est bien obligé de prophétiser une stature d’athlète à la petite Cendrillon allemande. » Par la suite, Marx fut plutôt enclin à sous-estimer Weitling: « La présomption utopique de Weitling était devenue incurable, et il ne restait donc rien d’autre à faire qu’à écarter cet obstacle de la voie du développement prolétarien. » En effet: Weitling était devenu membre d’une « ligue des justes », fort fumeuse et fort exaltée, d’où l’influence de Proudhon n’était pas absente et dont le mot d’ordre était: « Tous les hommes sont frères ». Le contraste entre ce mot de ralliement et celui mis en évidence par Marx: « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous » reflète la différence qui existe entre le socialisme encore lyrique et le socialisme militant. De plus Weitling finit par succomber à la manie des expériences sociales et créa en Colombie une banque d’échanges des métiers, afin de favoriser la coopération harmonieuse entre prolétariat et bourgeois. Par ailleurs, il se peut que le but ainsi allégé ait été avant tout tactique, sinon démagogique; Weitling (qui mourut
en 1871) fut aussi à l'origine des premiers mouvements ouvriers allemands aux États-Unis. Il faut ajouter que bien qu'influencé par Proudhon, il n'est absolument pas anarchiste; l'influence de Saint-Simon, qui est bien plus grande, est responsable de l'introduction du facteur d'ordre dans la liberté sociale. En 1838, sa première œuvre déjà, intitulée *L'humanité telle qu'elle est et telle qu'elle devrait être*, dépeint une « constitution de la grande alliance familiale de l'humanité » dans laquelle le temps de travail est réglé avec précision et la production exactement adaptée à la consommation. La régulation tout comme l'adaptation se déroulent sur une base artisanale et de telle manière que les « deux conditions essentielles de l'existence humaine: travail et plaisir, soient soumises à un ordre général et unique. « L'un est l'ordre familial ou ordre du plaisir, l'autre est l'ordre du travail; en vertu du premier, les familles sont sous la surveillance des plus âgés, le second détermine l'existence de classes de paysans, d'ouvriers, de professeurs et celle de l'armée industrielle. » La communauté future des biens est le droit commun de la société de pouvoir vivre sans soucis dans l'aisance et de manière durable; et la majorité ne tentera jamais d'anéantir ce droit, puisque c'est son propre droit, celui de la majorité. C'est là sans doute un langage populaire naïf et émouvant, évoquant l'état de l'homme avant la chute — et le grand rêve chrétien; mais lorsqu'il s'agit de passer à la réalisation d'un tel État, le prolétaire Weitling tient des propos considérablement moins naïfs que la plupart des utopistes bourgeois. Il a le sens de la réalité propre à l'homme éprouvé, plus encore: victime du capitalisme, il ne croit plus en aucune de ces mesures socialistes prises « avec l'aide » de la classe dominante. En ce sens le prolétaire Weitling est de loin supérieur aux manipulateurs d'illusions qui l'ont précédé, il dénonce l'astuce, critique la crédulité des dilettantes partisans de toute forme de socialisme venue d'en haut. C'est ce qu'atteste la phrase suivante: « Méfions-nous des financiers et des réformes calculées sur la base des capitaux, ce n'est pas la perfection que nous devons attendre d'eux, mais les pièges auxquels les bons ne feront jamais assez attention ». Voici donc un avertissement qui enjoint de ne pas se laisser détourner du chemin dans la marche vers le pays du bonheur, par ce qui peut être considéré comme un mal plus grave que les faux prophètes: les faux amis. Cet avertissement s'accompagne d'une série de conseils moins réalistes, mais dans lesquels il n'est plus question de courber l'échine et qui sont tous empreints d'accents chrétiens tels qu'ils n'avaient plus résonné depuis bien longtemps.
Ainsi dans *L'Evangile du pauvre pécheur* et surtout dans les *Garanties de l'harmonie et de la liberté*, de 1842, un ensemble de rêves qui rappellent à plus d'un égard les espérances de la guerre des paysans allemands. Le contenu tout comme l'acte même de la révolution sociale sont laconiquement exprimés en deux phrases : « La crainte est la racine de la lâcheté et le travailleur doit extirper cette plante nuisible, à sa place il doit veiller à ce que s'enracinent le courage et l'amour du prochain. L'amour du prochain est le premier commandement du Christ, il renferme le souhait et la volonté, et par conséquent le bonheur et le salut de tout ce qui est bien. » Enfin ce sont des accents adventistes qui résonnaient ici peu avant le « printemps des peuples » de 1848 : « Un nouveau Messie viendra pour réaliser la doctrine du premier. Il fera s'effondrer la carcasse vermoulue du vieil ordre social, il fera dévier les sources de larmes vers l'océan de l'oubli et changera la terre en paradis. » Weitling n'était pas un grand architecte, mais son château en Espagne a des dimensions particulièrement humaines. On dirait que la femme a mis sa bienveillante main au travail et y a laissé l'empreinte de sa bonté ; l'ensemble évoque une utopie féminine et maternelle, celle qui exècre du fond du cœur la guerre et la barbarie, l'exploitation et la tyrannie. Enfin l'édifice de Weitling porte indubitamment la marque du travail du fils du charpentier, car une grande part du matériau utilisé ici est l'amour chrétien primitif. Saint-Simon lui aussi avait tenté de rétablir la liaison entre Jésus et le tribun populaire, pourtant c'est moins un christianisme nouveau qu'une espèce nouvelle d'Eglise qui allait en sortir. Le rêve plus doux de Weitling ne construit rien dans le paysage des dominateurs, même pas dans celui plus socialiste de Saint-Simon ; il est animé de profonds sentiments fraternels, il est aimable de nature mais il sait lire la Bible à la manière d'un baptiste, ce qui n'avait plus été le cas depuis longtemps et ne le sera plus avant longtemps. Dans l'esprit du prolétariat non développé, ce qui se dessinait c'était bien plutôt l'image d'une société de « petites gens » que celle d'une société sans classes ; et même la société des « petites gens » n'aurait pu se réaliser de cette manière. Toutefois « la grande alliance familiale de l'humanité » permise par un « ordre de travail coopératif » n'est pas uniquement un reflet du style Biedermeier dans l'utopie. Il en a la grâce et la pureté, sans être toutefois dépourvu d'une rustic grandeur, d'une aspiration profonde, et par là même d'un problème dont les mouvements radicaux allaient se détourner pendant un siècle. C'est le problème de la réunion du fils du charpentier et du socialisme, ou du retour du Christ
vers ceux qui « peinaient sous le poids de leur fardeau ». Weitling aspirait à la formation d'un syndicat rouge du prolétaire Jésus, il recherchait un socialisme qui ne se gardât même pas d'être édifiant. Le rêve de Weitling a tourné ses regards amers et purs vers une terre promise, au moment où Marx et Engels commençaient à peine à découvrir et à ouvrir les voies qui permettraient d'y accéder dans la réalité.

BILAN : FAIBLESSE ET VALEUR DES UTOPIES RATIONNELLES.

Il est toujours surprenant de constater qu'une haine, aussi grande soit-elle, peut encore être confiante. C'est dans cette situation que se trouvaient bon nombre des penseurs-réveurs apparus jusqu'ici; en fin de compte ils étaient conciliants. Les ennemis mortels de cette exploitation qu'ils avaient commencé par dépeindre dans toute son implacable terreur, s'adressent aux exploitants et leur proposent de mettre eux-mêmes fin à leur jours. Du fond du cœur les utopistes ont maudit l'iniquité, voulu la justice et, en tant qu'utopistes abstraits, ont élaboré dans leur tête les plans d'un monde meilleur; c'est encore du fond du cœur qu'ils espéraient allumer la volonté de le réaliser. Les quelques exceptions aimables, snobs aussi, les quelques déserteurs ayant fui les rangs du « commerce des chiens » devinrent la règle; dans tous les cas il était fait appel à l'équité et à la raison. Ce n'est que vers 1848 que commença à se généraliser un point de vue que Herwegh exprima de la façon suivante: « Seul l'éclair qui les foudroie peut illuminer les maîtres. » Mais tout comme il fallait persuader les entrepreneurs de se laisser changer en leur contraire, il fallait également transformer tout le reste de la réalité, la société dans son ensemble, de façon immédiate, en société diamétralement opposée, comme s'il s'agissait d'un envoûtement qui pouvait être rompu d'un seul coup. Bien que quelques utopistes comme Fourier et Saint-Simon eussent étudié certaines médiations historiques et eu l'intuition des tendances existantes, ce sont encore, malgré tout, des considérations d'ordre essentiellement privé et abstrait aboutissant à l'élucubration d'un État indépendant de l'Histoire et du présent (débarrassé des « impuretés du présent ») qui l'emportent. Fourier, le seul dialecticien de la série, est encore celui qui s'est le plus préoccupé de tendances réelles; et pourtant chez lui aussi, il s'agit plus de décret que de connaissance, d'utopie abstraite que d'utopie concrète.
Chez les utopistes abstraits, la lanterne onirique luit dans un espace vide, et c'est le Donné qui doit se plier à l'Idée. C'est donc sans tenir compte de l'Histoire et de la dialectique que les images-souhaits constructives, abstraites et statiques, furent accolées à une réalité qui ne savait rien d'elles ou très peu. Cette faiblesse n'est que très rarement imputable à la personnalité propre des utopistes; il est plus juste de dire que si l'idée ne venait pas à la réalité, c'est parce que la réalité d'alors ne venait pas à l'idée. L'industrie n'était pas encore développée, le prolétariat n'était pas mûr, la nouvelle société était à peine perceptible dans l'ancienne. A ce propos, Marx fait remarquer dans la *Misère de la Philosophie*, (sans doute dirigée uniquement contre Proudhon, mais valant pour tous les utopistes de l'ancienne génération): « Aussi longtemps que le prolétariat ne sera pas suffisamment développé pour se constituer en classe, et donc aussi longtemps que la lutte du prolétariat n'aura pas un caractère politique, aussi longtemps que les forces productives ne seront pas encore suffisamment développées dans le giron de la bourgeoisie elle-même, au point de laisser transparaître les conditions matérielles qui sont nécessaires à la délivrance du prolétariat et à la formation d'une société nouvelle, ces théoriciens ne seront jamais que des utopistes qui, pour remédier aux besoins de la classe opprimée, élaborent des systèmes et sont en quête d'une science régénératrice. Mais au fur et à mesure que l'Histoire progresse et que, parallèlement, la lutte du prolétariat se dessine plus clairement, ils sont de moins en moins contraints de chercher la science dans leur tête; ils n'ont qu'à se rendre compte de ce qui se joue sous leurs yeux, et se changer en organe de ce qu'ils voient. Tant qu'ils cherchent la science et ne créent que des systèmes, ils ne voient dans la misère que la misère, sans y découvrir le côté révolutionnaire qui renversera la vieille société. C'est à partir de ce moment que la science deviendra produit conscient du mouvement historique, et qu'elle cesserà d'être doctrinaire pour devenir révolutionnaire. » Doctrinaires, les vieilles utopies l'étaient, parce qu'elles avaient lié leur nature, au demeurant si imaginative et pleine de fantaisie, au style de pensée rationaliste de la bourgeoisie. Jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, la science fondamentale de la bourgeoisie était la mathématique et non l'Histoire; or, la méthode propre à cette mathématique était une méthode formelle, consistant à « engendrer » l'objet à partir de la pensée pure. Enfin, elle ne fut rien de moins que le prototype de la méthode deductive du droit naturel, ce rigoureux cousin des utopies. Bien que les constructions utopiques aient peu de points communs avec les
constructions exactes de la mathématique ou même du droit naturel, et bien que « l'utopisme » ne constitue pas une science à proprement parler, il lui arrive néanmoins de se lancer dans des développements (que Proudhon fonde même sur des « axiomes »), comme s'il était lui aussi une science formelle. L'élément constructif a exercé une action si puissante que l'Etat existant et, a fortiori, « l'Etat rationnel » utopique ressemblaient à un véritable mécanisme, et l'utopiste moderne était ingénieur social (partant de la raison pure). Il n'attendait plus que la Jérusalem descendit du ciel par l'opération de la grâce. A une machine sociale dont le fonctionnement était défectueux, il substituait une machine parfaite. Mais aucun de ces utopistes n'a vraiment compris pourquoi « le monde » ne s'intéressait pas à leurs plans et pourquoi l'on songeait si peu à se lancer dans le travail d'exécution.

Ce qui n'empêche que tous ces rêveurs ont une classe que personne ne peut leur dénier. Incontestable est déjà leur seule volonté de transformation, et malgré leur vision abstraite, ils ne sont jamais uniquement contemplatifs. C'est ce qui distingue les utopistes de leurs contemporains, les économistes politiques, même des plus critiques d'entre eux (auxquels ils sont si souvent inférieurs sur le plan de la connaissance et de la recherche). Fourier dit à juste titre que les économistes (tels ses contemporains Sismondi et Ricardo) se sont contentés de jeter la lumière sur le chaos, alors que lui veut trouver le moyen d'en sortir. Cette volonté de pratique n'eut cepen-dant presque jamais l'occasion de percer; en raison du manque de contacts avec le prolétariat, et aussi de l'insuffisance de l'analyse des tendances objectives à l'œuvre dans la société existante. Toutefois, il ne faut pas oublier non plus que la prise en considération accrue de ces tendances peut aussi, lorsqu'elle est mécaniquement accrue, lorsqu'elle passe à l'économisme, affaiblir bien plus encore la volonté de pratique. Et elle peut l'affaiblir plus profondément que ne le fait l'utopie abstraite, elle peut faire que le socialiste (ou pour être plus exact: le social-démocrate), personnage entièrement étranger à l'utopie, devienne un esclave des tendances objectives. L'idolâtrie objectiviste du possible objectif attend alors, paisiblement, que les conditions économiques devant conduire au socialisme aient en quelque sorte atteint leur pleine maturité. Mais elles ne sont jamais totalement mûres ou parfaites au point de ne pas avoir besoin de la volonté d'action ni du rêve anticipant dans le facteur subjectif de cette volonté. Lénine, comme on le sait, n'a pas attendu que les conditions eussent délivré partout en Russie l'autorisation de passer au
socialisme à l’époque confortablement éloignée des arrière-petits-enfants: Lénine a devancé les conditions, bien plus: il a contribué à leur maturation en fixant des objectifs devançant le Donné et de nature concrètement anticipante, qui eux aussi sont un facteur de maturité. Et si le fait de savoir que le capitalisme, avec la suprématie des monopoles, avait atteint sa dernière phase, celle de la mort et de la putréfaction, que la chaîne devait se briser à son chaînon le plus faible, si cette connaissance même des conditions objectives de la victoire révolutionnaire était certaine, comment aurait-on pu utiliser l’heure propice lorsqu’elle sonna en Octobre, comment la puissance aurait-elle pu être affirmée sans la vision anticipante de l’objectif du socialisme, sans le facteur subjectif se manifestant sous la forme hautement organisée, disciplinée, consciente du Parti? Le marxisme est un ensemble de directives d’action; mais s’il devient aussi privé de sujet qu’étranger au but, ce qui naît alors, c’est un antimarxisme fataliste, qui dégénère en tentative de justifier le fait que l’on n’a pas agi, sous prétexte que le processus suit de lui-même son chemin. C’est pourquoi ce genre d’automatisme devient un manuel d’occasions ratées, un commentaire des chances manquées, des positions évacuées. Or le marxisme ne peut constituer un ensemble de directives d’action que si son intervention est aussi une anticipation: le but concrètement anticipé détermine la voie concrète à suivre. Encore plus déterminante que la volonté de transformation sera dès lors le pathos du but fondamental qui chez les vieux utopistes est la plupart du temps responsable de la qualité et de l’importance qui leur sont encore reconnues aujourd’hui, et en fait même des alliés contre le démocratisme social pour lequel, depuis Bernstein, le mouvement signifie tout, mais le but rien. Sans préjudice du fait que le pathos bien trop immédiat du but, qui anima les utopistes, est à sa manière tout aussi suspect, car il a pris la place du chemin, l’a survolé par son abstraction. Il est avant tout un pathos statique, celui de la simple mise à nu de cathédrales existantes; il pose l’ordre idéal comme existant déjà, prêt à être opposé au chaos. En ce sens on trouve souvent dans l’objectif des utopistes non pas un avenir authentique, historiquement nouveau, mais bien un avenir faux, non-nouveau; des utopistes de mauvais aloi comme Proudhon se sont même contentés d’imaginer un petit-bourgeois simplement transfiguré dans l’Idée générale de la révolution. Et même de grands utopistes ont décoré, voire surchargé leur édifice de faux idéaux, c’est-à-dire de cette sorte d’idéaux dont le contenu (l’essence) est connu avec précision et est déjà tout fait, ne demandant plus en quelque
sorte qu'à être réalisés. Mais lorsque Marx, au lieu de tels idéaux (qui procèdent tous de la théorie d'un monde dualiste et statique) enseigne comment effectuer le pas suivant et ne détermine que très peu à l'avance ce que sera le « royaume de la liberté », cela ne signifie pas, on le sait, que les contenus de finalité fassent défaut chez lui. Au contraire, c'est eux qui évoluent dans la tendance dialectique tout entière, y constituant l'objectif final qui l'anime, c'est eux qui constituent le fondement du sens même de tout le travail révolutionnaire. Marx traite également les idéaux comme des points de repère pour la critique et comme des normes directrices, mais ils n'ont justement rien d'une transcendance artificiellement accolée et figée, ils se trouvent en pleine Histoire et sont dès lors non-clos, c'est-à-dire que ce sont les idéaux de l'anticipation concrète. Précédemment déjà (tome I, p. 253 sq.), nous y avons reconnu très clairement le courant chaud du marxisme, la « théorie-praxis d'une "arrivée-chez-soi" ou la libération d'une objectivation inadéquate ». Si le marxisme ne découvrait pas son humanisme dialectique matérialiste dans une anticipation en émergence à l'horizon de l'Histoire et qui recueille également l'héritage du passé, on ne pourrait jamais parler d'« alienation » capitaliste, de « déshumanisation »; Marx parle même d'une « restauration de l'être humain ». Seulement, cet élément humain ou l'expansion du royaume de la liberté dans sa totalité sont non pas des espèces fixes, mais des ensembles de rapports sociaux, et surtout ils ne trônent pas comme des essences immuables extérieures à l'Histoire, semblables à une Toison d'Or qu'il suffirait d'aller quérir dans une Colchide déjà existante et que l'on connaîtrait pour l'avoir vue représentée ou en avoir lu la description. C'était là le propos des utopies abstraites, mais ce n'était pas le seul: la recherche d'un monde meilleur n'est pas du tout une affaire classée, elle constitue, et elle seule, un des invariants principaux de l'Histoire. Sans une telle anticipation, c'en est fait de la résistance à la déception, c'en est fait de la foi dans le but, de cette foi qui déborde jusqu'à se communiquer aux autres. « C'est à juste titre, que Marx a pris l'homo economicus et la connaissance approfondie des points d'intérêt économiques comme support déterminant de l'impulsion vers une existence nouvelle, afin que l'ordre paradisiaque du socialisme rationnel, dans le fond chiliastique, imaginé jusqu'ici dans un arrière-monde trop arctien, soit conquis durement et au prix d'une lutte contre le monde, basée sur une connaissance approfondie des affaires de ce monde. Néanmoins, on ne meurt pas pour un simple budget de production minutieusement
organisé, c'est pourquoi dans la mise en pratique bolchevique du marxisme resurgit justement l'ancien type taborite-joachimite bien reconnaissable de l'anabaptiste radical déclarant la guerre à Dieu et animé du mythe encore caché, du mythe secret de la finalité, dont le chiliasme ne cesse cependant d'être le prologue et le correctif» (Ernst Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la Révolution*). *L'abstraction est la grande faiblesses, la ténacité et l'absolu sont la force des anciens grands livres utopiques.* Et la condition de cet absolu y est presque toujours la même: *Omnia sint communia*, que tout soit commun à tous. Cela fait honneur aux œuvres politiques prémariistes de compter au nombre de leurs multiples vertus idéologiques ces exaltations rebelles et isolées. Même si elles ne semblaient renfermer aucune possibilité et même si à l'œil nu et, *a fortiori*, du point de vue de l'idéologie, tout semblait en contradiction avec leurs rêveries. En effet, la société qui était projetée s'en sortait sans le profit personnel amassé aux dépens de l'autre et devait se maintenir en train sans l'aiguillon de l'instinct de profit bourgeois. Durant des millénaires, cette espérance des utopies sociales, elle surtout, passa pour être particulièrement étrangère au monde et ne fut pas prise au sérieux. Jusqu'à ce que tout cela se mit à prendre réellement forme, non plus sur une île de rêve, mais dans un gigantesque pays; et les rires moqueurs se turent. En fin de compte, il y avait donc aussi beaucoup de sagesse dans l'enthousiasme exalté, et malgré tout une bonne part de réalisme: un réalisme qui avait commencé par être immature et qui limitait le monde meilleur à un système abstraitement dépeint, découlant d'une anticipation non médiatisée, née dans le cerveau de son créateur, mais qui ensuite, violemment contre-carrée, n'en finit pas moins par percer, aussi pénible que fut sa naissance. Depuis Marx, le caractère abstrait des utopies est vaincu; l'amélioration du monde n'est plus conçue que comme travail dans et avec les lois dialectiques du monde objectif, avec la dialectique matérielle d'une Histoire comprise, consciemment produite. Depuis Marx, l'utopie gratuite — mise à part une action partielle encore vivace dans certains mouvements d'émancipation — ne se manifeste plus que sous forme de jeux réactionnaires ou superfis. Ils ne manquent certes pas de séduction et peuvent tout au moins servir à détourner l'attention, mais pour cette raison justement, ils sont devenus de simples idéologies de l'existant, revêtant le masque de la critique et de l'utopie. L'œuvre des rêveurs sociaux authentiques était d'une autre trempe; elle était honnête et grande; c'est ainsi qu'elle doit être comprise et appréciée, avec toutes les faiblesses de
son abstraction et de son optimisme trop expéditif, mais aussi avec sa volonté pressante et inlassable de paix, de liberté et de pain. Et l’histoire des utopies montre que le socialisme est aussi vieux que l’Occident, et avec l’archétype qui le sous-tend sans cesse: celui de l’Age d’Or, encore plus vieux que lui.

III. LES PROJETS ET LE PROGRÈS VERS LA SCIENCE

CE QUI EST RESTÉ AUJOURD’HUI: LES UTOPIES DE GROUPES BOURGEOISES.

Jusqu’ici les rêves sociables n’étaient pas une invitation à chacun d’entre eux. Ils ne se préoccupaient pas seulement d’un groupe particulier, ni même relativement réduit. Ils voulaient au contraire guérir la société tout entière, la vie de tous, même si cette satisfaction ne devait être procurée que par une seule catégorie de mécontents. Or maintenant, ce sont des groupes isolés qui surgissent, qui se décollent de l’ensemble, poussés par une motivation authentiquement ou prétendument particulière, pour rechercher leur Bien spécifique, l’anticiper dans leurs descriptions. Ils se singularisent et se concentrent en une coupe longitudinale qui est censée traverser toutes les classes, les liens étant constitués par des propriétés organiques et nationales; et certes aussi par l’oppression ou la persécution telles que les ressentent la jeunesse, le sexe féminin et surtout les Juifs. C’est ainsi que se formèrent assez tardivement toute une série d’utopies sociales, en quelque sorte parallèlement à celle de Marx: celles de l’émancipation de groupes isolés. C’est cette volonté d’émancipation qui œuvre dans les mouvements de jeunesse, les mouvements féministes, le sionisme; des abîmes les séparent mais un point commun les unit: le sentiment de la répression de telle ou telle particularité par la société existante. Ce qui est au programme de ces groupes, ce n’est pas la révolution, mais la sécession, la fuite loin d’un ghetto multiple. On y aspire cependant aussi à influencer la société et l’on y rêve d’accéder à une vertu nouvelle jaillissant de la jeunesse, de la femme, du judaïsme national. Cette vertu veut ou voulait échapper au milieu renfermé, à la pression, mais aussi à l’atmosphère de scepticisme indolent. Ce qui lui fait cependant défaut c’est la volonté de bouleverser la société dans son ensemble,
volonté qui animait habituellement les grandes utopies sociales. En dépit de cela, il est à remarquer que les programmes limités à des groupes ont une certaine valeur dans leur spécialisation: ils savent de quoi ils parlent dans les limites du groupe et y pratiquent une sélection utopique. Maints aspects de ces utopies spécialisées ont même été insérés dans le marxisme, ce qui n’a été le cas d’aucune utopie globale bourgeoise après Marx. Les projets d’émancipation ont certes un champ visuel très réduit, ce qui caractérise au demeurant tout mouvement de simple réforme, mais ils sont ou étaient dépouvrus de toute imposture. Ils sont dès lors aussi différents des utopies globales bourgeoises actuelles que l’est une pièce cousue à une robe, d’un habit de fête fait de haillons apprêtés. Les restes utopiques, tels que les offraient la démocratie capitaliste et ultérieurement le fascisme, étaient de l’escroquerie pure, soit objective, résultant d’une auto-mythification personnelle, soit parfaitement consciente et préméditée. Que l’on compare ne serait-ce que l’étroitesse du champ visuel de la spécialisation dans les petites utopies de groupes avec l’inauthenticité qui caractérise sur toute la ligne les utopies globales bourgeoises qui naissent encore maintenant. L’avenir tel que le dépeignent Moeller van den Bruck dans son Troisième Reich et Rosenberg dans Le Mythe du XXe siècle, c’est du capitalisme additionné de meurtre. Ce que Ernst Jünger s’est représenté comme l’unité des forces ouvrières et des forces militaires, c’est, dispensée sur un ton de commandement, la même démagogie que celle que Rosenberg a présentée dans le sang et les flammes (Blut und Waberlohe). Ce que Spengler appelait déjà vers 1920 Prussianismus et Socialisme est un rêve d’avenir qui succède logiquement au déclin de l’Occident. Auparavant déjà, Kjellén, un autre utopiste réactionnaire, avait déclaré les « idées de 1914 » supérieures à celles de 1789, et cela parce qu’elles apportaient le salut, venu de la Prusse, « la troisième Rome » sise dans le Brandebourg: ainsi, l’utopie globale prenait des allures fascistes. Reste l’avenir de la démocratie bourgeoise, dont H.G. Wells se fit le premier champion. Elle ne porte certes pas le masque d’une mort aussi martiale que le fascisme. En revanche, elle affiche un maquillage moral et feint le respect des Droits de l’Homme comme si la putain capitaliste pouvait redevenir vierge: le sort de Wilson révéla clairement ce qui devait en sortir. La délivrance de la crainte ne peut venir de ceux

1. Waberlohe: allusion au cercle de feu qui dans la Valkyrie de Wagner entoure le rocher sur lequel git Brunehilde endormie par Wotan.
qui représentent et produisent eux-mêmes les motifs de cette crainte; la liberté en tant qu’utopie du capitalisme occidental n’est qu’un soporifique. Les utopies plus modestes ou utopies de groupes se détachent donc des autres en raison de leur honnêteté: elles aspiraient réellement à la lumière. C’était encore le rêve d’une vie meilleure qui commençait ici, en dépit des moyens improprets et du terrain devenu parfaitement inadéquat. Quoi qu’il en soit, le rêve avait des raisons d’être et était tourné vers un objectif de liberté; de plus, il existe ou existait un mouvement réel qui le sous-tendait et que l’on ne trouve plus dans aucune utopie globale bourgeoise après Marx. Ce à quoi ces mouvements aspiraient, c’était à sortir de la condition de créatures mineures, de la maison de poupée, du peuple de parias; c’est à tout cela qu’aspire l’utopie particulière de leur programme. Le mouvement féministe renferme même sa propre question utopique: celle de la connaissance des frontières du sexe, et il doute même secrètement que de telles frontières existent. C’est un reste de Thomas More, c’est un regain tardif de libéralisme qui parcourt ces mouvements pour la dernière fois. En eux souffle encore, par moments, ce « courant d’air » d’une pureté revigorante, qu’Ibsen voulait faire passer par la demeure bourgeoise et la communauté. Mais le mouvement se heurte aux barrières bourgeoises qui lui sont opposées et qui ne tolèrent que la corruption ou l’abstraction. La vie devrait ressembler à l’aristocratie, à un perpétuel dimanche ensoleillé, mais on ne voyait pas l’ensemble des causes pour lesquelles l’existence bourgeoise n’est pas ainsi. Les informations permettant de mettre fin à l’abstraction libérale, ne seront fournies, aux rêves sociaux aussi, que par le socialisme. C’est en lui que se trouvent et la fin de ces mouvements et la fin de la misère qui était à l’origine des mouvements. Dans les utopies partielles d’aujourd’hui on rencontre plus d’une fois des rêves d’émancipation qui ne sont qu’un épilogue ou une excroissance du dix-huitième siècle; et cela bien que ou parce que ce dernier, abstraction faite de quelques points inscrits au programme du Sturm und Drang, n’avait jamais rêvé d’une émancipation à si grande échelle.

LE COMMENCEMENT, LE PROGRAMME DES MOUVEMENTS DE JEUNESSE.

L’enfant ne doit ouvrir la bouche que si on l’interroge. Même lorsqu’il grandit, il appartient à ses parents; il a toujours été une sorte
d'esclave traité avec plus ou moins d'amour. Pourtant, vers 1900, la volonté de ne plus appartenir à personne d'autre qu'à soi-même se fit jour et se répandit sur une assez grande échelle. La jeunesse se percevait comme un commencement, portait sa tenue propre, aimait les voyages, les bivouacs, était consciente de sa verdeur. Elle désirait une vie nouvelle, sa vie à elle, différente de celle des adultes et en tous points meilleure, c'est-à-dire libre de contrainte et loyale. Sur ce plan, la pression exercée par la famille était ressentie dans la mesure même où elle se relâchait. Car seuls les parents qui n'étaient plus sûrs d'eux-mêmes, seuls les foyers qui étaient ébranlés dans leurs assises avaient des enfants qui les quittaient pour s'associer à leurs semblables et prendre un nouveau départ. L'ancien foyer bourgeois, tout comme l'école qui lui correspondait, offraient d'ailleurs encore un point d'attache qui ne se confondait pas entièrement avec la contrainte ou l'habitude vide de sens. Les pères offraient encore un modèle, et en vertu de la rigueur dont ils faisaient preuve envers eux-mêmes et de la connaissance profonde des matières qu'ils enseignaient, les professeurs étaient encore en mesure d'inspirer confiance à la jeunesse qui se laissait guider par eux. Le manque de respect et le choix d'objectifs propres ne furent possibles sur une grande échelle qu'à partir du moment où les vieux ne s'entendirent plus qu'à opprimer et à mentir, au lieu de guider. A partir du moment surtout où des nouvelles voies semblaient s'ouvrir, sur lesquelles la vieille génération manquant d'assurance ne trouvait plus sa place. C'est un champ nouveau qui se déployait et que seule la jeunesse trouvait praticable, bien plus, qu'elle était seule à percevoir. Des jeunes garçons d'abord, des filles ensuite s'alièrent et, si l'on peut dire, émigrèrent.

Le vert était la couleur à laquelle on se ralliait pour prendre un nouveau départ. Pour rester neuf et ne pas se dessécher comme du bois mort, même pas plus tard, à l'âge adulte. Tous les jeunes étaient scouts, au sein des cercles se formaient les chefs. Le mouvement de jeunesse, ainsi opposé à la vieille génération, est un phénomène historiquement nouveau. Seules les associations d'étudiants du Vormärz1 s'y apparentent quelque peu, mais elles étaient politiquement plus définies, c'est-à-dire qu'elles ne se séparaient pas des champions de la liberté à la barbe drue. La forme de l'association elle non plus n'est pas nouvelle, elle est même très vieille et on l'a mise sur le même pied d'ancienneté que la commune primitive, celle

1. Cf. note p. 12
dite organique, pleine de coutumes, supportée et maintenue dans sa cohérence par la tradition. Mais les anciennes associations composées de jeunes n’étaient encore que des formes intermédiaires, préparant à l’existence d’adulte. Ce qui semble aller de soi dans une société cohérente, a fortiori dans une horde ou dans une tribu primitive. Malgré tout le soin que mettaient les premières associations masculines à se distancer des générations plus vieilles et à rassembler les jeunes célibataires, aucune voie ne partait dans une direction opposée à celle des mœurs anciennes, aucun chemin de cette nature n’était d’ailleurs recherché. De plus, les célibataires de ces groupements n’étaient pas toujours nécessairement de jeunes hommes; l’homme primitif ne se mariait que vers la quarantaine, et à la population des jeunes d’alors se mêlait dès lors un important pourcentage d’hommes mûrs. Tout autre est la tension qui existait entre les associations modernes de jeunesse aux objectifs utopiques et la génération antérieure. C’est de cette tension que naquirent les manifestations d’enthousiasme dans la guerre déclarée à la société des fins rationnelles, souvent aussi les torrents d’ivresse jaillissant du « cœur » ou du « fond de l’âme » et déversant l’amour ou la haine. Mais cela sous une forme, qui à plus d’un égard, copiait et même renforçait la société qui était mise au pilori. Car la société elle-même n’était plus très stable, la dignité aimait se donner des allures de jeunesse, et les jeunes rebelles, dont la rébellion était assez confuse, lui semblaient même peu à peu parfaitement utilisables. Les émotions nées de ces inspirées par ce genre d’association, la brume dans laquelle la jeunesse avait d’abord lutté sans bien distinguer l’adversaire véritable, se laissa confondre avec les vapeurs grisantes du fascisme. La S.A. fut longtemps tolérée et laissée à ses forêts avant d’être rassemblée et utilisée, avant que l’on ne songe à remplacer ses promenades par les marches organisées. Le Wandervogel1 n’est pas seulement un phénomène allemand, c’est surtout une manifestation petite-bourgeoise, ce qui explique le contenu évaporé et l’esprit de classe de son rêve. Mais ce manque de précision est différent du « je-ne-sais-quoi » propre à la jeunesse, et il n’a qu’un rapport très approximatif avec l’aspiration à l’ouverture, avec les activités studentines, la haine du quotidien, la nostalgie d’une existence originelle, que rien ne parvient à entamer. Le fait que la jeunesse était ressentie

1. Mouvement de jeunesse allemand qui s’est développé à partir d’un groupe de jeunes lycéens de Berlin, réunis sous la direction de H. Hoffmann en 1896; par la suite il allait s’étendre à toute l’Allemagne et aux pays voisins de langue allemande, pour être finalement dissous en 1933.
non pas simplement comme un état, mais, à tort, comme une classe propre, était de nature à renforcer cette imprécision. Ou encore: c'est une coupe longitudinale purement organique qui fut faite à travers toutes les classes, et ce qui tombait du côté de la jeunesse semblait de ce fait posséder ses contenus propres et non pas simplement son propre rythme. C'est ainsi que Schultz-Hencke, un des dirigeants d'alors, parlait du « triomphe de la jeunesse sur les partis ».

La bonne entente telle que la concevait le petit-bourgeois, sa sensibilité émoussée s'engorguillissaient d'être celles de la jeunesse allemande, de la liberté allemande, se proclamaient « avant-garde », voire « fontaine de jouvence » ou autres choses du même genre. C'est la raison pour laquelle les mouvements de jeunesse purent être aussi aisément capturés; ainsi apparurent des ligues confessionnelles à nouveau en accord avec la famille, surtout là où la mère elle-même portait les macarons, et où le père lui-même taquinait le violon. Enfin la nostalgie d'une communauté qui était devenue intouchable parmi les adultes, fit tendre l'oreille vers Hitler; car si l'on n'avait pas de nouveaux contenus à opposer aux vieux, il y avait néanmoins les grands mots emphatiques, embrasés, ampoulés, et face à l'ancienne génération qui ne brûlait pas encore de la soif du sang, se dressa la puissance. La tension entre le père et le fils, la révolte du fils contre l'oppression du père firent place à la peur des parents devant la jeunesse hitlérienne. En la personne de celle-ci, c'était la société apparemment en train de se transformer qui entrait au foyer.

Les rapports déjà ébranlés par l'instabilité croissante de la classe bourgeoise étaient maintenant inversés et constituaient une menace des plus dangereuses. Que l'instance du père contre laquelle le rêve de la jeunesse s'insurgeait, avait simplement été remplacée par celle beaucoup plus dure d'un État de la mort, personne n'en était conscient. Il était bien clair que le jeune petit-bourgeois n'était pas guidé par sa seule jeunesse, par ce bouleversement de la vie qui devait traverser toutes les classes de sa lumière verte, bien clair qu'il n'était pas guidé vers la voie qui lui permettrait d'en sortir. La boue, la fange, le goût de rance, le monde des affaires ne furent guère touchés par les campements dans la forêt et les étendues de plein air que l'on apercevait derrière elle: la marmite où bouillonnait le rêve fut remplie d'encore plus de boue, et finalement, du sang même de cette jeunesse. Et pourtant, à l'origine, la « terre libre » était bel et bien

1. Freiland: jeu de mot: allusion à la fois à une « terre de liberté » (freies Land) et aux « cultures faites en pleine terre » (cf. le livre de Hertzka [1845–1924], économiste préconisant la réforme agraire. Freiland, ein Zukunftsbild.)
conçue comme libérale, les chefs ne devaient pas y être des hommes de tous les jours et aucune grisaille quotidienne ne devait y régner. En outre le *Wandervogel* avait trouvé un certain refuge dans les nouvelles écoles fondées pour les filles et les fils des familles libérales, qui traversaient elles aussi les différentes couches sociales. C'étaient les *Waldschulen*, la « Communauté scolaire libre » (*die Freie Schulgemeinde*) de Wyneken, sans oublier l’association de réformateurs scolaires décidés, représentée par Danziger et Kawerau. L’élément pédagogique ne venait plus d’en haut; le respect de sa propre vie individuelle, l’esprit de solidarité étaient mis à l’épreuve dans ces écoles où l’accent reposait sur la jeunesse. De grands objectifs nobles et généraux plaidaient dans le ciel du pique-nique et rayonnaient dans le halo de la lampe qui éclairait les soirs de réunion; la camaraderie, même le courage étaient mis à l’honneur, ainsi que l’amour de la poésie; mais seule la vie qui était imminente restait sans rimes. Elle apparaissait derrière la faible lueur qui n’allait pas tenir plus longtemps que la jeunesse qui l’avait allumée.

Ce qui n’empêche pas que cette jeunesse ait été animée de sentiments violents de rébellion. D’autant plus que vue du feu de camp, la ville semblait particulièrement corrompue et atrophiée. Dans les mouvements de jeunesse le mot « bourgeois » acquit une connotation spécifique; Blüher parlait des méfaits du type bourgeois, qui était considéré avant tout comme un être vieillot et sénile, et cela seul expliquait son esprit d’économie, son sens du commerce, son amour du calcul, son manque d’élan, de même que l’existence de la horde tout entière des philistins: la société bourgeoise. Il était beaucoup moins question d’exploitation, bien plus, l’autre aspect du bourgeois, que Sombart s’est plu à mettre en évidence avec tant de soin et d’amour: celui de l’entrepreneur, du preneur de risques, du conquérant, allait rencontrer une certaine approbation. L’hostilité envers le bourgeois n’était donc pas du tout de nature prolétarienne ou ne se souciait ni de près ni de loin du prolétariat; la jeunesse concevait au contraire le bourgeois comme l’antipode de sa propre bohème, de celle composée de chevaliers; la société dont rêvait ce genre de jeunesse devait être finalement cordiale et sévère, tout à la fois anarchiste et animée d’un esprit de caste. Il existait et existe malgré tout aussi des mouvements de jeunesse prolétariens, mais ils ne sont pas indépendants et ne possèdent pas leur propre terrain. Le jeune travailleur se sent aussi peu lésé par les adultes en tant que tels que les travailleurs se sentent malmenés par les hommes en tant que tels. L’ennemi commun aux deux, c’est l’employeur, et ils se repré-
sentent le bourgeois en tout premier lieu comme un capitaliste et non comme un méchant philistin. De plus, dans les familles de travailleurs, la tension entre le père et le fils est inexistante ou extrêmement réduite; car si le bourgeois ne voit dans son fils que l'héritier, le prolétai re conscient de sa classe éduque le sien pour en faire un camarade. La jeunesse bourgeoise croyait ne pas être bourgeoise, en vertu d'une simple différence d'âge et du rouge de ses joues qui contrastait avec la pâleur des adultes; il n'y avait donc guère plus de points communs entre les jeunes que le teint frais et l'humeur printanière. Au contraire, la jeunesse prolétarienne n'imagine pas d'opposition fictive entre elle et sa classe, mais s'identifie avec elle. Elle la considère comme tout aussi jeune et porteuse d'avenir qu'elle-même et tout aussi préoccupée du lendemain de la vie, de la vie du lendemain. Ce qu'elle lui apporte ce n'est donc pas son but à elle, mais une force qui ne se laisse pas abattre et qui la propulse vers un objectif prolétarien commun. Tandis que désolation, grandeur, noblesse de cœur, tous ces grands concepts naïfs et ampoulés ne suffisent pas à construire l'avenir. Ne pas être frustré de sa jeunesse, c'est un bien qui ne se réalisera qu'à partir du moment où l'imposture et la privation des droits légitimes auront entièrement disparu de partout.

LA LUTTE POUR LA FEMME NOUVELLE,
LE PROGRAMME DES MOUVEMENTS FÉMINISTES.

La femme est en dessous, voilà bien longtemps qu'elle est dressée à cela. Il faut qu'elle soit accessible, utilisable à tout moment, elle est la plus faible et reste enchaînée à la maison. Dans la vie d'une femme la servitude et la contrainte de plaire vont de pair, car plaire à quelqu'un est une façon de se mettre à son service. On casait sa fille en la mariant, hameçon au bout de la ligne, elle devait attendre l'homme. Or elle usait de ruse et se servait d'elle-même comme d'un appât pour prendre l'homme au piège, et pourtant, même dans ce cas, elle restait une créature mineure, sans permis de chasse. Si la capture ne lui réussissait pas ou si la jeune demoiselle se montrait trop difficile, l'ironie caustique de son sort stérile la reléguaït dans le rang des vieilles filles. La vie sexuelle, qui existait effectivement dans la plupart des cas, était tenue cachée. L'exercice d'un métier passait pour inconvenant jusque dans les couches inférieures de la petite bourgeoisie. Pourtant les femmes et les jeunes filles résolues et plus hardies tirèrent une autre conclusion et se mirent à rêver de la
femme nouvelle. Autour de 1900, une faible lueur se met à vaciller, qui aujourd'hui encore conserve son charme. La jeune fille libre fit son apparition, mais aussi la « garçonne », toutes deux bien décidées à ne plus être ni opprimées, ni incomprises. L’effondrement naissant du foyer bourgeois et le besoin croissant d’employés frayèrent le chemin qui devait conduire à la liberté ou en faciliter l’accès. On réclamait un amour nouveau, une vie nouvelle, il fallait que l’amour pût être librement choisi, n’eût plus à attendre non plus l’apposition du cachet officiel. Mais l’accès à la vie publique, à la profession semblait plus important encore et s’annonçait comme une garantie plus grande. On aspirait à vivre sa vie, l’attente oisive de la couve heureuse ne constituerait plus l’objectif majeur. Le but à atteindre se situait maintenant en dehors de l’enceinte familiale, qui avait jusque-là déterminé le sort de la femme en la cloîtrant. La jeune bourgeoisie qui n’avait pas encore à pourvoir elle-même à ses besoins, était en cela fort différente de ses congénères plus pauvres ou plus intrépides. Ces dernières avaient pour la plupart entièrement rompu avec la famille et en supportaient les conséquences; elles s’étaient carrément avancées dans les lignes masculines, celles de la vie professionnelle. Les filles de bonne famille, qui ne voulaient plus l’être, s’abandonnaient simplement à leur exaltation, mais c’est différemment que procéda la garçonne, celle qui prit alors les rênes en main, la suffragette naissante. Les intentions de cette protestataire étaient inconscientes et très souvent conscientes : dire adieu à l’espèce, accéder à la supériorité masculine. Une haine incontestable de l’homme prit étrangement forme : produit de la haine ressentie par des êtres opprimés, mais aussi de la difficulté à faire reconnaître leurs droits; de là l’envie naissante, l’émulation et même la volonté grotesque d’être la plus forte. C’est la souffrance d’appartenir à son sexe qui exposait la femme à ce genre de faiblesse, ils s’agissaient de mener ses semblables à la victoire, contre elles-mêmes. Ce souhait déçu n’a pas empêché la protestataire d’alors de conférer leur caractère téméraire aux revendications de la femme nouvelle et de le leur conserver. Désormais la jeune fille libre était tout feu tout flamme comme seuls les jeunes gens pouvaient l’être auparavant, et la garçonne taillait toujours plus profondément les traits nouveaux du rêve qu’elle avait d’être femme d’une autre façon.

Mais il apparut bientôt que l’existence rebelle n’allait pas conserver longtemps sa verdure. Plus grand était le besoin de main-d’œuvre, et moins la soi-disant fille libre disposait d’espace, moins la protestataire avait d’occasions de l’être. La demoiselle bourgeoise,
exerçant une activité rémunérée, pouvait voler de ses propres ailes, pourtant elle n’était qu’apparemment plus indépendante. Au lieu de l’amour librement choisi et de la liberté, elle ne trouva que la monotonie de la vie de bureau où, par-dessus le marché, elle n’était le plus souvent qu’une subalterne. A peine le droit de vote était-il conquis que le parlement avait moins à dire que jamais; à peine les amphithéâtres ouvraient-ils leurs portes aux femmes qu’éclatait la crise bourgeoisie de la science. Parallèlement à tout cela, le capital qui « rendait les métiers accessibles » aux femmes, avait intérêt à écarter toutes les folles de liberté, encore plus tout ce qui touchait de près ou de loin à l’émancipation radicale, à l’émancipation socialiste. C’est alors que se soulevèrent des dirigeantes moins farouches: Helene Lange, Marie Stritt et finalement Gertrud Bäumer, toutes plaçant la cause d’un mouvement sans « excès ». Ces excès avaient été, aux environs de 1900, les groupes dissidents, incarnant la haine du juste milieu. A cette époque, l’utopie ornée de nénuphars et d’héliantes de la femme nouvelle était également celle de l’homme de l’Art Nouveau; c’était une utopie de bohème littéraire, mais de ce fait justement, elle n’avait rien de docile. La toile de fond de l’avenir rêvé pour la femme était emplie de visions révolutionnaires et de scènes dionysiaques dont n’allaient rester, une génération plus tard, que la libération du corset, le droit de fumer, de voter et d’étudier. Lorsqu’en 1899 Bebel écrivit La Femme et le Socialisme, il reconnut dans la femme la première créature opprimée, opprimée depuis plus longtemps encore que l’esclave mâle, et à l’époque la question de la femme était encore subversive et faisait sensation. Mais peu après, lorsque le vin fut tiré, il n’y eut plus moyen de le boire; et le mouvement féministe bourgeois revendiquait maintenant le droit de ne pas se laisser contaminer par le socialisme. Helene Lange se battait pour que la direction de l’école supérieure des filles fût confiée à une femme. Marie Stritt ne réclamait rien de plus que « l’éducation pour les femmes, les études pour les femmes », Gertrud Bäumer salua l’avènement de la femme nouvelle dans la qualité de citoyen de la République de Weimar. Tout cela n’avait pourtant pas été inscrit au programme du mouvement naissant, ni par les suffragettes ni non plus par les toutes premières championnes du deuxième sexe. En effet, le mouvement dont l’utopie voulait bousculer les frontières tant organiques que politiques de la femme n’est-il pas réellement aussi vieux que la lutte pour la liberté elle-même? Il ne se limite pas à l’époque du Jugendstil, il remonte à l’Assemblée des Femmes dont s’est gaussé Aristophane, et se retrouve à l’époque des empereurs
Les épures d’un monde meilleur

othoniens, à la Renaissance avec sa *virago*, dans les programmes du *Sturm und Drang*, dans la Jeune Allemagne du *Vormärz*¹. En 1792, la fougueuse Mary Wollstonecraft avait déjà publié le livre de base des droits de la femme, revendication radicale des droits humains pour la femme. George Sand avait mis la Révolution de Juillet 1830 en relation avec la femme, et contrairement aux idées exprimées dans « Filles de la Révolution américaine » (qui font partie du groupe le plus réactionnaire d’Amérique et débordent même des frontières de ce pays), une phrase tirée de son roman *Le Meunier d’Angibault* place le bouleversement à l’horizon du mouvement féministe: « L’ébranlement violent, effroyable de tous les intérêts égoïstes doit engendrer la nécessité d’un changement général. » Une figure bien surprenante fut celle d’une Allemande du *Vormärz* qui fit œuvre de pionnier : Luise Otto, une démocrate rouge. C’est elle qui, en 1848, alors que les combats révolutionnaires éclataient, fonda la première revue féministe, lui donnant comme épigraphe: « Pour le royaume de la liberté, je recrute des citoyennes. » Dans le premier numéro, elle expliquait d’ailleurs à ces citoyennes: « Lorsque les temps élèvent violemment la voix, il est inévitable que les femmes elles aussi perçoivent la leur et lui obéissent. » En 1865, Luise Otto convoqua les femmes à leur première assemblée, à Leipzig, fonda l’Association générale des Femmes allemandes et obtint que la représentation des ouvrières et de leurs droits constituât également un point du programme. Mais à l’époque de l’Empire, le libéralisme bourgeois, encore si fougueux avant 1871, ne tarda pas à devenir conservateur; une ligue de femmes qui savaient ce qui était de mise, opta tout particulièrement pour la modération. Sur le plan politique, le règne de la liberté trouva peu de citoyennes parmi les citoyennes, et pour elles la liberté fut entravée non pas par la barrière sexuelle mais par la barrière de classe. Cette barrière de classe s’affirma très clairement en 1896, c’est-à-dire à l’aube de la femme nouvelle et de son combat pour la liberté, elle se révéla à l’occasion de la grève des ouvrières des ateliers de confection, à Berlin. Il était légalement interdit à la femme de faire partie de groupements politiques, privation de droits contre laquelle les bourgeois radicales s’étaient insurgées en tout premier lieu. Or, ces mêmes bourgeoisies s’appuyaient alors sur cette loi pour abandonner les ouvrières en grève à leur sort... La barrière de classe écrasait ainsi les revendications du cœur ou de la solidarité entre toutes les femmes. La question de la

¹. Cf. note p. 12
femme est donc fonction de la question sociale; comme l'avaient déjà pressenti George Sand et presque tous les utopistes antérieurs: Thomas More réclamait la mise sur un pied d'égalité totale, Fourier enseignait que le degré d'émancipation de la femme était le baromètre de l'émancipation générale dans une société. Un État qui se conduit en Papou à son échelon inférieur ne sera pas à même d'arracher la femme à sa condition de créature mineure, aussi dorée que soit la cage de celle-ci dans les couches de la classe dominante.

Reste maintenant à savoir ce qui, au plus profond, anime l'élosion de la femme. Ce qui l'anime, c'est précisément le sexe, mais compris dans sa manifestation sociale et sa volonté d'être socialement défini. Bien sûr, il est faux de croire que la vieille fille, et même la garçon aient été les seules à rouspéter. C'est en majeure partie la jeunesse féminine qui, dans les années quatre-vingt-dix, fut touchée par ce mouvement remarquable. Les vieilles filles et les garçons ont toujours existé, mais pendant des siècles la femme s'est tue dans la communauté. La révolte féministe, bien qu'elle n'ait cessé de se rallumer sporadiquement, n'a eu aucune ampleur avant la fin du siècle passé. Elle n'eut des adeptes et ne s'augmenta de son utopie sociale que lorsque justement le besoin capitaliste de forces de production lui donna le feu vert, lorsque l'intérêt que les capitalistes trouvaient dans la libre circulation mit fin également à cette espèce de servage. Mais ce qui anime au plus profond l'insurrection de la femme, ce qui en constitue les contenus enfouis ou lointainement possibles a effectivement suscité aussi peu d'intérêt que le capitalisme en général n'en a montré pour les qualités inexploitables de ses employés. La valeur était fonction du rendement, pour la femme, seule la docilité était finalement prise en considération, qualité qui était déjà présente et appréciée dans le droit masculin avant le mouvement dit d'émancipation. La femme était bonne pour les situations mal payées, pour être, volontairement, subalterne; c'est la raison pour laquelle le mouvement féministe a sombré dans la platitude. Bien plus, un certain sens des réalités indéniable chez la femme, celui que le culte de Marie refusait si violemment d'admettre, cet élément qui ne prédestinait guère à l'utopie, fut primé par l'objectivation capitaliste. Sur le plan politique, le droit de vote accordé aux femmes ne changea rien dans les faits, si ce n'est que les voix de tous les partis existants s'en trouvèrent doublées. La réaction a même plus que doublé les siennes; et la bourgeoisie n'a rien laissé transparaître de ces impulsions explosives ou exceptionnellement humaines, nées de la femme politique. « La » chef de bureau l'a donc emporté,
ce que que craignait non sans raison l'Amant, à voir les premières figures représentatives et variées de l'émancipation féminine, qu'il s'agisse de la Nora d'Ibsen, de l'Anna Mahr de Hauptmann (Les Solitaires), de la Franziska de Wedekind. Les problèmes fondamentaux du sexe féminin n'ont donc pas été rendus manifestes dans le mouvement bourgeois de l'émancipation de la femme; et pourtant, au départ, ils étaient reconnus comme ils ne l'avaient jamais été auparavant, et pourtant les adversaires de l'émancipation avaient carrément refusé de s'en préoccuper, comme si, effectivement, le mouvement ne s'orientait pas vers le petit travail de bureau où il allait expirer, mais comme si au contraire, il était une réminiscence de Carmen d'un côté, d'Antigone de l'autre, bien plus comme s'il incarnait le désir utopique de faire renaître l'époque des hétaires d'une part, le matriarcat de l'autre, et surtout comme si le mouvement féministe revendiquait l'épanouissement total et la plénitude de l'être humain en général, souhait précisément dont les contenus possibles à longue échéance sont inconciliables avec l'entreprise capitalistique dépourvue d'âme, ennemie mortelle de l'art tout comme de la femme. La haine bourgeoise et masculine du mouvement féministe ne cesse de mettre e contrario tous ces motifs en lumière, en les discréditant; en cela l'avilissement de la femme, ravalée à l'état de courtisane et en même temps réduite à cette seule condition, arrêtée à ce rôle unique, y contribuèrent de la façon la plus mesquine qui soit mais aussi la plus ambiguë. C'est en ce sens que Weininger, convaincu à outrance et déchaîné, lança son action (Geschlecht und Charakter, 1903): F, le Féminin est, d'après cet ouvrage, synonyme sans plus de lubricité, il est dépourvu de Moi, de mémoire, infidèle purement et simplement, c'est la race diamétralement opposée à Jésus, qui se trouve en tout homme, c'est l'anti-pureté par excellence. Carmen se révèle donc être la femme type authentique qui n'a pu se faire entendre dans la culture et qui ne se sent pas chez elle dans les anciennes mœurs. « Le besoin d'être pénétrée est le besoin le plus violent de la femme, mais ce n'est là qu'un cas particulier de son intérêt le plus profond, de son unique intérêt vital, qui ne tend tout entier que vers le coût, bref, de son désir de voir s'accomplir le coût le plus souvent possible par qui que ce soit, où que ce soit, quand que ce soit... Et cette propriété de la femme à vouloir être la déléguée, la mandataire de la pensée copulative, est aussi la seule qui reste présente à tous les âges et survit même à la ménopause: la vieille femme poursuit l'œuvre de l'accouplement non plus en sa personne, mais en celle des autres » (loc. cit., p. 351 sqq.). Et avec plus de rage encore,
il poursuit : « L'éducation de la femme doit être enlevée à la femme, l'éducation de toute l'humanité doit être enlevée à la mère » (loc. cit., p. 471); car la seule femme authentique, c'est la courtisane, la femme-madone est une invention de l'homme, rien ne lui correspond dans la réalité. Telle fut donc la haine la plus véhément sans doute jamais vouée à la femme, dans toute l'Histoire, telle fut l'anti-utopie pure et simple de la femme, née en pleine époque sécessionniste et qui réapparaitrait plus tard encore, pendant ces années où elle fut réduite à l'état inoffensif de petite réforme terne. Mais cet abîme de négation révèle en même temps tout ce qu'il y a d'inconnu, de non-objectivité dans le mouvement féministe et l'anime en profondeur. N'a-t-il pas été conçu par la femme elle-même, c'est-à-dire par la femme qui jusqu'ici a pu se faire entendre, comme émancipation de l'humanité? Sa préoccupation fondamentale a toujours été de définir la frontière du sexe, de savoir si au fond une telle frontière existait réellement; et si la femme pouvait, sinon la franchir, du moins s'en servir comme d'une échelle qui lui donnerait accès aux contenus cachés et encore en fiche de l'humanité elle-même. Il s'agit là sans doute de rêveries exaltées, orientées vers l'éveil de la moitié de la terre, mais qui cependant ne sont pas dépouvues d'un courant historique et social plus profond, de celui-là même que la haine d'un Weininger pour la femme-courtisane avait flairé malgré lui. Fondamentalement et comme en témoigne son utopie, le mouvement féministe visait à faire survivre Carmen, c'est-à-dire le souvenir de l'hétaïrat, mais il se réclamait aussi d'Antigone, la deuxième créature primitive précédant l'ère des mâles, et voulait entretenir le souvenir du matriarcat. Ces deux formes de vie précédèrent le patriarcat : la libre promiscuité des deux sexes, correspondant à la période de la récolte et de la chasse, et le matriarcat avec la primauté de la femme et de la terre, correspondant à la période agricole. Ces deux souvenirs ressuscitèrent dans le mouvement féministe, de façon explicite et implicite, et envahirent le vide de l'imagination de leur utopie archaïque. Bachofen a désigné l'époque des hétaires par les symboles mythiques et ornementaux du marais (roseau, jungle), l'époque matriarcale par les symboles de la nuit et de la terre (lune, caverne, épis). Le temps des hétaires avec sa communauté des hommes et des femmes que l'on pouvait échanger à loisir, se situait avant le mariage, l'époque matriarcale inaugurait le mariage avec la subordination de la famille et même de la communauté tout entière à la mère. Bachofen, qui avait découvert ces conditions, les transfigura sans nul doute, en les interprétant au-delà des données historiques, et
de la sorte il ne fit qu’exprimer ce qui, sous forme d’utopie archaïque, allait poindre à l’horizon des mouvements féministes ultérieurs: l’existence dionysiaque d’un côté, la réintégration de la nuit de l’autre. Ces deux formes d’existence se rattachent au « langage du giron » qui n’eût plus l’occasion de se faire entendre par la suite dans le monde du droit masculin, si ce n’est à l’occasion de manifestations ménadiques ou de tributs que payait le sévère droit masculin au droit plus ancien et plus clément de la Bona Dea. Chez Bachofen, le mythe de l’amante est donc traduit en ces termes: « Pour elle, Hélène, qui n’a pas été si richement dotée pour être laissée à la possession exclusive d’un seul homme et se faner, est le modèle de toute femme mortelle, le symbole de toute femme dionysiaque. » Et c’est le mythe, mieux encore: l’utopie archaïque de la femme conçue comme gouvernante que Bachofen décrit de la façon suivante: « Cette condition grâce à laquelle l’humanité s’élève tout d’abord à la civilisation, qui sert le développement de toute vertu, la formation de tout trait noble de l’existence, c’est la magie de la maternité, qui au sein d’une vie remplie de violence, agit comme principe divin de l’Amour, de l’Union, de la Paix » (Préface du Matriarcat). Ce qui animait donc au plus profond les mouvements féministes, c’était indéniablement l’inaccomplissement de la féminité du sexe, qui refusait le capitalisme, qui en outre voulait être défini par l’utopie sociale, et ce mouvement ne se limitait donc pas aux vieilles filles et aux garçonnes. Il était plein de l’attente non objectivée d’un espoir qui jusque-là, dans la réalité des faits, n’avait plus voix au chapitre et ne l’avait pas encore. Après une aussi longue tutelle, la femme avait la subtile présomption de vouloir installer, en plein patriarcat, l’île antique mais aussi non-devenue de la Grande Mère.

Ce mouvement est à la fois vieilli, remplacé et ajourné, le tout à juste titre. Il est vieilli parce qu’il a enfoncé des portes déjà ouvertes par la bourgeoisie et derrière lesquelles il n’y avait encore rien. L’abeille ouvrière asexuée n’est pas le but vers lequel on s’est précipité; dans le contexte bourgeois, il n’est pas possible d’aller plus loin. Il est dénué d’intérêt de savoir si la femme est ou non l’égale de l’homme, quand les deux deviennent employés d’une entreprise qui ne les estime absolument pas mais les pressure. Le mouvement est remplacé, parce qu’une lutte contre les barrières sexuelles devient pitoyable si elle ne s’accompagne pas d’une lutte contre les barrières de classe. Ce n’est pas par les hommes de sa classe que l’ouvrière se sent lésée, pas plus que le jeune travailleur ne se sent victime des
adultes en tant que tels; dans le mouvement féministe prolétarien se répète ainsi un moment important du mouvement de jeunesse prolétarien. Le statut semi-colonial de la femme en général ne peut être déploré en particulier par ceux qui, comme le travailleur, sont tout autant, sinon plus encore traités comme des coolies. L’ouvrière unie aux travailleurs pauvres, se mesure aux riches, hommes et femmes, et la vieille démocratie sociale inscrivait déjà à son programme cette devise: «La question de la femme coïncide avec la question ouvrière». L’Union soviétique ne connaît plus le problème de la femme parce qu’elle a résolu le problème des travailleurs; là où il n’y a plus ni maître ni esclave, la couche sociale inférieure, composée des femmes, disparaît elle aussi. En troisième lieu subsiste bien sûr *le problème des contenus* spécifiques du sexe féminin, qui fait de la femme un être de définition plus complexe mais aussi moins tranché que l’homme (Gottfried Keller parlait de «l’insondable insuffisance de la femme»). Ce qui fait que le mouvement féminin n’est quand même encore qu’*ajourné*, même là où il est remplacé par le mouvement prolétarien. C’est-à-dire que la créature féminine, si peu tirée au clair jusqu’ici dans les sociétés masculines, si peu définie en dehors des limites de la famille, pose à nouveau son problème spécifique au-delà de la libération économisociale. Et la disparition de l’oppression de la femme n’entraîne pas, *per se ipsum*, celle du contenu spécifiquement féminin. Maîtresse, mère, créature de travail réifiée, ces trois manifestations ne cernent en rien ce contenu et n’épuisent même pas la totalité de ses possibilités utopiques. Il n’est même pas entièrement révélé par des catégories pourtant aussi poétiquement condensées que celles d’Amante et de Mère; pour ne pas parler des catégories nouvelles jusqu’ici inconnues et cependant possibles. Le nivellement des distinctions de sexes qui se produisit en Union soviétique lors de la première édification urgente et générale, est resté très superficiel. Et c’est précisément dans le cas d’interventions moins réglementées que des qualités spécifiquement féminines de comportement et d’énergie se manifestèrent et continuent de faire leurs preuves. La Mère telle que Gorki la met en scène dans son roman réaliste, a interprété le travail révolutionnaire qu’elle avait à accomplir différemment de ses camarades masculins; la nature de sa bonté, de sa haine tout comme de son intelligence était irremplaçable par leur équivalent masculin. Dans l’ensemble, la distinction des sexes se situe sur un autre terrain que celui des distinctions artificielles produites par la société de classes; cette distinction ne disparaît donc pas avec elle. La distinction des sexes dis-
parait même si peu que le féminin n’est pleinement révélé que dans le socialisme; qu’il en reste en tout cas suffisamment pour permettre que son contenu soit mis au jour, pour qu’il devienne synonyme d’une Eve en quête de sa forme. Ce qui reste c’est la riche polyvalence, le ferment d’une confusion et d’un enchevêtrement à moitié tranchés, mal tranchés, non tranchés chez la femme, tels que toute société les a toujours légués à la société suivante. Elle est douceur et fougue, destruction et miséricorde, elle est la fleur, la sorcière, la statue altière et l’âme diligente grâce à laquelle les affaires tournent rond. C’est une ménade en même temps qu’une Déméter qui veille et dirige, elle est la mère Junon, la froide Artémis et l’artiste Minerve, et bien d’autres encore. Elle est le Capriccio musical (le solo de violon dans la Vie héroïque de Strauss) et l’archétype du lento, du repos. Et finalement, par un trait d’union qui reste un mystère pour l’homme, elle réunit en elle les deux pôles de Vénus et de Marie. Tout cela semble inconciliable, mais ce n’est pas un trait de plume tiré au travers du problème du contenu féminin qui apportera la solution ou écartera la difficulté. Ou, a fortiori, révèlera ce qui reste toujours secret dans la femme, cet indéfini utopique responsable en fait de la multiplicité des qualificatifs qui lui furent attribués jusqu’ici. Multiplicité qui ressemble à une succession de simples tentatives et de recherches purement terminologiques dans lesquelles l’essentiel n’est absolument pas nommé ou porté au jour. Et l’est encore bien moins que chez l’homme dont les attributs sont connus; bien que d’autre part l’homme aussi, dont les grands prototypes historiques sont le Guerrier, le Moine, le Citoyen, etc., ait à son actif un éventail extrêmement différencié de propriétés non déterminées. Le mouvement féministe ne peut donc encore servir qu’à constituer une utopie partielle, comme il en a toujours constitué une dans les utopies globales. L’élément qui s’annonce, et qui est attendu comme spécifique, donnera encore du fil à retordre dans la société sans classes, comme problème hérité de l’Histoire et de la préhistoire. Que l’on songe aux traits hétairiques indéniablement présents dans l’utopie des cyniques et sporadiquement aussi dans celle de l’anarchisme libertin; on n’en a pas fini avec eux. Que l’on songe aux traits matriarcaux dans l’utopie sociale des stoïciens et les traces qu’elle a laissées jusque dans le droit naturel et la bonne nature de Rousseau; ils n’ont pas été menés à terme. Certains éléments de l’utopie partielle de la femme ont déjà apporté leur contribution aux utopies globales, contribution en agitation tout comme en concentration, mais aussi en représentation de l’idéal comme objectif éloigné (pour
reprendre les paroles de Goethe: « toujours conçu sous forme de femme »). Et le parfum, la plénitude, la mélodie propres à ce genre se communique, mutatis mutandis, à l’utopie qui a progressé vers la science; ainsi le contenu de l’utopie féminine apporte-t-il sa contribution spécifique au règne de la liberté.

Le plaisir que l’on éprouve à fuir un espace exigu, est terminé dans le contexte bourgeois et ne peut se rallumer que dans une société sans classes. C’est ici seulement que le mouvement féministe trouvera un courant favorable, voguera vers des horizons nouveaux, chargé d’une mission correctement définie. Pour définir les forces et les valeurs utopiques qui naîtront à partir de là, il faut se baser, comme dans le cas de l’homme sans classes, non sur la connaissance du contenu non épuisé, mais sur la direction prise. C’est une direction qui tend à fuir la multiplicité erronée reconnue par le passé, l’enchevêtrement des types féminins incompatibles, et qui conduit à une existence dans laquelle disparaîtra « l’insondable insuffisance » de même que l’expérimentation dispersée, qui est la cause du foisonnement incorrect des attributs et des types féminins. Foisonnement dont l’aberration et l’indétermination sont déjà reconnaissables au seul fait que tel type ou tel comportement spécifique soit passé aussi rapidement à un autre parfaitement incompatible avec lui. Du fait que la femme telle que nous la connaissons, semblable à la fleur, cette minute, puisse se changer subitement en sorcière jetant ses maléfices, ou que l’âme diligente grâce à laquelle les affaires tournent rond puisse presque sans peine se changer en ménade, et que même Vénus puisse se métamorphoser en Marie, toutes ces définitions particulières s’avèrent aussi provisoires que si elles étaient non pas simplement des expériences anarchiques sur l’être féminin, mais tout bonnement de simples masques. « La chaste lune est d’humeur capricieuse », cette phrase soufflée par Méphisto donne une idée de ce que l’on peut attendre de la richesse hystérique, du faux éventail des attributs féminins. Au contraire, l’émancipation féminine de nature concrète est centrée sur la mise à l’épreuve authentique de l’exemple constitué par l’essence utopique; de la confusion des types, elle travaille à faire ressortir la richesse réelle de la nature féminine à l’intérieur de la nature humaine. Et ceci d’autant plus sûrement que les catégories marchandes, les catégories de domination, multiples et aliénantes qui ont contribué jusqu’ici, dans le capitalisme surtout, à modeler les divers types féminins, s’évanouiront dans une société dont les classes disparaissent. C’est alors seulement qu’un héritage réel des attributs de la féminité, de tous ceux qui jusqu’ici ont été
dénaturés de tant de façons et déviés de l’interprétation correcte, pourra être véritablement recueilli. Dans la femme le possible réel est à un stade de formation moins avancé que chez l’homme, mais d’autre part il semble plus prometteur, depuis toujours et dans toutes les visions oniriques de la perfection féminine, et il puise beaucoup plus dans l’imagination fondée; de la même manière que la musique semble elle aussi bien plus prometteuse que la poésie dont l’expres-
sion précise est déjà monnaie frappée. Tout comme la musique, qui est déjà forme, peut être plus profonde que toute la poésie des mots, la part d’utopie chez la femme, annonçant des contenus de grande valeur, est l’équivalent d’une perspective s’ouvrant sur une profon-
deur humaine centrale et réconfortante. La douceur et la miséricorde rayonnent avec plus d’intensité dans la version féminine de l’être humain; et ce qu’Artémis incarnait jadis ne trouve pas son pareil en pureté et en froideur auprès des jeunes figures mâles; l’Immaculée représente la nature chrétienne dans sa forme la plus pure. De toutes ces possibilités ou de ce qui pourra leur correspondre sous des signes nouveaux, le mouvement féministe bourgeois n’a rien laissé paraître, précisément parce qu’il était bourgeois; il n’a guère dépassé le stade des trivialités opposées, comme l’amour libre et les suffra-
gettes. Si la société sans classes inaugure le printemps de l’humanité, elle découvre aussi la perspective du franchissement d’une frontière sexuelle encore imprécise, de la fin d’une confusion figée. Une société dans laquelle il n’est plus possible d’imposer à quiconque le triste revers de la médaille de l’existence, permet sans aucun doute à la femme de s’affirmer en tant que telle et lui donne carte blanche. La femme devenue camarade sera l’élément de la société qui préservera celle-ci, en tous points, de l’aliénation et de la réification.

TERRE ANCIENNE, TERRE NOUVELLE,
LE PROGRAMME DU SIONISME.

Aucune souffrance n’est comparable à celle qu’ont endurée les Juifs. D’autres petits peuples ont été dispersés, chassés de leur terre, mais ils ont tous très vite péri. Les autres tribus que l’on avait traînées de force sur les rives du Nil pour y travailler ont sombré dans l’oubli, et jusqu’à leur nom est effacé des mémoires. Les Juifs, comme on le sait, ne se sont pas laissé dévorer, bien que constam-
ment livrés aux griffes des peuples au sein desquels ils vivaient. S’adonnant au commerce et à l’écriture, ils ont lutté sans cesse pour arracher leur existence faite d’angoisse aux meurtres sans nombre,
jusqu'à ce qu'au bout de longs siècles, l'air semble un peu plus respirable pour eux en dehors des ghettos. Le Juif était encore plus méprisé, frappé qu'auparavant, mais on ne le brûlait plus. La condescendance à son égard continua de s'accroître tout au long de la période de libération bourgeoise, la tache jaune fut dissociée du cafetan qui lui aussi disparut bientôt, et aux alentours de 1800, le concitoyen juif vit le jour dans le monde occidental. C'est plein de confiance qu'il entra dans ses nouvelles fonctions; comme il trouvait de toute manière un grand trafic commercial à l'extérieur et que d'autre part les carrières plus honorifiques ou publiques lui étaient encore fermées, il débuta, dans la majorité des cas, comme marchand. On entrait alors dans la société capitaliste, non plus comme à l'époque de l'apogée espagnole, dans une société féodale instruite dans la religion. Cela fait une différence qui n'est pas seulement au détriment de ces Juifs qui s'étaient lancés avec tant de zèle dans la carrière commerciale, mais qui est responsable de l'avènement d'une station importante dans leur long calvaire: celle où il s'arrête enfin. Cette station était, pour la même raison que celle qui en faisait une libération provisoire, la station capitaliste: la concurrence libre requiert l'égalité juridique de ses associés. Ce n'est pas toujours ce qu'il y avait de meilleur parmi les Juifs, pas plus que ce n'était la crème des Allemands ou des Français qui se distinguait dans ces conditions. Où qu'elle se trouve, la Bourse ne s'adonne jamais à des jeux bien avouables, et c'est par les colonnes de la presse libérale que l'époque cracha le feu le plus violent. L'esprit juif devint un esprit qui détruisait tout en paroles, qui ne produisait plus que pour le marché et s'y faisait remarquer. Toutes choses qui n'étaient pas encore perceptibles au départ, au moment où la libération en était à ses débuts. La chute des murs qui avaient enclos tant d'oppression, mais aussi tant de sérènes et de rigueur pieuse, agissait comme un événement d'une ampleur... biblique. C'était comme une aube qui se levait, celle de l'adaptation progressive au-delà de laquelle on n'imaginait que le bonheur, un bonheur démocratique, une vie nouvelle succédant à la longue paralysie. Mais on le sait, les Juifs, et aussi les non-Juifs n'ont pas pleinement exaucé les espoirs que l'on avait placés dans la libération. L'égalité des Juifs avec les autres hommes, si tant est qu'elle ait jamais existé, n'était qu'une exception provisoire, elle ne devint pas la règle. Et enfin réapparut avec une intensité accrue, ce qui avait semblé impensable aux sots, à ceux qui avaient cru dans un progrès automatique: l'extermination. Le bourgeois libéral se tenait tout près, l'arme au poing, quand il ne mettait
pas le Juif en joue. Il ne restait ou il ne reste donc rien d’autre à faire qu’à se séparer définitivement de concitoyens devenus une menace vitale, la lueur du Foyer se rallume à l’horizon.

Il y a longtemps que l’on aspirait à ce retour et l’on y pensait même déjà à l’époque où le phénomène d’assimilation se portait au mieux. S’ils avaient eu à choisir, bien des Juifs auraient préféré ne pas l’être, mais les choses étant ce qu’elles étaient, ils disaient en être fiers. Pourtant cette fierté n’avait rien d’authentique, et l’on n’invoquait la Terre promise que du bout des lèvres. De même, bon nombre de Juifs qui aujourd’hui se déclarent sionistes, ne désirent plus quitter le pays dans lequel la situation est devenue supportable pour eux. Ils sont sionistes en partie par sympathie envers les exilés de leur race, en partie guidés par la même passion qui pousse l’homme à souscrire une assurance contre les accidents. Et depuis deux mille ans, les Juifs orthodoxes prient pour se retrouver l’année suivante à Jérusalem; bien que ce soit justement parmi eux qu’est née l’aversion la plus forte pour un véritable retour. Cependant le rêve politique de voir renaître le royaume de David ne s’est jamais complètement éteint; il y eut des aventuriers militaires comme David Réubeni (vers 1530), qui exhortaient ce peuple depuis si longtemps déshabitué de combattre, à se lancer dans une espèce de croisade juive contre les Turcs. Il y eut le faux Messie Sabbataï Zevi (vers 1640) qui dans la campagne pour la délivrance, voulait tout d’abord rappeler Israël chez lui, à Jérusalem. Partant du principe qu’un peuple a encore la consience d’en former un et d’être uni, il semblait difficile de lui ravir le souvenir du sol dans lequel il était enraciné, et où, en vertu d’une mémoire largement mystifiante, il se rappelait avoir été heureux. Même les Juifs espagnols exilés se consuaminaient du désir de revoir sinon la Palestine, du moins l’Espagne, et ont souvent conservé jusqu’à ce jour les noms des rues disparues, des demeures depuis longtemps écroulées dans lesquelles leurs ancêtres avaient vécu en señores. La véritable naturalisation qui s’est effectuée quand le ciel bourgeois était encore accueillant, n’avait donc pas éteint chez tous le désir de rentrer au pays, non plus sur la terre dont on prononçait le nom du bout des lèvres dans ses prières, mais sur celle dont on rêvait avec une authentique passion. Et il est étonnant que cette naturalisation n’ait même pas empêché l’alliance avec le mouvement international des travailleurs de se constituer, alliance multiple, déterminante et édifiante. Bien au contraire, le socialiste Moïse Hess, ce dialecticien idéaliste invétéré, ancien ami et précurseur de Marx et de Engels et futur ami de Las-
salle, écrivit en 1862 le plus saisissant des livres de rêves sionistes: 
*Rome et Jérusalem*. Le caractère à la fois chaleureux et nébuleux de 
sa foi en la puissance animante de la race lui fut d'un précieux 
secours. Hess fut un révolutionnaire loyal jusqu'au bout, mais il fai-
sait néanmoins partie de la gauche hégélienne et se rattachait à son 
« tissage cérébral ». Il appartenait au « vrai socialisme » dont le 
*Manifeste communiste* a par la suite critiqué de façon si acerbe 
l'ignorance en matière économique, les élucubrations spéculatives et 
la naïveté sur le plan de la pratique. Hess s'en est tenu à la dialec-
tique idéaliste, alors que , ou plutôt parce qu'il voulait se mèler au 
mouvement autonome hégélien de la Raison, celui de « la force et de 
la volonté ». Avec cette « philosophie de l'action », il remontait bien 
plus à l'action réelle de Fichte qu'il ne se tournait vers l'avant pour 
saisir les facteurs économico-matériels de l'Histoire. Il adopta la 
conception historique économoc-matérialiste de Marx, mais pres-
que parallèlement, reprocha à Marx et à Engels d'avoir troqué « le 
point de vue nébuleux de la philosophie allemande contre le point de 
vue étroit et mesquin de l'économie anglaise ». Hess lui-même a 
donc fourni une définition étiquetée de l'économie au lieu de lui 
donner le sens pleinement social que lui reconnaissait Marx; il y 
voyait une science typique de classes, produit de la bourgeoisie. En 
conséquence, la « force et la volonté », ces deux moteurs de la dia-
léctique mis en action par l'activisme, n'étaient pas pris au départ 
dans le sens d'un bouleversement économique, mais étaient envi-
sagés sur le plan éthique, dans l'opique de l'action réelle de Fichte et 
finalement considérés dans la perspective de la théorie de la race. A 
côté du prolétariat en qui il saluait, tout comme auparavant, le sujet 
réel de la praxis révolutionnaire, Moïse Hess reconnut ultérieure-
ment dans la race l'autre force génératrice de l'Histoire. Bien sûr, il 
convient de le rappeler, Marx et Engels parlaient eux aussi de la race 
qu'ils décrivaient comme une espèce de côté intérieur de la nature. 
Dans une lettre de 1894, Engels admettait que la race était « un fac-
teur économique » et Marx déclarait aussi que l'évolution écono-
mique était « dépendante de la faveur des circonstances, du charac-
tère de la race. » Il y aurait des peuples dotés de plus ou moins de 
« tempérament et de dispositions à la production capitaliste », et 
parmi ceux qui seraient le moins predisposés à cela il cite les Turcs. 
Toutefois, Marx et Engels n'ont fait de la race un facteur ni essen-
tiellement déterminant ni constant dans l'Histoire; et ils rejettent en 
bloc toute conception basée sur le fétichisme de la race. Chez Marx 
la disposition propre à la race ne cesse d'être historiquement altérée
par l’activité humaine du travail: « En agissant par ce mouvement sur la nature extérieure à lui et en la transformant, il transforme en même temps sa propre nature. » Il en va différemment chez Moïse Hess, et cela parce qu’il considère la race non seulement comme un facteur économique mais aussi comme un producteur autonome d’idéologie, même dans le cas d’une infrastructure économique semblable; et selon lui, la race intellectuellement la plus forte est la race juive. Il y a eu plusieurs petits peuples d’Asie Mineure qui possédaient une économie agraire et une constitution politique relativement analogues, mais, ajoute Moïse Hess, « seuls les Juifs ont brandi la bannière à laquelle se rallient aujourd’hui les peuples ». Il s’agit de l’étendard de la prophétie morale et c’est pour l’amour de lui, pour l’amour de l’inscription qu’il porte: Sion, que les Juifs doivent être réimplantés dans leur vieille terre. C’est ainsi que se voulait le sionisme et cette volonté était déterminée par Sion et non par un séjour fortuit que les Juifs ont fait en Palestine il y a deux mille ans; « Brandis bien ton étendard, mon peuple », exhorte Hess dans Rome et Jérusalem, « c’est en toi qu’est préservé le grain vivant qui, comme la semence conservée dans les momies égyptiennes, a sommeillé durant des millénaires mais n’a pas perdu sa force germative... Ce n’est que par sa renaissance nationale que le génie religieux des Juifs, comparable au géant qui touche la terre mère, reprendra des forces nouvelles et sera réanimité par l’esprit saint des prophètes. » Mais pour le révolutionnaire Hess, l’unique contenu de ces tournures ou de ces messages pathétiques, de cet enseignement édifiant et quelque peu prolique, est et reste le socialisme: Hess est un des premiers à avoir ramené la cause juive, telle qu’il la connaissait par la lecture des prophètes, à la cause du prolétariat révolutionnaire. Pour Hess, le socialisme devient « victoire de la mission juive dans l’esprit des prophètes »; c’est à cette seule fin que ce socialiste international projeta les plans « d’un centre d’action en Palestine, où l’esprit de la race juive peut ressusciter ». Certes, avec l’aide de la France, non de la France impérialiste, mais de la France de la grande Révolution, qu’il croyait pour toujours à l’œuvre dans ce pays. « Se retrouvant un jour sur son propre sol, replacé dans l’ornière de l’Histoire mondiale », le peuple juif devait plonger la maison Rothschild dans la plus grande stupéfaction: « Le règne animal social qui vit de l’exploitation mutuelle des hommes, approche de sa fin. » Telle est l’utopie sioniste de Moïse Hess, rêvée et projetée comme utopie socialiste ab ovo, remontant aux prophètes.
Pourtant les Juifs occidentaux étaient en majorité bourgeois, on comptait peu de travailleurs parmi eux. Les rêves sionistes ne pouvaient donc influencer cette classe moyenne qu'à condition de remplacer leur accents socialistes par un ton libéral plus tempéré. Bien longtemps après Hess, une génération plus tard, entre en scène Théodore Herzl, auteur de l'unique programme sioniste qui devint jamais effectif, avec Jérémie peut-être, mais sans Isaïe. Il y avait deux raisons à cela, l'une politique, l'autre idéologique, toutes deux correspondant à la situation d'une bourgeoisie juive qui héritait maintenant du sionisme amputé du socialisme. Sur le plan politique les crises qu'avait connues la classe moyenne firent que la sympathie libérale, déjà très ténue, que le milieu environnant voulait aux Juifs, ne tarda pas à s'effriter. Sur le plan de l'idéologie, les Juifs libéraux préféraient entendre parler le moins possible de l'amour du parti, de l'amour révolutionnaire qu'avaient prêché leurs prophètes et qui aurait coûté bien plus cher que ne le réclamait la simple bienfaisance. Sur le plan politique, le succès de Herzl eut pour effet d'accélérer la formation d'une ligue dite des antisémites; les procès pour meurtres rituels se propagentèrent de Russie et de Roumanie jusqu'en Hongrie et en Allemagne. Du procès, Dreyfus Herzl conclut que même la patrie classique des Droits de l'Homme n'était plus ce qu'elle avait été; il n'en tira aucune conclusion pour les bourgeois eux-mêmes, auquel il restait fidèle, mais pour ce qu'il y avait de non-juif en eux. Déterminante du point de vue idéologique pour l'influence de Herzl sur la bourgeoisie juive fut précisément la détente bourgeoise, le ton libéral éclairé qui fut ici conféré au rêve sioniste. Mais surtout, Herzl rompait tout lien avec le radicalisme social des prophètes, avec la mission socialiste et toute autre excéntricité à la Moïse Hess; ce faisant, le sionisme devenait accessible à la bourgeoisie juive libérale. Herzl puisa le modèle de son propre État juif dans le phénomène multiple de l'irrédentisme, tel que se le représentait la monarchie austro-hongroise; tout comme les Tchêques, les Polonais, les Ruthéniens, les Roumains, les Serbes et les Italiens, les Juifs devaient eux aussi pouvoir s'installer dans leur propre État national. Même l'écho sublime qu'éveillait depuis toujours le nom de Jérusalem ne fut pas évoqué à l'origine; au début, dans sa quête de la terre d'avenir, l'utopie de Herzl oscillait entre l'Argentine et la Palestine. Et les chemins de Canaan passaient par le réalisme politique et la diplomatie, prenant très astucieusement en considération les manoeuvres existantes et les intérêts impérialistes de quelques grandes puissances: « La question juive est une question
nationale; pour la résoudre, nous devons en faire avant tout une question mondiale, dont la solution devra être trouvée par l'assemblée des peuples civilisés. » Nous l'avons vu, Moïse Hess avait aussi songé à demander l'aide de la politique mondiale, en l'occurrence l'aide de la France; mais ce qui, chez Hess, était encore de la naïveté ou une espèce de romantisme inspiré de 1789, était devenu chez Herzl complicité avec le capitalisme. La seule alternative qui s'offrait aux Juifs était soit l'extinction de la race par le mariage mixte, soit la renaissance nationale: c'est celle-ci qu'il prêcha, mais sous la forme d'un Etat nain démocratico-capitaliste, par la grâce de l'Angleterre, ou bien de l'Allemagne, placé sous la souveraineté du Sultan. C'est ainsi qu'en 1896 parut l'Etat juif, présenté sous forme de schéma entrant assez loin dans le détail, et prônant un capitalisme privé coopératif avec réforme agraire; la terre y est propriété publique et n'est affirmée que pour cinquante ans. La civilisation tout entière du tournant du siècle y fait l'objet d'un transfert de fonds: « Lorsque nous quitterons à nouveau l'Égypte, nous n'oublierons pas d'emporter le meilleur. » De cette manière, si les Juifs le veulent, « la fable deviendra réalité », et un roman utopique de 1900, intitulé Terre ancienne, Terre nouvelle, poursuivait la peinture du pays progressiste bourgeois, où l'on s'était installé dans sa propre tente, au milieu de ses propres vignes, comme jadis chez soi, en Europe, mais maintenant entre soi. En raison du changement minime apporté au système économique dans l'Etat juif modèle, cette utopie n'était pas installée dans un avenir très éloigné: elle se déclarait compte rendu de l'année 1920. Dans l'Etat juif déjà, des critiques comme Achad Haam n'avaient trouvé que bien peu ou pas du tout d'éléments typiquement juifs se distinguant des activités de la civilisation occidentale autrement que par la sécurité, il est vrai, inestimable dans laquelle cette activité devait être poursuivie maintenant par les Juifs, sur leur propre sol, dans leurs propres métropoles; et dans la nouvelle langue hébraïque, et certes aussi avec la « décomplication » tant espérée, rendue possible par l'agriculture, les coopératives, laitières et tout autre retour aux traditions du pays, aussi sérieux qu'un directeur de banque peut le souhaiter. Ainsi, l'utopie de Herzl était-elle accessible dans l'immédiat et se dessinait-elle sur un fond de démocratie capitaliste; enracinée dans le sol, la seule chose qu'elle ne possède pas encore, elle ne poursuivait aucune chimère. Si elle se recommandait de la sorte à l'idéalisme spécifique du commerçant juif et de l'homme de loi, elle n'en faisait pas moins, au niveau national, une solide entaille dans l'assi-
milation, une entaille beaucoup plus forte que celle de Moïse Hess ; c'est l'orgueil, non la mission à accomplir qui d'après Herzl est la substance même de la conscience nationale juive. La diaspora avec ses mille déformations et ses manifestations de parias, devait disparaître, de même que Moses Mendelssohn ou l'assimilation synonyme d'aube inauthentique dans laquelle la diaspora ne s'était pas dissipée, mais avait été approuvée. A sa place, c'est la seconde aurore, l'aurore véritable qui semblait poindre avec le sionisme ou l'anti-Mendelssohn : « L'asile du peuple juif en Palestine, garanti par le droit public. » Et cela au mépris du fait que tout au moins les immigrants heureux d'investir et plus que certainement « le meilleur qu'ils ne laisseraient pas en Égypte » présupposaient une solide assimilation et en tiraient parti. Les Chassidim n'auraient pas fondé Tel-Aviv, l'étude du Talmud n'aurait pas entraîné le dépôt du manuscrit d'Einstein à l'université de Jérusalem, et il ne s'y trouverait pas de professeurs de la cabale, mais des cabalistes. Sans parler du fascisme juif, conséquence de l'adoption de l'Etat présent démocratocapitaliste, qui serait entièrement inconnu sans cette adoption. L'utopie de Herzl elle-même reflète bien plus in nuce l'assimilation que celle du sioniste romantique que fut Hess, dont les idées sont pourtant en apparence beaucoup plus imprégnées de ce phénomène. Hess gardait des liens beaucoup plus étroits avec l'ancien messianisme, c'était un fidèle de la Sion sociale, qui lutta jusqu'à la mort dans le mouvement ouvrier et qui croyait justement faire revivre l'esprit des prophètes en se ralliant au mouvement international des travailleurs. Comme Hess (contrairement à Herzl) tenta de le démontrer, il existe de toute évidence un sionisme pour lequel le caveau de famille est moins important que la résurrection. Sinon celle de la conscience nationale juive de la bourgeoisie, du moins celle d'une foi très ancienne, ensevelie sous des strates multiples. Si cette foi, qui reste toujours une utopie, cherchait elle aussi « un centre d'action en Palestine », celui-ci était de toute évidence conçu comme centre de rayonnement, comme foyer d'un cri d'appel lancé au monde et non comme Etat nain. Tout ce qu'il y a de mission sociale et d'héritage prophétique encore actif dans le monde juif, seuls composants lui conférant son importance, Moïse Hess en annonce la venue loin de la Palestine et Marx en a même fixé la présence dans une sphère devenue totalement étrangère à la Palestine. Pour eux Sion se trouvait partout où « le règne animal social » s'effondre et où la diaspora prend fin : celle de tous les exploités.

Lorsque le rêve eut été embourgeoisé par l'entremise de Herzl, il
passa directement à l’action. C’est incontestablement avec beaucoup d’habileté qu’il fut mis en pratique; dès 1897, des congrès sionistes se tinrent régulièrement à Bâle. Le mouvement prit de l’ampleur et l’on assista à une transplantation spontanée de minorités, telle qu’on n’en avait jamais vue. Le succès semblait de plus en plus proche, et cela en vertu d’un courant qui n’avait rien de sentimental du tout et qui s’affirmait parmi les non-Juifs aussi. Si certains courants sentimentaux, en faveur du sionisme, s’étaient néanmoins formés parmi les non-Juifs, il n’avait pas cessé d’y en avoir parmi les millénaristes au cours de la révolution anglaise et dans d’autres sectes adventistes. Mais ce genre de courant était inefficace, passager et mystique, la classe dominante n’attend pas Elie. En revanche, la classe dominante anglaise voulait depuis longtemps s’assurer l’accès des Indes par la voie terrestre, ou la Palestine était bien située. L’écrivain politique, Hollingworth, proposa bien avant Hess et Herzl, de fonder un État juif à cet endroit (Jews in Palestine, 1852). Lord Palmerston, Lord Beaconsfield (qui se piquait quant à lui d’être animé du plus insigne sentiment de race israélite) et Lord Salisbury parlaient déjà avec la Porte pour obtenir la concession. Certes l’Angleterre ne s’intéressait pas uniquement à la voie terrestre; en 1903, elle offrait à Herzl des terres situées en Afrique orientale, pour lesquelles elle n’avait pas de colons et que l’on ne voulait pas peupler de détenus, comme on l’avait fait autrefois pour l’Australie. De plus, l’Angleterre n’était pas la seule à s’intéresser à la Palestine, Guillaume II et l’impérialisme allemand se sentaient eux aussi sionistes; en 1898, l’empereur entra en pourparlers avec Herzl en vue de placer la Palestine juive sous la protection des Allemands et la souveraineté turque. Ce qui déclencha ces négociations, ce fut l’intérêt devenu proverbial de la Banque d’Allemagne pour les chemins de fer de Bagdad et tout ce qui s’y rattachait, ce fut la frauduleuse captation par les Allemands du testament du vieil homme malade qu’était la Turquie. Ainsi le sionisme, pièce bienvenue sur l’échiquier de la politique impérialiste, était confié de bien des côtés à ce que Herzl avait appelé « la convention des peuples civilisés ». Mais lorsque l’impérialisme allemand perdit la partie et que la Turquie se retrouva sans ce « protecteur de l’Islam », ce qui depuis si longtemps déjà attendait son heure dans les dossiers du Foreign Office: la Déclaration de Balfour, fut enfin proclamé, en 1917. Le territoire fut mis sous mandat britannique et déclaré asile de droit public pour le peuple juif. Certains aspects du programme de Herzl venaient fort à point pour l’Angleterre impérialiste, magnanime comme toujours, et le
rêve sioniste fut, si l'on peut dire, réalisé juste à temps pour que puisse se constituer un asile prêt à accueillir les futures victimes du fascisme. Ou plutôt, il serait apparu à temps si l'Angleterre qui en ouvrait les portes ne les avait pas refermées au moment précis où l'on en avait le plus grand besoin. Or, c'est en 1939, année bien choisie, que parut un *White Paper* décrétant: durant les cinq prochaines années un maximum de 75 000 Juifs auront le droit d'entrée, par la suite plus aucun ne sera admis sans l'accord des Arabes, autrement dit, plus aucun du tout. Les philanthropes anglais tenaient bien plus à préserver le calme de la situation commerciale dans l'Egypte arabe et l'Inde musulmane, qu'à sauver la vie des Juifs européens... «and", disait Churchill, «the logic in doing so is simple». Ils ont tout simplement livré plusieurs millions de Juifs au massacre des Nazis, bien plus, ils les y ont réexpédiés, en interdisant l'accès de la Palestine; l'Angleterre se faisait ainsi complice du meurtre que moralement, comme toujours, elle condamnait avec tant de vigueur. L'asile juif de l'époque de la Déclaration de Balfour fut sur-le-champ interprété comme «Etat arabe», sa population juive ne pouvait comporter plus d'un tiers de la population arabe.

L'Etat juif de Herzl en était ainsi arrivé à un *numerus clausus* du droit de séjour pour les Juifs, tel qu'aucun pays, avant l'Etat juif, ne l'avait connu, à l'exception de la Russie des Tsars. Les moyens employés par Herzl pour réaliser le rêve sioniste ont donc abouti à la réalité suivante: la terre des Juifs devenait le pays duquel les Juifs politiquement indésirables pouvaient être déportés, qui plus est: à titre d'étrangers encombrants. Certes, les moyens ne ruinent pas toujours la fin, et ici ce n'est pas le rapport de cause à effet qu'il s'agit de prendre en considération, celui où *causa aequat effectum*, car des moyens non adéquats peuvent le cas échéant conduire à une bonne fin; en quel cas toutefois, la fin doit elle-même être puissante, et non pitoyable. Si elle n'est pas suffisamment puissante, ce n'est pas elle qui se servira du moyen, mais le moyen qui tirera parti de la fin, et si elle est de structure aussi démocratique-capitaliste que l'Angleterre, dont elle utilise l'impérialisme comme moyen, alors l'intérêt du capital plus fort l'emporterà sur les programmes plus faibles. Ainsi donc Sion devint une fraction parmi d'autres dans les affaires qui incombait à l'Empire britannique, bien plus, la sécession juive qui se faisait sous forme d'invasion, devint objet de haine du mouvement national révolutionnaire arabe, qui représentait à son tour une carte dans le jeu de l'impérialisme britannique. Ce fut au tour des Juifs qui avaient échappé au fascisme ou simplement à
l'humiliation sociale, d'être en conflit avec les Arabes, et le projet de l'Etat juif s'en trouva dans une situation plus précaire que ne le fut jamais, jusqu'à Hitler, le phénomène de l'assimilation. Quant aux difficultés entraînées par tout cela, elles ne s'avéreront pas du tout provisoires, à moins que le sionisme géographique ne redevienne lui-même un simple... programme, autrement dit, que seule une poignée de Juifs issue des pays capitalistes ne réclame à nouveau l'admission en Palestine, après la fin du fascisme hitlérien. Ou si l'on veut voir plus loin encore: les difficultés ne s'aplairont qu'à la suite d'un bouleversement social d'ordre général qui résoudra aussi ces questions sanglantes, d'importance mineure. Et le bouleversement n'est pas à porter au compte du Juif Herzl, de la Nouvelle Presse Libre, mais du Juif Marx, qui non seulement n'était pas sioniste, mais ne devint ce qu'il fut, et ne put faire ce qu'il fit, que parce qu'il ne l'était pas. C'est justement la volonté à l'origine meilleure et subjectivement pure, quoique fausse dans la genèse de l'enthousiasme sioniste: celle d'un réel recommencement en Palestine sur la base d'un mobile totalement différent de ce qu'il avait été jusqu'ici, c'est cette volonté-là qui n'accompagne pas les bienfaits apportés par Herzl, et en découle encore moins. Un enthousiasme prodigieux se répandit avec la jeunesse juive animée de la volonté de cultiver la vieille terre, des communes agraires se constituèrent, apparentées par l'intention à celles de Owen ou de Cabet en Amérique du Nord, et ici et là apparurent même des essais de kolkhozes; très loin en tous les cas de Tel-Aviv, incarnation concrète contemporaine de la bourgeoisie et de la spéulation. Pourtant, tout cela n'a fait que contribuer à ce que l'Etat d'Israël, peuplé de ceux qui avaient fui le fascisme, n'en devienne que plus vite un Etat fasciste. Devant cette triste fin, qui n'était pas non plus prévue à l'origine dans le programme de Herzl, Israël devint même un appât, appât qui n'était plus solidement tenu, celui de l'impérialisme américain en Asie Mineure. L'archétype Moïse, et l'autre: Egypte-désert-Canaan, ont tous deux déployé dans les révolutions une autre puissance et un autre espoir. Mais ne dirait-on pas que dans l'Etat juif ces archétypes qui étaient les siens propres, sont devenus étrangers aux Juifs eux-mêmes? Pas toujours cependant, comme nous l'enseigne l'exemple de Marx. Ici aussi on peut donc conclure qu'il n'existe pas de solution isolée à quelque problème que ce soit, relatif aux minorités et aux nationalités. Ce qui signifie que l'on ne peut arriver à une solution de la «question juive», pour autant qu'il en existe bien une, sans passer par la solution globale des problèmes socio-économiques. Même en Palestine,
le sionisme n’est pas concevable sans l’étape préalable d’un tel assainissement; il n’existe plus de *pax Britannica, a fortiori* encore moins de *pax Americana*. Et l’antisémitisme, phénomène tenace et que l’on ne peut ignorer, peut avoir toutes les causes secondaires imaginables, d’ordre psychologique, anthropologique ou encore mythologique: son fondement même, la base sur laquelle il repose tout entier est la précarité de la situation économique. N’est-ce pas précisément un sioniste russe du temps de Lénine qui fut amené à observer que le bolchevisme commençait à réaliser ce que les vieux prophètes avaient prédit, affirmant que l’objectif soviétique était biblique, qu’on le sache ou non? S’il en est ainsi, le judaïsme au sens où l’entendait Moïse Hess est préservé et a de nouvelles choses à accomplir, même s’il ne dispose pas de son propre mini-Etat. L’utopie sioniste n’a pas toujours cultivé ce souci particulier d’être à la fois du passé transfiguré et de l’avenir espéré; ce souci fut également celui d’autres utopies nationales minoritaires: des Wendes en Prusse, des Tchèques, des Polonais avant 1918; qui tous étaient guidés par le rêve traditionnel utopique de la résurrection; même les Allemands le connurent, dans le grand rêve impérial entre 1806 et 1871, avec ses fantasmes patriotiques multiples. Le phénomène irréductible ne différencie donc pas à lui seul l’utopie de groupes sionistes, il ne la distingue pas; même si le Juif a toujours été considéré comme un Ahasvérus, alors que les Polonais, pourtant partagés entre trois empires, étaient de toute façon chez eux. En revanche, la particularité de l’utopie juive est le devoir posé par elle, et que Moïse Hess ne fut pas le premier à mettre en évidence, d’agir selon la volonté des prophètes; et à la suite de la situation révolutionnaire qui a mûri en Europe depuis les temps de Moïse Hess, ce devoir n’a certes plus besoin d’un « centre d’action en Palestine ». Il n’a pas besoin d’un sionisme géographique; dans un mouvement général de libération, les Juifs auront à tout moment l’espace nécessaire pour rendre le dernier ghetto superflu. L’intégration dans les rangs du mouvement qui s’oriente vers la lumière, quel que soit le pays auquel on appartient, tel semble être le véritable asile juif. Dans la mesure où le judaïsme ne représente pas seulement une propriété plus ou moins anthropologique, mais un certain affect messianique, *ceui d’un Canaan authentique*, qui n’est plus limité aux frontières nationales; *Thomas Münzer, a révélé cet affect « avec le glaive de Gédéon », la maison Rothschild ne l’a pas révélé.*

On fait généralement mouche en disant que la haine a, au départ, des causes économiques. Ce qui offre prise immédiatement, plus
souvent encore ce qui est étranger, ou mieux: ce qui est faible ne lui fournit que les occasions de s'extérioriser. Le plus facile a toujours été de déverser sa haine et sa colère sur les Juifs, sur les pauvres aussi bien et encore mieux que sur les riches; mais la solution la plus simple est et reste de les rendre responsables de tous les maux. On les remarque moins que les Gitans, et bien moins que les nègres, mais c'est justement parce que ce sont des étrangers pour ainsi dire devenus familiers qu'on les préfère comme boucs émissaires. Avant l'arrivée des Nazis, on ne leur imputait pas de crimes aussi effroyables qu'aux sorcières de jadis; en revanche, ils apparaissaient comme des fauteurs de troubles bien plus crédibles aux yeux d'une population en quelque sorte éclairée. Il existe des souhaits et des non-souhaits, des figures sur lesquelles se déchargent les souhaits, des figures sur lesquelles se déchargent les non-souhaits, et comme l'a dit un jour Musil avec tant de pertinence, les Juifs ont représenté l'image de l'Indésirable par excellence, qu'incarnait autrefois le fétiche retiré du cou du malade par le sorcier. Au malaise économique venait donc indubitablement s'ajouter le plaisir de maltraiter le souffre-douleur, plaisir très ancien et tenace. Tout cela est vrai, et cependant sans la famine, sans ces messieurs distingués et ces mystificateurs, il n'y aurait jamais eu cet élevage intensif du bouc émissaire. La motivation de la haine des Juifs a changé trois fois de nature au cours des temps et son intensité elle aussi a varié, mais sa caractéristique principale n'en reste pas moins clairement reconnaissable dans tous les cas. L'antiquité ressentait comme une provocation le prétendu orgueil avec lequel les Juifs se distinguaient des païens de par leurs règles alimentaires, leurs jours fériés et autres particularités. Philon le Juif prétendait même que Platon devait à Moïse le meilleur de son œuvre, ce qui allait sans aucun doute trop loin, surtout dans une Rome qui était encore si peu orientalisée. Au Moyen Age, on rendit Judas responsable de la haine envers les Juifs, oubliant que tous les autres disciples étaient eux aussi des Juifs, tout comme Jésus lui-même. A l'époque du fascisme, ce sont la théorie raciale et les Sages de Sion qui servent les intérêts de l'antisémitisme: car la crucifixion du Juif Jésus n'a plus pour effet d'irriter les fascistes qui la trouvent plutôt sympathique, bien plus, avec son sang c'est le sang de tous les Juifs qui coule, afin que soit enfin sauvé l'Arien. Comme on le voit, tous ces motifs sont inconciliables, et malgré tout, comme le disent les antisémites, ils sont reliés entre eux par l'instinct commun dirigé contre les Juifs. De ce fait, le Juif fournissait à la fausse conscience et à l'idéologie qui s'élabéraient autour
des causes économiques réelles des pogroms, une occasion unique de prendre leur essor. Comme s’il y avait vraiment dans ce groupe ethnique quelque chose qui, depuis deux mille ans, le condamnait à être considéré comme responsable et coupable de toutes les difficultés qui avaient surgi. Cette grande disponibilité du Juif à être utilisé comme pantin s’oppose presque diamétralement à la large utilisation que la race blanche presque entière a faite de la Bible à des fins d’édification. Il est presque impensable que l’on reconnaisse la paternité de cette même Bible aux Juifs et qu’on les frustre en même temps de l’honneur qui en découle. On peut exprimer cela de façon poétique, comme l’a fait Beer-Hofmann dans le Rêve de Jacob, où le diable fait la prophétie suivante: « Bien que l’on soit attiré par ta parole/ On fait couler le sang pour refermer la bouche qui l’a prononcée:/ Tu deviens le peuple duquel tous retirent du butin. » Ce double regard sur le judaïsme, cette schizophrénie sans exemple de l’aperception du judaïsme dénote sans aucun doute une haine inquiétante et presque autarcique de son objet, sans laquelle les manœuvres économiques de diversion ne pouvaient pas réussir. Tout cela est bel et bien vrai, tout aussi vrai que le plaisir que l’on a à maltraiter le souffre-douleur, et pourtant cette cause de scandale bien peu rationnelle que peut représenter l’objet juif, n’aurait jamais eu d’effet sans l’économie basée sur le profit. Il n’y a donc pas à sortir de là: la révolution économical-sociale balaye la question juive en un clin d’œil. L’antisémitisme n’est pas une institution éternelle, comme voulaient le faire croire les sionistes, et s’il en était une, il ne serait pas atténué par l’invasion d’un pays arabe, suscitant de nouvelles frictions, un nouveau judaïsme de protectorat, mais seulement par l’exil des Juifs eux-mêmes sur une île déserte, sans portes ni fenêtres. Ce qui ne serait ni démocratique-capitaliste, au sens où l’entendait Théodore Herzl, ni encore moins socialiste, dans l’ample optique de Moïse Hess; au siècle de l’Union soviétique et du mouvement vers des Unions soviétiques, Hess ne transportera plus à Jérusalem la Jérusalem qu’il imaginait. La fin du long tunnel est en vue, non pas certes du côté de la Palestine, mais du côté de Moscou; ubi Lénine, ibi Jérusalem. La question n’est pas de savoir si les Juifs sont encore une nation ou non; s’ils avaient cessé d’en être une, comme ce fut bel et bien le cas en Europe occidentale, ce qui a été perdu pourrait en effet être restauré grâce à une nouvelle discrimination, et en Palestine, cela a apparemment réussi avec la génération née là-bas et parlant l’hébreu. Cela peut sembler réjouissant et même nécessaire du point de vue national juif, mais en fait cela n’est pas
d'importance plus capitale que la subsistance d'autres petits peuples. Dans leur Bible, les Juifs prétendent en tout cas à un *pathos plus marqué* de leur existence; sans ce pathos leur existence deviendrait indifférente. La seule chose qui reste donc en question, c'est de savoir si les Juifs, qu'ils forment ou non une nation, ont encore en tant que tels, la conscience de ce que le Dieu de l'Exode a dit à son serviteur Israël, paroles qu'il s'agit d'interpréter non pas dans le sens d'une promesse, mais bien d'une Mission: « Je fais reposer sur lui mon esprit, pour qu'il apporte aux nations la vraie religion » *(Is., 42,1)*; s'adressant de la sorte au peuple même auquel la misère a été prédite et qui mieux que n'importe quel autre peuple en a subi les conséquences: « Je t'ai formé pour ouvrir les yeux des aveugles, pour tirer du cachot les prisonniers, et de la prison ceux qui vivent dans les ténèbres » *(Is., 42,7)*. Et les Juifs ont eux aussi participé à la Mission, même si ce n'est pas, ni de près ni de loin, à l'échelle chrétienne ou islamique. Des tribus nubiennes acceptèrent la Loi, au deuxième siècle après Jésus-Christ, la religion judaïque a pénétré jusqu'en Chine, au huitième siècle, le royaume des Khazars dont la capitale était Astrakhan, passa au judaïsme. Tout cela se produisit, il est vrai, relativement tard et probablement pas à la suite d'agitations proprement dites; d'un autre côté, la diaspora a tenté de moins en moins de monde. Et presque tous les textes de l'Écriture ne conçoivent la Mission que comme la *tendance messianique* et l'avenir de sa propagation, que les Juifs ont pour tâche d'entretenir: « Il ne se fera ni mal ni dégâts sur toute ma montagne sainte. Car le pays sera rempli de la connaissance du Seigneur, comme les eaux recouvrent le fond de la mer » *(Is., 11,9)*. Chez des Juifs qui n'ont pas le moins du monde la conscience nationale sioniste, le souvenir de telles tendances peut être aussi brûlant que chez Joachim de Flore. A l'inverse, il peut faire totalement défaut chez les Juifs qui ne se sentent concernés que par l'époque d'un nationalisme exacerbé à outrance et confondent toute internationale future avec le cosmopolitisme des voyageurs de commerce. Ou avec l'opinion selon laquelle l'internationale ne deviendrait pas autre chose que le rassemblement des drapeaux de toutes les nations, cousus ensemble; certes, il importerait alors d'avoir aussi un drapeau sioniste bleu et blanc dans le Konzern. Si au contraire le judaïsme est un mouvement prophétique, c'est-à-dire orienté vers ce que l'on entend par Sion depuis trois mille ans, alors il a parfaitement sa place au milieu de tous les autres peuples et non dans un protectorat anglais quelque part dans un petit coin perdu de la Méditerranée orientale; là où ce ne sont
Les utopies sociales

peut-être pas les renards et les loups qui se souhaitent la bonne nuit, mais où le Canal de Suez et le pétrole de Mossoul, la tension arabe et le champ de force britannique, l'Empire déclinant et le monstre américain se souhaitent le bonjour. Tout cela est trop peu pour l'idée de Moïse Hess, ou c'est trop. S'il existe encore une nation juive, sa délivrance coïncide avec la libération sociale, ou alors son État est une invention pour laquelle l'acheteur britannique ne témoigne plus autant d'intérêt qu'en 1917, à l'époque où l'Empire était solvable, une invention qui pousse à présent l'Amérique à la guerre atomique. S'il n'existe plus de nation juive, l'expérience nous apprend que les meilleurs des Juifs se sentent toujours concernés par tout ce qui touche de près ou de loin à la chute de la grande Babel et au New World. Le centre d'action de ce rêve est là où se trouve la patrie de la naissance et de l'éducation, et où ce rêve contribue à l'édification de la langue, de l'Histoire, de la culture du pays, où il participe à la lutte pour l'obtention d'une terre nouvelle avec autant de patriotisme que de compétence. Hic Rhodus, hic salta, conformément à l'intention des prophètes, Sion se trouve partout, et voilà bien longtemps que la montagne locale de la Palestine n'est plus qu'un symbole. Son adversaire le plus acharné fut l'Allemagne nazie, et l'Union soviétique en a triomphé, pour tous les opprimés du monde, y compris les Juifs, en harmonie avec l'espérance universaliste des prophètes. En résumé, ce mouvement partiel pourrait s'arrêter sans que sa composante juive cessât elle-même d'exister, que ce soit en tant que peuple, que ce soit — d'une manière considérablement plus authentique — en tant que témoin et témoignage de la pensée messianique; le sionisme débouche sur le socialisme, ou il ne débouche sur rien du tout.

LES ROMANS D'AVENIR ET LES UTOPIES GLOBALES

APRÈS MARX : BELLAMY, WILLIAM MORRIS, CARLYLE, HENRY GEORGE.

C'était quelques semaines plus tard, vers la mi-novembre, et Mr. Britling, enveloppé dans son épaisse robe de chambre et dans son épais pyjama, resta assis toute la nuit à son bureau et se remit à travailler à un essai, un essai qui trahissait une ambition ridicule, car le titre en était: « Une meilleure façon de gouverner le monde ».

H.G. Wells,
Mr. Britling commence à voir clair.

Comme tout va encore plus mal dans le monde bourgeois, le rêve n'y disparaît pas non plus. Mais il ne renferme des éléments plus ou
moins neufs que là où il s’annonce au sein d’un groupe et pour son avenir. S’il dépeint au contraire le lendemain dans sa totalité, il n’est, dans la bourgeoisie tardive, le plus souvent que leurre, ou, dans le meilleur des cas, simple badinage ou vision romantique. De ces deux dernières tournures prises par le rêve on pourrait à la rigueur encore retirer quelque chose, car tout au moins ont-elles maintenu à flot la tendance utopique. C’est le cas du roman récréatif prophétique, tel qu’il apparaît dans les couches sociales non prolétaires, au sein de la petite bourgeoisie curieuse. Citons par exemple Un voyage au pays des cultures libres (1889), ce roman de Hertzka qui nous raconte l’histoire d’une jeune fille vivant au milieu des cultures de pleine terre et propose quelques réformes agraires discrètes. Un autre conte utopique s’est même risqué à camper la fable d’un État basé sur le capitalisme privé, entreprise rare déjà dans les temps anciens et aujourd’hui pour ainsi dire téméraire : il s’agit de la Neustria de Thirion (1901), roman consacré à une nouvelle Gironde. L’avenir du capitalisme fut mieux dépeint par Tardes dans Underground Man (1905) : le passé n’y renaît que dans les récits des diverses tentatives de restauration, l’avenir n’y suscite que des visions de fuite souterraine. En revanche, l’air, la lumière et le soleil sont censés réparer tous les dégâts au sein du foyer, à en croire E. Howard et son Tomorrow (1898) ainsi que son Garden Cities of Tomorrow (1902). Il imagine la première cité-jardin, subdivisée uniquement en fonction des « social functions » : mais aucune précision n’est donnée sur ce qui entretient le feu dans les cheminées. Très peu lucide, ouverte aux idées les plus folles : telle serait la communauté de l’avenir, promise au succès.

Et, comme d’habitude, aucune précision n’est donnée sur les moyens grâce auxquels l’existence pourrait être bouleversée et améliorée. La plus sympathique de toutes ces figures semble bien être l’Américain Bellamy, auteur d’un livre alors très célèbre : Looking Backward (1888), paru en allemand chez Dietz sous le titre Ein Rückblick aus dem Jahr 2000¹. La forme parfaitement maîtrisée est celle du roman populaire : un riche citoyen de Boston, Mr. Julius West, est enseveli peu de temps avant son mariage, après avoir été plongé au préalable dans un profound sommeil magnétique, et est déterré en l’an 2000 ; le sommeil magnétique lui a permis de rester physiquement intact, et Mr. West devient citoyen de l’État idéal américain entre-temps mis sur pied. Le lecteur peut dès lors observer ce monde futuriste comme à travers des jumelles; plus que dans

¹. Titre français: Cent ans après.
toute autre utopie antérieure, le monde imaginé n’est rien de plus que le présent revu par la fable. Bellamy satisfait ainsi le souhait, réprouvé par les marxistes, de voir brosser le tableau de la société de l’avenir; mais malgré le manque de profondeur général et la peinture superficielle de la civilisation, ce roman à sensation n’est pas dépouvu d’une vive imagination socialiste. Connaissant Marx tout au plus par ouï-dire, Bellamy fait apparaître une organisation égalitaire de la vie économique d’où les taudis, les banques, les bourses et les tribunaux ont disparu; l’Amérique (!) est ici élevée au rang de « Pionnier du bouleversement général ». Il n’y a plus d’argent, il ne reste que des marchandises et des bons de crédit distribués en échange du travail accompli. Ce n’est plus l’augmentation des salaires mais l’émulation sociale mise au service de la nation et les distinctions honorifiques qui stimulent tout le régime de travail. L’équipe des employés est aussi réduite que le nombre d’heures de travail, l’administration qui réglemente l’ensemble est simplifiée, limpide, et ses vues sont larges. Une espèce de cartothèque de la répartition des biens, une statistique des besoins à couvrir sont constitués. Dès le début du vingtième siècle, nous dit Bellamy, le capital était déjà passé des mains d’un petit groupe au sein duquel il s’était accumulé, à celles de l’État, et ce « sans violence aucune ». Depuis lors s’est constitué le socialisme d’État, ce qui signifie que l’État s’est changé en une gigantesque association commerciale, dont les bénéfices et les économies sont uniformément répartis entre tous les citoyens. Bellamy prône ainsi une espèce de socialisme centralisateur, tout en ne sortant pas du cadre des souhaits propres à Babbit. L’utopie de Bellamy est dans le prolongement direct du monde actuel, dont elle ne sort absolument pas; au fond, elle est parfaitement satisfaite de l’habituel de la civilisation capitaliste. La socialisation de la propriété privée ne retraîne de l’état de choses actuel que les maux et les entraves d’ordre social, mais ne change rien à la configuration générale. La terre entière se mue en une gigantesque Boston ou plutôt en Chicago, avec ici et là un tantinet d’économie agraire: le domaine de celle-ci est ce que l’on appelait jadis la nature. C’est d’ailleurs une Amérique ayant atteint ce même stade de technicité, ressenti comme un mal, que se plaisaient à imaginer un grand nombre de « bons Européens »; et c’est déjà l’Amérique existante qu’ils se représentaient ainsi, si bien que l’utopie de Bellamy en suscita une foule d’autres, carrément opposées à la sienne, et que la vieille Europe, pour ainsi dire, se souleva contre le socialisme de l’association commerciale, dans une riposte toute romantique.
C'est non seulement la bourse tout entière qui doit alors disparaître, mais l'acier et le fer eux-mêmes, qui font l'objet de ses tractations. La riposte la plus significative à l'association de la vapeur de Bellamy s'intitule *News from Nowhere*, œuvre parue en 1891, et dont l'auteur est *William Morris*, grand rénovateur de l'art artisanal anglais, ami de Ruskin et anticapitaliste romantique. Morris, architecte et dessinateur, verrier et céramiste, fabricant de meubles, d'étoffes, de tapis et de tapisseries, était bien d'accord sur un point avec Ruskin : seul le travail fait à la main est valable, la machine c'est l'enfer. Son mobile n'est donc pas la pitié envers les pauvres ou la rancune envers les riches : c'est un ton utopico-social entièrement nouveau qui résonne ici : Morris est un socialiste artisanal, un socialiste « *homespun* ». *News from Nowhere* n'est donc pas seulement une riposte utopique à l'adresse de Bellamy, c'est aussi une campagne dirigée contre toute forme de mécanisation de l'existence. Le monde du profit laisse beaucoup à désirer non seulement sur le plan moral, mais aussi sur le plan esthétique, et c'est ce second point qui déclenche ici la révolte contre le capitalisme. Ou, comme l'exprime l'architecte Van de Velde dans son essai consacré à Ruskin : « Vers la fin du siècle passé la situation était telle que nous étouffions sous le poids de la laideur des choses. Jamais, à aucun moment de l'Histoire mondiale, la décadence du bon goût, la médiocrité de l'inspiration et l'indifférence envers le travail et les matériaux n'ont atteint un niveau aussi bas. » Morris combat donc le capitalisme non pas tant en raison de son caractère inhumain qu'à cause de sa laideur, dont il mesure le degré en fonction du vieil artisanat. C'est donc par ce biais que le monde de *News from Nowhere* ne connaît plus les amateurs de profits ni le travail indigne et sans âme, ni même l'argent et les salaires ; mais ce qui y est tout aussi important, c'est la frise en terre cuite sans laquelle la façade d'une maison y est impensable. Morris se fait le prophète d'une révolution comprise comme fruit et autodestruction de l'industrialisme « anti-naturel », et il approuve la révolution, mais uniquement comme acte d'anéantissement. Car dès qu'elle aura déchargé sa colère, il sera fait table rase non seulement des capitalistes mais aussi des usines et de tous les fléaux engendrés par la civilisation des Temps modernes. Cet ennemi acharné de la machine considère donc la révolution comme un pur retour en arrière ou comme une vaste opération de déblayage ; il suffit qu'elle ait accompli sa tâche pour que renaisse le monde de l'artisanat et que — une fois les Temps modernes disparus — les hommes se retrouvent sur la terre, riche et colorée, du gothique natal, simple-
ment déguisé dans la Renaissance anglaise. Par quoi il faut entendre celui des travaux de colombage considérés comme œuvre socialiste, celui des vieilles grand-places et des auberges aux énormes âtres surplombés de leur hotte, des manoirs et des collèges style Oxford. C’est donc sur une terre familière que le rêve utopique de Morris situe au vingtième et unième siècle une nouvelle construction située dans le prolongement direct des tendances médiévales, mais sans la féodalité et sans l’Eglise. Les villes se disséminent par un net retour à la vie agraire et une existence champêtre décide de renoncer aux machines bruyantes, si étrangères à la nature, aux machines véritablement diaboliques qui étouffent le bonheur et massacrent la beauté. Les Temps modernes étaient ceux des hommes amoindris, dont la vie était réglée comme sur du papier à musique et qui étaient entassés dans des H.L.M. comme dans des fourmilières: cette vie d’insectes disparaît au vingtième et unième siècle, comme si elle n’avait jamais existé. La terre est ainsi délivrée des usines et des monstruosités urbaines, le capitalisme et l’industrialisme sont abolis, l’homme complet renaît, le vieil artisanat refleurit à la place des abominables machines. Cette utopie tournée vers l’arrière rappelle beaucoup les élans nostalgiques de l’époque de la Restauration, l’enticheur romantique pour le Moyen Age et le souhait de le voir renaître dans l’avenir. Toutefois, la mission politique conservatrice qu’avaient les romantiques il y a plus de cent ans, fait défaut chez Ruskin et Morris: leur utopie tournée vers le passé est dépourvue de toute intention politique réactionnaire. Elle voulait faire repartir le progrès d’un lieu qui avait été abandonné, souhaitait une réaction d’ordre agraire et artisanal pour susciter un nouveau départ qui bouleverserait toute chose. Le vieux romantisme était encore dépourvu de cette nostalgie agraire et artisanale; il n’avait aucune raison de la ressentir à une époque où foisonnaient encore les villes bien conservées, entourées de champ, et où il faisait bon vivre dans un décor de beauté tranquille. Rarement une « homespun city » fut dépeinte avec plus de goût que chez W. Morris, mais rarement aussi elle s’est adressée, avec son mélange intellectuel à la fois naïf et sentimental de néo-gothique et de révolution, à un cercle aussi restreint. Certes ce cercle s’est agrandi depuis que le néo-gothique est périmé et que le dégoût de la précipitation, de l’énerveur et de l’artificialité de l’existence dans le monde de la machine, s’est développé en même temps que celle-ci. Et surtout depuis que les bienfaits perdus d’une époque révolue et plus tranquille sont recherchés par une réaction entachée de beaucoup d’autres éléments dans un capitalisme rétabli.
au lieu de l'être dans un capitalisme surmonté et poussé au revirement. Ici prend fin la série des utopies bourgeoises; avec son Arcadie néo-gothique, Morris avait livré le dernier motif original, quoique inconsistant.

A moins que l'on ne cite aussi Carlyle et sa quête des héros, dont il implore le retour. En réaction ici aussi au monde industriel, mais en apparence seulement, du fait que le lieu d'où il découvrait la misère et la grisaille, et lançait son appel, n'était plus situé en arrière mais en haut. Son apologie puritaine du travail et de la résistance au désespoir rejoignait exactement les intentions impérialistes qui étaient non pas de fermer les usines mais de mettre fin à la lutte des classes. Projet que l'on retrouve chez lui aussi : Carlyle, l'allié de Nietzsche, n'a-t-il pas contribué, après Marx, justement, à la formation du culte utopique d'abord, épouvantable ensuite, du chef, du Führer? Certes les intentions de Carlyle sont encore pures, c'est, comme on a coutume de le dire, un homme honnête, un individu liste qui manifesta par la suite des tendances franchement partriarchales. Il comptait trouver « le bonheur duquel jaillit toute vie » exclusivement dans les individus, mais œuvrant en parfaite harmonie. Tout comme Ruskin, il souffrait du mal de la civilisation industrielle, il est l'auteur de cette phrase incontestablement anticapitaliste : le paiement au comptant est l'unique lien qui existe encore dans la société moderne. Il haïssait le libéralisme de l'école de Manchester, décrivit la misère des ouvriers anglais sans s'arrêter seulement à la laideur des bâtiments d'usine, brossa enfin le tableau d'un monde utopique qui « n'était plus cerné par le froid laissez-faire généralisé ». Il voyait dans la Révolution française l'irruption de l'ère industrielle et de son anarchie, mais à l'inverse de Ruskin et de Morris, il ne portait pas sur elle un jugement purement négatif, il y percevait aussi des éléments positifs et ne ressentait plus la nostalgie d'un Moyen Age duquel on s'était éloigné : « La Révolution française traduit l'indignation franche, brutale, c'est la victoire de l'anarchie sur le monde féodal pourri, arrivé à son terme. » Surtout, rien ne peut plus venir à bout de la puissance industrielle; dans son éthique puritaine du travail, Carlyle ne ménage pas son mépris de « l aristocratie faînéante et corrompue, celle qui, depuis la fin du Moyen Age, ne survit plus qu'à l'état de spectre ». Mais malgré cela, c'est ce même ami des victimes de l'industrie, ce même ennemi et du libéralisme et du féodalisme qui, de par son ignorance flagrante, a élaboré une des utopies tardives les plus réactionnaires qui soit; pour autant que ce genre d'élucubration puisse encore s'intituler
utopie, voire « eutopie » ou terre de bonheur. Carlyle fut le premier à approuver le rapport de soumission entre dirigeant et personnel, autrement dit le néo-féodalisme industriel qui, avant le fascisme déjà, sévissait astucieusement, et fut repris par lui de façon aussi systématique que tyrannique. Il fut le premier à reconnaître le « Captain of Industry »; même si avant lui Saint-Simon sous-estimait déjà le prolétariat et était également d'avis que les grands patrons devaient devenir les dirigeants du peuple. Mais à l'époque de Saint-Simon on pouvait encore croire à la faiblesse de la classe des travailleurs, tandis que Carlyle vivait en pleine époque des luttes sociales et de la prise de conscience de sa propre classe par le prolétariat. Et puis, Saint-Simon tenait l'exploitation par les patrons pour un vestige de l'unique époque d'oppression proprement dite: celle de la féodalité, vestige qui disparaîtrait de l'industrie en même temps que progresse la libération politique, tandis que Carlyle croyait reconnaître justement dans le libéralisme la racine de tout le mal et, de ce fait même, lui appliquait le régime féodal. C'est ainsi que se préparait le terrain propice à la théorie fasciste de l'élite (le demi-dieu gagnant bien sa vie): la conception que Carlyle a du chef tout comme des vassaux prolétariens est carrément individualiste; ainsi donc naquit le paradoxe d'un néo-féodalisme individualiste. Les derniers écrits surtout (Past and Present, 1843; The History of Friedrich II of Prussia, 1858) offrent un espace utopique au despotisme éclairé de l'industrie. Past and Present est une évocation du noble patron que « l'on conjure de renoncer au culte stupide de Mammon et d'offrir l'exemple de cet hérosme qui enflamme en la personne des prophètes, des poètes, des hommes d'Etat ». L'auteur prophétise l'apparition d'institutions de salut public, de soirées de réunions et de réjouissances, au cours desquelles se rassembleront l'entrepreneur-patriarche et ses enfants-travailleurs; on connaît la fin. Carlyle lui-même n'attendait pas grand-chose de ces relations professionnelles et de la mise en pratique de son éthique du travail: dans French Revolution il écrit, et ce n'est pas uniquement le puritan qui parle en lui: « Mes amis, pour l'amour de Dieu, ne croyez pas à un pays de cocagne de la félicité, de la bienveillance, du vice guéri de toute laideur. » C'est ainsi que les signes précurseurs de l'hiver apparaissent dans l'utopie bourgeoise, pour la première fois depuis qu'il en existe, et en effet elle n'a débouché sur aucun pays de cocagne. L'appel lancé à la philanthropie des exploitants, commun à tous les projets prémariqués d'amélioration du monde, a porté un coup fatal à cette même amélioration du monde: non seulement il n'y eut
jamais de pays de cocagne, mais c'est l'enfer qui surgit. Voilà donc pour Carlyle, auteur d'une utopie latérale dans l'édifice néo-gothique de Ruskin et dans les constructions anciennes remises au goût du jour de Morris. Tous les autres retardataires qui sont venus après Morris n'empruntent que les chemins connus de l'utopie, les sentiers battus, et — pour autant qu'ils fassent encore preuve de libéralisme — ne font qu'opérer une modernisation très mitigée de l'utopie de Thomas More. Dans ces levers de rideaux découvrant un monde d'avenir meilleur, H.G. Wells, au vingtième siècle, vient en tête. Une demi-douzaine de trains de rêve, de machines à explorer le temps, de Britlings écrivant jusqu'au petit matin furent délégués par Wells dans l'avenir et en rapportent des clichés. Notons toutefois ce trait caractéristique que presque aucun de ces clichés ne montre de paysages familiers, à l'exception de la libérale Lila; mais même la peinture de cette contrée est mêlée de sarcasmes dans la Time Engine, œuvre si intéressante du point de vue de l'utopie technique. Wells écrivit entre autres, en 1923, une idylle prospective, décorée dans le style de la Grèce antique: Men like Gods, qui est la peinture de l'existence et des occupations de créatures ressemblant à des professeurs de piano et vivant nus en Arcadie. Les utopies bourgeoises débouchent ainsi sur la facétie, l'imagination créatrice disparaît elle aussi, et un avenir soi-disant noble qui, en vertu de son flou, tout comme a fortiori de ses succédanés de socialisme bourgeois, échappe au marxisme, n'est plus que bizarre ou épigonal. Finalement, il ne reste donc plus que dilettantisme et ivraie; le bon grain qui promettait de germer dans les utopies sociales en est tombé en même temps que le marxisme et, comme le dit Engels sur un ton moqueur, le socialisme n'est plus alors que « l'ordre social existant débarrassé de ses inconvénients »; c'est pourtant sous cette forme que l'utopisme libéral-bourgeois continue de faire école.

Il ne pourrait d'ailleurs en être autrement à partir du moment où l'on veut améliorer l'avenir de façon aussi puérile, c'est-à-dire en le rafistolant. Pourtant, malgré la tournure particulièrement naïve prise par la version que le monde anglo-saxon en a donnée, tout cela ne fait que poursuivre l'œuvre de l'un des utopistes les plus sujets à caution: Proudhon. C'est ainsi qu'apparurent des éclucibrations totalement ridicules de par leur manque d'envergure: du style de l'utopie de la « monnaie libre » ou « monnaie fondante », édifiant le socialisme sur de simples modes de paiement. Dans le rêve de l'or libre de Silvio Gesell, le capital est « éliminé » à la suite d'une espèce d'inflation décidée par la loi; de sorte qu'il ne produit plus aucun intérêt.
Une action similaire est développée contre la rente foncière, des relations entre « monnaie libre-terre libre » et l’utopie plus ancienne de la réforme agraire s’ébauchent. *Henry George* en fut le promoteur. Dans *Progress and poverty* de 1879, livre qui eut une énorme influence, il enseignait que l’aggravation de la pauvreté des masses, tout comme les crises industrielles étaient, à l’origine, exclusivement conditionnées par la propriété privée du sol et des terres. C’est la rente foncière qui, d’après lui, donne aux propriétaires fonciers le pouvoir de renchérir le coût de la vie jusqu’à la rendre intolérable; pour édifier le paradis des pauvres, George réclame l’abolition de cette rente, voire la « nationalisation » du sol, sans que l’on touche d’autre part aux bénéfices produits par les capitaux industriels et commerciaux. Le fait de ne s’attaquer ainsi qu’aux capitaux fonciers et non à ceux du secteur de la production, permettait aux fabricants, en Angleterre surtout, de s’allier à la classe des travailleurs sur la base proposée par Henry George. Le prolétariat anglais, en majorité très peu imprégné de conscience de classe et dépourvu de toute formation marxiste, continuait ainsi d’être mystifié par ses exploitants directs. En 1887, le congrès des associations syndicales anglaises prit une résolution qui se déclarait en faveur de la nationalisation du sol; elle n’eut d’ailleurs pour effet qu’une plus forte imposition de la rente foncière. La citation suivante de John Stuart Mill, très symptomatique, est placée en tête d’un chapitre du livre de George (auto-raillerie inconsciente): « Lorsqu’il s’agit d’élèver sans cesse la condition d’un peuple, on constate non seulement que les petites causes entraînent de petits effets, mais, pire encore, qu’elles n’en entraînent pas du tout. » Et en effet, il s’agit bien là d’une épigraphie dirigée contre tout le réformisme et son utopie. Or le socialisme anglo-saxon dans son ensemble n’est jamais arrivé que très partiellement, dans l’économie anglaise, et encore moins dans l’économie américaine, qui fut longtemps la plus avancée, à comprendre ou à mettre en pratique les conséquences que Marx avait justement tirées de cette économie. Le sens du *delay*, du *compromise*, de l’*appeasement* inhérent à la vie commerciale anglaise et à sa politique, l’évolutionnisme futé par lequel la classe dominante prenait les devants sur la volonté révolutionnaire et l’alanguissait, ces hésitations et ce fabianisme ainsi que le rôle joué jusqu’ici par le *Labour Party*, mais surtout l’existence trompeuse d’une aristocratie ouvrière, fondée sur l’exploitation coloniale: tout cela eut pour effet de conserver, de concer, et le capitalisme, et une conception prémarxiste de l’utopie, comme si le socialisme scientifique n’existait pas. Telles sont donc
les conséquences lorsque l’utopie sociale reste à la traîne derrière Marx, et même derrière Owen, ou encore Thomas More, se tenant à l’écart de toute la lignée socialiste. Quel ne sera dès lors le triste bilan là où les éternels indécis, devenus rentiers, là où les renégats faussement tournés vers le passé, là où les amants, malheureux ou entretenus, d’une prétendue « third force », « dirigée à la fois contre le fascisme et le bolchevisme », « contre toute dictature, qu’elle soit de droite ou de gauche », se bercent de l’illusion d’une utopie puissée chez Lincoln, ou sont restés pendant un temps lamentablement long les dupes obstinées de l’idéologie d’outre-atlantique, attisant ainsi avec la « Liberty », leur haine déjà sanglante du Soviet ou, en tout cas, livrant leur conscience à l’assoupissement et s’assujettissant à un « certain socialisme du cœur » (dont Bellamy lui-même se gaussait déjà avec mépris). Comparé à tout cela, le réformisme du type de celui d’Henry George est encore parfaitement innocent, à moins que l’on considère que toute l’œuvre de rafistolage de la petite bourgeoisie recèle déjà les impostures qui non seulement constituent la figure du philistin antisoviétique ou des snobs renégats, mais qui ont conduit au fascisme des S.A., celui qui se faisait baptiser du nom de socialisme, et au fascisme des U.S.A. qui était présenté sous le nom de liberté, qui fut et est toujours introduit sous ce nom. Dans un sens plus restreint le réformisme reste, dans tous les cas, l’art de refuser d’admettre les contradictions existant entre le capital et le travail, entre l’exportation forcée et la paix; et le lieu où sa séduction agit le plus sûrement est précisément cette classe moyenne au sein de laquelle les contradictions et les intérêts de deux classes s’émoussent encore toujours, après Marx. Et c’est ainsi que naît la « synthèse » utopique entre l’ère de l’homme moyen et les gros gains, entre la sur-production et la garantie de l’emploi, entre la bombe atomique et le monde uniifié. Le point d’Archimède à partir duquel il serait mis fin à la peur et à la privation, à la tyrannie et à la vie de catacombes imposée jusqu’ici à la vérité, est entre-tempis découvert depuis longtemps, il n’est pas nécessaire d’aller le chercher très loin. Mais si, après Marx, les utopistes badins ont évité ce point, comme s’ils ne le voyaient pas, les utopistes de l’ersatz l’ont contourné parce qu’ils le voyaient. Avec la menace de danger que cela comporte, menace qui s’est d’ailleurs déjà réalisée: l’effondrement total de l’édifice de l’espérance, peuplé des pensées relatives à l’amélioration du monde. La seule chose qui subsiste alors c’est le nihilisme qui se promet de ravir aux égarés et aux dindons de la farce l’espoir qu’ils peuvent encore conserver d’être sauvés. L’utopie sociale, qui ne veut ni
badiner ni s’égarder, procède de façon concrète, et progresse vers la science, soutenue par la mission toujours lucide du prolétariat révolutionnaire. C’est ce qui résulte de l’histoire des utopies antérieures à Marx et même de l’histoire de leur décadence et de l’opium qu’elles ont finalement constitué après Marx. Le *Progress* n’œuvrera contre la *Poverty* qu’à partir du moment où ce sera non plus le progrès réformateur qui engendrera la pauvreté, mais la pauvreté active qui engendrera le progrès.

**MARXISME ET ANTICIPATION CONCRÈTE.**

Engager sa pensée dans la voie de ce qui est juste, cette volonté doit plus que jamais tenir bon. Comme elle était intensément présente dans les premiers rêves orientés vers l’avant, ceux qui bourgeoisaient réellement, il convient de les rappeler et de les mettre tout particulièrement en évidence; et de les rappeler avec d’autant plus de joie que le progrès suivi par le socialisme, conduisant de l’utopie à la science, s’est depuis longtemps affirmé. L’amélioration du monde sentimentale aussi bien qu’abstraite a fait son temps, elle a été remplacée par le travail instruit des tendances réelles et œuvrant de concert avec celles-ci. On ne se contente plus de déploérer la misère existante ni de la laisser telle quelle, au contraire: lorsqu’elle prend conscience d’elle-même et de ses causes, cette misère se révèle être puissance révolutionnaire, capable de mettre fin à ses causes. Pareillement, Marx n’a jamais autorisé son indignation subjective à se faire passer pour un facteur objectif, courant le risque de se leurrer sur les facteurs révolutionnaires existant réellement. Au contraire de Owen et de Proudhon, ou encore de Rodbertus et même de Lassalle, il n’a jamais enseigné: c’est parce que les ouvriers ne reçoivent qu’un salaire inique dans la société capitaliste qu’il faut créer une nouvelle société dans laquelle par exemple les salaires seraient équitables. Non, cet « il faut » découvert par Marx est totalement différent d’une exigence morale extrinsèque. Il plonge ses racines dans les phénomènes économiques immanents à la société capitaliste elle-même, et l’effondrement de celle-ci résulte d’une dialectique immanente. Le facteur subjectif de son effondrement réside dans le prolétariat, qui est produit par la société capitaliste en tant que sa propre contradiction et qui prend conscience de lui-même en tant que contradiction. Le facteur objectif de son déclin réside dans l’accumulation et la concentration du capital, dans la monopolisa-
tion, dans la crise de surabondance qui résulte de la contradiction existant entre l'accession au mode de production collectif et le maintien de la forme de l'appropriation privée. Tels sont les nouveaux traits fondamentaux d'une critique immanente de l'économie; ils sont presque totalement absents des utopies plus anciennes, mais caractérisent l'œuvre de Marx. La critique marxiste ne présente plus de «rides du cœur», comme dirait Hegel, mais fait ressortir avec d'autant plus de netteté les rides, les lézardes, les fissures, les oppositions propres à l'économie objectivement existante. Et c'est pour cette raison que, lorsqu'il est question de «l'État de l'avenir», n'apparaît chez lui aucune description détaillée de nature abstraite-ment anticipante et d'origine privée, extrinsèque, ante rem, comme c'était le cas dans les anciennes utopies. Les utopies abstraites avaient consacré neuf dixièmes de leur espace à la peinture de l'État de l'avenir et un dixième seulement à l'observation critique, souvent purement négative, du moment présent. Ce qui devait par le fait même conférer à l'objectif visé sa richesse en couleur et en vie, alors que la voie y conduisant, située à l'intérieur même des conditions données, restait cachée. Marx a consacré plus des neuf dixièmes de son œuvre à l'analyse critique du moment présent, et a assigné une place relativement réduite aux déterminations du futur. C'est la raison pour laquelle, comme on l'a fait remarquer à juste titre, Marx intitula son ouvrage Le Capital et non par exemple Exhortation au socialisme. Il prend en considération la vie économique dans sa totalité, ce qui n'avait plus été le cas depuis le Tableau économique de Quesnay, sans oublier que le travail de Marx se situe à un niveau considérablement plus élevé. Il ne dépeint pas un paradis sur terre mais dévoile les mystères du profit et ceux presque plus compliqués encore de la répartition des gains. Il applique la loi de la valeur, énoncée par Ricardo, à la main-d'œuvre devenue marchandise, il découvre la dialectique de la marchandise sur le biais de la valeur d'échange, et, à travers elle, il comprend que le profit est une plus-value extorquée et que le taux de profit moyen est la base de la soli-darité de classe des capitalistes. De cette manière, il reconnaît que la dialectique de l'Histoire qui mène aux tensions, aux utopies, aux révolutions, a d'abord un fondement matériel, il donne aux anticipations de l'utopie une base économique en vertu de laquelle il les rectifie, ainsi qu'en vertu des bouleversements immanents du mode de production et d'échanges; ainsi, il met fin au dualisme réifié entre être et devoir-être, entre réalité empirique et utopie. Il lutte donc tout autant contre l'empirisme exagérément collé aux choses que contre
l’utopisme qui les survole. Ce qu’il reconnaît en lieu et place de tout cela, c’est la participation activement consciente au processus immanent à l’Histoire, celui du remaniement révolutionnaire de la société. Il s’agit ici d’un réalisme chargé d’avenir, accompagnant les investigations les plus pénétrantes, d’une acuité et d’une ampleur des plus probantes, au service du but que représente la révolution réelle : il est à la fois œuvre d’état-major et arsenal. Et de même que l’accession à ce réalisme n’autorisait plus l’élucubration d’images directrices romanesques, caractéristiques des anciennes utopies, aussi bien rien ne permettait encore l’élaboration des plans détaillés et concrètement rattachés au processus de l’édifice socialiste. Malgré le caractère exhaustif du mode d’investigation, il n’y est que faiblement fait allusion aux rapports humains situés au-delà de la socialisation des moyens de production. Engels parle de façon très générale du risque de la liberté, Marx pose à peine plus que le concept très dépouillé de société sans classes, mais qui tranche cependant carrément sur tout ce qui le précède. Comme nous l’avons déjà remarqué, toute qualification proprement dite de l’avenir y fait expressément défaut, et si tel est le cas, c’est justement parce que l’œuvre toute entière de Marx est au service de l’avenir, bien plus, qu’elle ne peut être comprise et réalisée que dans l’horizon de l’avenir, mais d’un avenir qui ne se traduit cependant plus par une utopie abstraite. Car une idée juste de cet avenir-ci ne peut être fournie qu’à partir du passé et du présent, là où il commence déjà à poindre, il ne peut être déduit qu’à partir des tendances qui sont à l’œuvre et le resteront. Cet avenir n’est donc mis en lumière que par le matérialisme historique, pour être alors seulement modelable en connaissance de cause. Rien n’était plus nécessaire que cette opposition marquée aux phalanstères ou New Harmonies purement imaginaires, que ce renoncement à toutes les visions fantaisistes d’un prétendu Etat de l’avenir, que ce ménagement du champ du futur, traduit dans le style retenu qui lui correspond. Mais ne l’oublions pas : ce ménagement n’a lieu que pour l’amour de l’avenir, enfin compris, dans lequel il s’agit de se diriger à l’aide de cartes et de boussoles; ce ménagement n’a certainement pas été voulu au profit des révisionnistes qui ont confondu respect du concret et empirisme, tout simplement parce qu’ils n’avaient pas envie de s’embarquer. Chez eux le pianissimo des qualifications du but s’est étendu au but lui-même, et le ménagement souhaité — qui chez Marx correspondait à la volonté de ménager une ouverture — perdit en plus ses valeurs critiques à une époque qui, au demeurant n’était pas menacée par le rêve du tout.
puisqu'elle s'abandonnait au contraire à l'empirisme le plus plat. Pour les réformistes, rappelons-le, le mouvement était tout, le but rien; et du même coup disparaissait le chemin qui aurait dû y conduire. Bien plus, le rapprochement des extrêmes fit que le sectarisme apparentem radical succomba également à l'empirisme, privant ainsi le marxisme de toute la richesse et de la vie d'une profondeur que cet empirisme n'était pas à même de comprendre. Mais lorsque Marx remit la dialectique sur ses pieds et combattit les formations nébuleuses qui se dessinaient dans le ciel de son époque encore carrément idéaliste, il ne s'était certainement pas fait l'apôtre de l'empirisme ni de la théorie mécaniste (monde tronqué) qui allait de pair avec lui. En effet, l'imagination révolutionnaire était souvent sous-alimentée, entraînant un rétrécissement des plus confortables de la totalité, imputable au schématisme des hommes de la pratique, et cela malgré la volonté de Lénine qui exhortait à ne pas perdre cette totalité de vue, que ce soit dans le facteur subjectif ou dans le facteur objectif. Voilà donc pourquoi le progrès du socialisme allant de l'utopie à la science fut parfois exagérément grand, au point que non seulement les nuées mais aussi la colonne de feu de l'utopie: celle de l'anticipation toute-puissante, menaçaient de disparaître. Rien de tout cela chez Marx, car rappelons-le: le marxisme ne signifie pas renoncement à l'anticipation (fonction utopique); il est le novum d'une anticipation concrète s'attachant au processus. Et c'est en vertu de cela que dans le marxisme l'enthousiasme et la lucidité, la conscience du but et l'analyse des données marchent la main dans la main. Lorsque le jeune Marx exhortait à penser enfin, à agir enfin « comme un homme désillusionné et devenu raisonnable », ce n'était pas dans le but d'atténuer l'enthousiasme éveillé par le but, mais bien de l'aiguiser. Grâce à cela, l'impératif catégorique décrété par Marx, ordonnant de « renverser toutes les conditions dans lesquelles l'homme est devenu un être avili, asservi, délaissé, méprisable », put et peut enfin s'accomplir; ce que l'utopie a de meilleur trouve un sol sur lequel se poser, trouve des pieds et des mains. C'est donc à Marx que le travail de l'intention la plus intrépide doit de s'être inséré dans l'événement du monde, c'est de lui que date l'unité de l'espérance et de la connaissance du processus, bref, le réalisme. De la sorte il élimine aussi bien l'échauffement excessif du rêve vers l'avant que le prosaïsme et son remugle moisi. Plus le rêve concret deviendra consistant et se fera valoir, plus son contenu accompli pénétrera dans la réalité et son contenu inaccompli travaillera la réalité.

La volonté d'engager sa pensée dans la voie de ce qui est juste
doit plus que jamais être efficace. Le rêve consistant se rallie activement à ce qui est historiquement arrivé à échéance et dont l’avènement est plus ou moins entravé. Il importe donc à l’utopie concrète de saisir avec précision le rêve qu’elle a d’une chose, rêve qui fait lui-même partie du mouvement historique. Comme elle est médiatisée par le processus, il lui importe de donner le jour aux formes et aux contenus qui se sont déjà développés au sein de la société actuelle. Prise dans ce sens non plus abstrait, l’utopie devient synonyme d’anticipation réaliste du Bien; ce qu’on aura maintenant compris. L’utopie concrète et attachée au processus se trouve dans les deux éléments fondamentaux de la réalité reconnue par le marxisme : dans sa tendance, c’est-à-dire la tension de ce qui est échu et entravé, dans sa latence, qui est le corrélat des possibilités objectives-réelles non encore réalisées dans le monde. Partout où une construction s’édifie en médiatisant à ce point son envelopée dans l’azur, il faut présupposer un fondement utopique; s’il n’était pas là, rien de grand ne pourrait être créé. Tout rêve d’une vie meilleure, supérieure, arrivée à la plénitude serait limité à l’espace particulier, intérieur, étroit et enfin totalement énigmatique de l’enclave isolée. Mais le monde entier est parcouru par la grande idée d’une chose et par l’intention tendue vers le non-encore-advenu: l’utopie concrète est la théorie-praxis la plus importante de cette tendance. De façon analogue, l’intention utopique ne se limite ni à l’enclave onirique purement intérieure ni non plus aux problèmes de la meilleure constitution sociale. Son champ est socialement très vaste, il comprend tous les domaines du travail humain, il s’étend — ce qu’il convient de rappeler mais ressortira aussi de ce qui suit — il s’étend tout autant aux domaines de la technique et de l’architecture, de la peinture, de la littérature et de la musique, de la morale et de la religion. Il existe aussi bien des images-souhaits techniques que sociales, et les premières ne le cèdent en rien aux secondes en audace, car les deux ont toujours été, dans leur volonté de repousser les barrières de la nature et plus encore de contribuer à former un monde pour nous, intimement liées l’une à l’autre. Toute œuvre d’art, toute philosophie d’importance centrale a toujours eu une fenêtre utopique derrière laquelle s’étend un paysage encore en train de se constituer. Même les figures naturelles représentent, au-delà de ce qu’elles sont déjà devenues, un chiffre dans lequel évolue du non-encore-devenu, de l’utopique conforme à la structure de l’objet, qui n’est encore présent que sous forme latente: la beauté de la nature et la mythologie de la nature ont donné et donnent accès à ces chiffres de l’utopie réelle. Tout
comme dans l’âme humaine se lève l’aube d’un non-encore-conscient, qui n’a encore jamais été conscient du tout, de même, le non-encore-devenu point à l’horizon du monde: au faîte du processus du monde et de la totalité du monde se trouvent ce front et la catégorie immense, encore si peu comprise, du novum. Leurs contenus sont non seulement ceux qui ne sont pas encore apparus, mais ceux qui ne sont pas encore tranchés, ils se lèvent à l’horizon de la simple possibilité réelle, portent en eux le risque de l’avènement possible du malheur, mais aussi l’espérance du bonheur possible, que rien n’a encore réussi à décevoir et sur l’avènement duquel l’homme a une influence décisive. Telle est l’ampleur de l’utopie, telle est la puissance avec laquelle cette matière première se communique à toutes les activités humaines, telle est l’importance essentielle qu’elle doit revêtir dans toute science de l’homme et du monde. Il n’y a pas de réalisme qui en soit un s’il s’abstrait de cet élément extrêmement puissant contenu dans la réalité, réalité non menée à terme. Sans oublier que seule l’alliance de l’utopie réussissant sur le plan social, avec l’utopie réussissant sur le plan technique permet de préciser le pré-apparaître dans l’art, et aussi, dans la religion, pré-apparaître qui n’est pas illusion ni encore moins superstition. Le marxisme est la première porte donnant accès à des conditions qui évincent les causes de l’exploitation et de la dépendance, et par conséquent à un début d’existence semblable à l’utopie. Il inaugure la délivrance qui libère l’homme du destin aveugle et de la nécessité non perçue à jour, en contribuant à repousser concrètement les barrières naturelles. Du fait que les hommes font ici, pour la première fois, consciemment l’Histoire, l’illusion du destin s’évanouit, celui qui est produit par les hommes eux-mêmes dans la société de classes et est devenu, par pure ignorance, objet de leur fétichisme. Le destin est la nécessité non perçue à jour, non maîtrisée, la liberté est la nécessité maîtrisée de laquelle a disparu toute aliénation et d’où se dégage un ordre réel, en tant justement que Règne de la liberté. L’utopie devenue concrète en fournit la clé, celle de l’ordre purifié de toute aliénation dans la meilleure de toutes les sociétés possibles. Homo homini homo: voilà donc ce que recherchent les esquisses d’un monde meilleur, pour ce qui est de la société. Et c’est à la seule condition que les relations interhumaines soient dûment ordonnées, ces relations humaines qui sont l’élément vivant le plus puissant, c’est à cette seule condition que pourra s’ébaucher une médiation réellement concrète avec l’élément inanimé le plus puissant: les forces de la nature inorganique.
37. La volonté et la nature, les utopies techniques

Bienfaisante est la puissance du feu,
Quand l'homme l'apprivoise et veille sur elle.
Schiller.

Toutefois, ceci est mieux:
Esprit sublime, tu m'as donné tout, tout
Ce que j'ai demandé. Ce n'est pas en vain
Que dans le feu tu tournas vers moi ton visage.
Tu m'as donné la nature merveilleuse, qui devint mon

royaume,

La faculté de la sentir et d'en jouir. Non seulement
Tu m'autorises à la visiter et à m'étonner froidement,
Miais tu m'accordes aussi de plonger mon regard au plus

profond de sa poitrine

Comme s'il s'agissait du sein d'un ami.

Goethe.

Les vieilles légendes nous racontent que le devoir de
l'homme envers la nature ne consistait en rien de moins
qu'en la reproduction et l'expansion d'un paradis sur terre;
en d'autres termes, la tâche considérable de l'homme, en tant
qu'astre céleste sur la terre, était d'aider cette terre à pro-
duire des fruits et des formes célestes, et par conséquent à lui
rendre un service semblable, dans un sens plus élevé seule-
ment, à celui que lui rend l'astre extérieur, le soleil: qui lui
aussi délivre les forces terrestres réprimées, non seulement
de leurs liens — comme les esprits disparus et enchaînés de
la fable — mais leur fournit aussi le complément nécessaire
da la croissance, à la floraison et à la fructification. De la
même manière que l'organisme extérieur tout entier s'épa-
nouit grâce à l'ascension de la figure solaire extérieure, cette
nature extérieure devait acquérir, grâce à l'ascension de la
figure divine en l'homme, les aptitudes et les forces néces-
saires à l'épanouissement et à l'action efficace d'un orga-
nisme supérieur, intérieur.

Franz von Baader,
De la justification de l'éthique par la physique.

Il est caractéristique de l'idéologie d'une classe en décom-
position d'être incapable de concevoir l'harmonie entre
l'homme et l'univers. Les contradictions du système s'oppos-
rent à la maîtrise consciente des forces de la nature. Une
société paralysée par un désordre intérieur ressent le monde
comme hostilement disposé envers elle.

Roger Garaudy.
L'essence humaine de la nature n'est là que pour l'homme social; car c'est ici seulement que la nature existe pour lui en tant que lien avec l'homme, en tant qu'être pour les autres et qu'être des autres pour lui; c'est ici seulement que la nature existe en tant que fondement d'une existence humaine. C'est ici seulement que l'existence naturelle de l'homme devient existence humaine pour lui et que la nature se change pour lui en homme. Ainsi donc la société est la consubstantialité accomplie des hommes avec la nature, la vraie résurrection de la nature, le naturalisme mené à bien de l'homme et l'humanisme mené à bien de la nature.

Marx, Manuscrits économico-philosophiques.

I. LE PASSÉ ET LA MAGIE

PRÉCIPITÉ DANS LA DÉTRESSE.

C'est notre nudité qui nous pousse à inventer. L'homme est en soi curieusement démunis, ne serait-ce que face au climat. Au départ il ne peut survivre que dans des régions tempérées et ne pourrait réchapper à un seul hiver. Le climat du sud permet peut-être de vivre nu, mais non sans armes. La denture du singe disparaît chez l'homme primitif et le poing le plus viril ne suffit guère à combattre un seul loup. Pour se protéger et pour attaquer, il faut que ce poing se prolonge par quelque chose qui ne faisait pas partie de lui à l'origine: par la massue ou le couteau de pierre. N'est-il pas surprenant que des hommes aient survécu si longtemps avant de les avoir inventés? En tout cas, depuis lors, ils ne se maintiennent en vie qu'en travaillant les choses et en projetant de les améliorer.

LE FEU ET LE NOUVEL ARMEMENT.

La nudité est maintenant couverte, non pas à partir de ce qui est propre à l'homme lui-même, mais du monde extérieur. L'homme s'enveloppe d'une peau étrangère; à la caverne d'où il avait d'abord fallu chasser l'ours et le lion, succède la maison, faite de bois ou de pierres de taille. Les oiseaux aussi se construisent un nid, mais ce n'est que pour y élever leurs petits, non pour renforcer la protection de leur corps comme le font les habitations et les outils humains. La fourmi, l'abeille, le blaireau, le castor aménagent des terriers qui
sont déjà un moyen réel d’accroître leur protection corporelle, qui sont autant de coquilles artificielles leur servant de remparts, mais on y chercherait vainement toute trace de ce qui constitue l’invention technique à proprement parler : celle de l’outil et de son utilisation consciente. L’homme est le seul animal qui fabrique des outils : à partir de ses ongles il a imaginé la lime, de son poing le marteau, de ses dents le couteau. C’est le self made man qui a mis le feu à son service pour se cuire sa pitance, fondre le bronze et effrayer les bêtes féroces. Plus rapidement encore que l’appropriation des matières premières s’est développé l’art d’en faire quelque chose, qui n’existait pas auparavant. Depuis ce temps, inventer signifie créer des forces supplémentaires ou des commodités en travaillant les éléments donnés organiques ou non, extérieurs au corps. Mais une fois constitué l’arsenal des objets utilitaires, l’invention devint nécessaire ; il fallut les enrichir de nouveautés que ne se trouvaient pas parmi eux auparavant. Le journal allemand des brevets de 1880 complète en ce sens et de façon satisfaisante la définition de l’invention : « L’invention est la fabrication d’un nouveau genre ou un genre nouveau de fabrication d’objets utilitaires. » Soit donc dans le premier cas la fermeture éclair par exemple, soit dans le second cas un procédé inédit de fixation du talon à la semelle. La vie tout entière est ainsi entourée d’une ceinture de créations artificielles, qui n’existaient pas avant. Grâce à elles, la demeure de l’homme s’agrandit considérablement, accueillant de plus en plus le confort et l’aventure.

LE DÉLIRE ET LE CONTE D’ALADIN.

Dans le domaine on a imaginé en rêve presque tout ce qui depuis lors existe effectivement. Et même plus encore, ne serait-ce que parce que la chouette fougueuse du délire est particulièrement inventive. A l’un de ces fous, elle souffla un jour d’inventer un lit qui serait en même temps une cuisine et un lac où se baigner. Un tailleur schizophrène gardait précieusement dans un dé à coudre « de l’eau imprégnée d’innocence », qui, en un clin d’œil lavait les assiettes, nettoyait les costumes. Le liquide détachant est fort apprécié, lui qui non seulement enlève la souillure mais transforme de surcroît le coton en soie. Un chasseur qui souffrait de paranoïa inventa même une lampe grâce à laquelle il faisait éclore des aigles à partir d’œufs de poules. Ces lubies proviennent toutes d’une région qui, comme nous l’avons vu à l’occasion des rêves-souhaits médicaux et poli-
Les épures d'un monde meilleur

tiques, est occupée depuis longtemps par le conte et surtout largement envahie par la technique. Parmi ces inventions fabuleuses rappelons l'aiguille qui coude toute seule ou la casserole qui se remplit toute seule d'aliments et les cuit. Ou bien le moulin qui surgit spontanément du blé, l'égrène et le moud, ou encore le pain aux fruits qui se reforme sans cesse à partir du petit croûton qui en est laissé et remplace toute autre nourriture. C'est pourquoi l'interprétation que donne Grimm de la fable du pays de cocagne, reconnaît le rôle joué par la technique dans le monde social : « La puissance imaginative de l'homme satisfait ici le désir de manier le grand couteau pour trancher, enfin en pleine liberté, toutes les barrières. » C'est de la famille du couteau du pays de cocagne que sont originaires le petit de magique, la cape qui rend invisible et bien d'autres de ces objets issus du trésor des sorcières, la petite-table-qui-se-couvre-toute-seule, les bottes de sept lieues, le gourd-quin-sort-du-sac et l'âne alchimiste Bricklebrit qui finit par produire de l'or. Dans le conte de Hauff, Saïd souffle dans la petite pipe d'argent dont la fée lui a fait présent, et la mer houleuse se déride instantanément ; le morceau de bois auquel s'accroche le naufragé se change en dauphin qui gagne le rivage. Même la petite-table-qui-se-couvre-toute-seule réapparaît ici sous un aspect nouveau, surgissant cette fois des flots, aussi sèche que si elle était restée huit jours au soleil, et porteuse des mets les plus succulents. La petite pipe de Saïd a des parents célèbres qui sont tous gratifiés de dons non seulement musicaux, mais également technico-magiques : le cor de Roland dans la vallée Roncevaux s'y apparaît à demi, de même que, surtout, la flûte enchantée et le cor d'Oberon. Dans le conte oriental enfin, les images-souhaits techniques se manifestent dans tout leur éclat, et répondent au besoin de faste. Les objets magiques s'y trouvent même relativement rationalisés et rassemblés en une chambre au trésor technique. Le conte du prince Ahmad et de la fée Peri-Banu parle d'une lunette d'ivoire par laquelle on peut découvrir ce que l'on souhaite voir depuis toujours, même si cela trouve à des lieues de distance. Il parle aussi d'un tapis volant dont le possesseur n'a qu'à formuler en pensée le souhait qui lui est cher, pour être instantanément à l'endroit qu'il pouvait contempler par la lunette d'ivoire. Le conte parle aussi des géants ailés qui, non contents de vous transporter en un éclair par-delà des distances incommensurables, font surgir de l'intérieur de la terre et même, comme dans le conte d'Aladin et de la lampe merveilleuse, du néant, des trésors d'une richesse telle que l'on n'oserait même pas rêver les posséder un jour. Ainsi, ce qui paraissait impossible, ce qui
était presque voulu et reconnu impossible, est produit sur le mode du
jeu, mais surtout grâce à des instruments imaginaires. Des difficultés
surgissent de tous côtés, et dans de tels contes rien n’est considéré
comme fantastique, tout semble plausible. Les gigantesques forces
de la nature, dépeintes sous forme d’esprits, se mettent instantané-
ment et docilement au service d’Aladin, seigneur de l’anneau et de la
lampe. Ou de Hassan le Basorite, seigneur de la baguette magique; il
en frappe le sol: « Et voilà que la terre s’entrouvrit et que dix Ifrides
en sortirent, dont les jambes se trouvaient encore enfoncées dans les
entraîlles de la terre, tandis que leurs têtes étaient déjà beaucoup
plus hautes que les nuages » (Les Mille et Une Nuits). Le conte du
cheval d’ébène projette pour ainsi dire froidement, la vision
d’images-souhaits techniques, dépeintes jusque dans le détail: le
cheval magique est pourvu d’une vertèbre d’ascension et d’une ver-
tèbre de descente, l’inclinaison donnée à sa tête détermine la direc-
tion que l’on souhaite qu’il prenne, et il est tellement bien équipé et
prévü pour tout emploi que le cavalier qui le chevauche enlève la
fille du roi d’un château inaccessible ou qu’il sort des rangs de ses
ennemis en s’élevant dans les airs. Et dans un autre conte, chinois
encore, intitulé Le vêtement de feuilles, il est question d’une matière
première ensorcelée, métamorphosable à volonté et qui se prête à un
emploi aussi infiniment varié que le lit tout entier du fou précédem-
ment cité. C’est dans des feuilles de bananes qu’une fée taille un
vêtement de soie verte pour son amant humain, mais à partir de ces
mêmes feuilles elle fait des gâteaux, découpe et prépare du poisson,
du poulet, y sculpte enfin des ânes de selle sur lesquels l’amant et ses
enfants, entre-temps venus au monde, s’en retournent chez eux. C’est
encore une fée (désir de forces surhumaines, encore surhumaines)
qui dans un conte de Lagerlöff confère le don de recréer. De telle
sorte qu’un forgeron entreprend avec succès de fabriquer un autre
soleil en plein hiver nordique; soleil qui, contrairement à celui du
ciel, n’abandonne pas les hommes pendant la moitié de l’année.
Petites-tables-qui-se-couvrent-toutes-seules, lampes d’Aladin, ba-
guettes magiques se retrouvent donc partout, ainsi que, dans les
légendes, le chaudron de Médée, les petits chapeaux à souhait de
Fortunatus, les cors enchantés d’Oberon et tant d’autres choses
encore... Ainsi le souhait et la magie débarrassent le cours des
choses de toute entrave. Le temps est à la traine, il faut le dépasser, il
faut que l’encombrante matière se laisse dompter par le souhait,
devienne légère et transparente. C’est l’expression la plus populaire
de tout cela, bien que privée des éléments fabuleux et improbables.
qui apparaît dans les romans de Jules Verne, et en partie dans ceux de Kurt Lasswitz. Le Tour du monde en quatre-vingts jours est déjà bien dépassé. Les voyages au centre de la terre et sur la lune sont encore à réaliser. Quoi qu’il en soit, tout cela, qu’il s’agisse d’histoires délirantes ou de la réussite encore plus folle qu’elles connaissent, est, comme l’indiquaient les frontispices baroques, non seulement agréable mais aussi utile à lire. Et c’est parfois l’avenir des facultés humaines qui est ainsi présenté et représenté comme s’il était déjà réalisé.

« PROFESSEUR MYSTOS » ET L’INVENTION.

A cela viennent maintenant s’ajouter ces fous qui dans leur délire séduisent non seulement les autres, mais se leurent eux-mêmes. Charlatans pour la plupart, ils sont parfois possédés par leur sujet au point de ne plus être capables de reconnaître le côté suspect de leur activité. Filous ou rêveurs, ce sont tous des fanfarons prodiguant à pleines mains des peaux d’ours qui ne sont même pas tués. En tête venaient jadis les alchimistes, qui en général étaient bien moins corrompus que les charlatans d’aujourd’hui. Car tout autour d’eux les érudits eux aussi croyaient aux esprits, à quelque chose que l’on pouvait invoquer, qui papillonnait dans l’air ou remuait sous terre, et surtout à la pierre philosophale. Et si par la même occasion la porcelaine et le verre rubis furent inventés tout à fait par hasard, ceux qui les avaient trouvés, les initiés au service de la cour, Böttger et Kunckel, n’avaient en tête, au départ, que la pierre philosophale et furent, si l’on peut dire, franchement déçus de leur découverte. L’alchimiste Brand parvint à dégager le phosphore de l’urine humaine, mais non la pierre philosophale, et pour lui ce fut comme si une ânesse était apparue à l’endroit où il croyait découvrir un royaume. Même le grand escroc que fut Cagliostro, lui dont la conscience n’avait rien de scientifique, avait foi dans les rumeurs que laissaient courir les alchimistes et les visionnaires, rumeurs qu’accueillait avec tant de plaisir une noblesse avide, corrompue et qui ne savait à quoi employer son temps. À la même époque, les francs-maçons, prodigues si l’on peut dire en matière d’occultisme, se livraient à des agissements à ce point fantasques, en utilisant des cercueils, des jeux de lumière, et d’autres procédés hermétiques, que Cagliostro, leur prétendu « grand Copte », pouvait faire figure d’homme sérieux évoluant au milieu d’une bande de simples décora-
teurs. Il est d’ailleurs curieux de constater que les multiples inventions de tous ces sorciers d’alors suivaient deux, voire trois grandes directions parallèles, qui pouvaient cependant se rejoindre: tout d’abord la tendance qu’avait la bourgeoisie montante à favoriser le développement des forces techniques de production, ensuite la passion obscurantiste du prodige, telle que la ressentait la classe féodale décadente et telle que la stimula justement l’entrée en scène d’un Cagliostro (rappelant Raspoutine à la cour des Tsars). Mais à cela s’ajoute la troisième composante, l’enticement pour la cabale, qui remontait à la Renaissance, à ses cuisines de sorcière et à ses conjurations d’esprits. Si depuis peu de temps, les bûchers de sorcières devenaient plus rares, la croyance en des esprits que l’on pouvait appeler à son service demeurait toujours aussi vivace; aux environs de 1690, et plus tard, un livre hostile à la sorcellerie comme le Monde ensorcelé de Balthasar Bekker qui niait l’existence d’un pacte avec le diable, était encore accueilli, en dehors du cercle restreint des érudits, comme une œuvre audacieuse et presque paradoxale. Ainsi la magie de la Renaissance et la théosophie du dix-septième siècle ont-elles survécu longtemps encore: entre la franc-maçonnerie et la Rose-Croix, la frontière n’était pas encore clairement délimitée. Au plus profond de l’Aufklärung, Swedenborg montre le mieux peut-être combien le fond sur lequel se détachait la raison était encore empreint d’extraordinaire, et restait ouvert au prodigieux. Bien plus, la mécanique elle-même était encore hantée par son propre spectre, dont l’origine n’était guère éloignée. N’était-ce pas le même que celui qui avait hanté le mécanisme d’horlogerie, cette chose remarquable donnant l’illusion de la vie? Ou que celui qui planait sur l’horloge surtout, qui enveloppait son travail solitaire et obscur, qui accompagnait le craquement et le grincement des engrenages tout en haut dans le boîtier, hantait toute la vie de ces mécaniques mortes et son aura? C’est ainsi que les roues dentées, les systèmes de transmission, les palans que représentent les gravures sur bois de l’époque, nous offrent leur spectacle peu rassurant avec tant de naturel, comme sortant tout droit d’un campanile. Même l’Homme machine, selon la formule matérialiste de La Mettrie, dont l’effet désenchanteur semble avoir exercé une action profonde aux environs de 1750. fit naître un frisson nouveau et même totalement inconnu jusque là, parce qu’il s’opposait à la bizarrerie attardée qui s’était maintenue à bien des égards jusque dans les Lumières bourgeois. Dans ce frisson un reste de légende du Golem se mêlait à la figure métaphorique de l’horloge dont le baroque regorge, surtout dans son théâtre:
dans sa *Marianne* Hallmann parle du corps comme d’un « mécanisme courant », Lohenstein remonte les ressorts de son Agrippine déchue, cette femme-tyran « qui s’imaginait que le mécanisme de son cerveau était suffisamment puissant pour faire dévier les étoiles de leur trajectoire ». Or, la nouvelle découverte en mécanique justement : le fait que l’homme vivant n’était lui aussi qu’un mécanisme d’horlogerie se remontant lui-même, suscita le grand frisson de la mise à nu. Car c’est bien ce que semblaient révéler les nombreux automates qui faisaient alors leur apparition : le rossignol chantant, le joueur de violon mécanique, le calculateur prodige, tous faits de cire et pourvus en dedans d’un mécanisme d’horlogerie, mais pour ainsi dire vivants. Il était symptomatique que le mécanisme ne fût pas caché, mais simplement drapé dans des vêtements rococo ou dans un riche costume turc et rendu de la sorte doublement visible. C’est avec une certaine coquetterie que tous ces personnages laissaient voir leurs rouages, la jupe retroussée ou le voile écarté des engrenages découvrait le mécanisme comme un nouvel abîme magique. On en retrouve un écho dans le marchand ambulant des *Contes* d’Hoffmann : avec son baromètre, son hygromètre et ses lunettes à travers lesquelles on voit vivre tout ce qui est mort ; et surtout dans *Le Docteur Spallanzani*, le physicien fabricant d’automates. Un dernier écho se retrouve enfin dans les représentations publicitaires des laboratoires modernes de chimie : le verre étincelant, la lumière crue des objets évoquant des dédales mécaniques raniment la vieille fantasmagorie et l’accroissent étrangement. En tout cas la mécanique elle aussi semblait révéler quelque chose de secret, découvrir au-delà des frontières connues une contrée d’aventure et de démesure, mais de froideur lucide. C’est là aussi que se trouvait le Golem, et non seulement dans la région prémécanique où le rabbin Löb voulait, en tant que cabaliste, s’adonner à la création à partir de mottes de glaise et de formules magiques. On peut donc en conclure que l’*Aufklärung* n’a pas rendu les Cagliostros tout à fait impossibles, surtout lorsqu’en plus du langage magique, ils se servaient du langage mécanique et technique.

On dit aujourd’hui encore qu’un menteur « invente ». Le double sens assez curieux, à la fois bon et mauvais de ce verbe, fit surtout école parmi les princes désargentés aussi bien que blasés. A la même époque, la bourgeoisie ascendante semblait s’intéresser de plus en plus aux inventions lucratives. Mais les brumes du bizarre planaient encore sur l’invention et la conscience d’alors la percevait, globalement et avec un sens très peu critique, comme une occupation en
partie technique, mais baignant encore dans une atmosphère à la Munchhausen. En conséquence, les aventuriers de l’espèce de ceux que le baroque avait baptisés les « projetants », emménagèrent également dans la technique, motivés aussi bien par le désir d’autre chose que par l’envie d’escroquer et d’éveiller des frissons d’une nouvelle espèce. Ces faiseurs de projets ou « donneurs d’avis1 » passèrent alors sans peine du domaine des finances publiques, où ils n’étaient jamais à court « d’inventions », à celui de la technique, ici encore animés d’un sentiment souvent complexe où se mêlaient la filouterie et l’enthousiasme sincère. Celui-là même qui échafaudait des solutions économiques brevetées, souvent vendues avec le plus grand profit (pour lui-même), avait aussi à vendre des arcanes techniques. Un de ces faiseurs de projets du nom de Bessler, qui se fit surnommer plus tard Orphyré ou Docteur Orfyreus, en croisant probablement les noms d’Orphée et de Zéphyr, débuta comme tourneur, horloger, rémoulreur, se fit ensuite guérisseur, astrologue, alchimiste, et réunit enfin ces occupations multiples dans l’activité inique d’ingénieur-charlatan. En cette qualité, il créa la curieuse « perle en mouvement », aux dons multiples, appelée Orfyrei Perpetuum Mobile. C’est sur cet objet qu’il écrivit en 1720 un ouvrage de vulgarisation technique dont le titre évoquant le monde de la foire était : Les huit chambres secrètes de l’édifice de la nature. Cet édifice était représenté comme un de ces châteaux de conte abritant une chambre au trésor dont l’accès était interdit. L’édifice naturel du Docteur Orfyreus contenait huit de ces chambres, renfermant toutes des curiosités et des dispositifs utopiques ; dans l’une d’elles se trouvait la quadrature du cercle, dans l’autre le miroir hyperbolique, dans la troisième la solution du problème qui consiste à faire jaillir un jet d’eau d’un étang sans avoir recours à des tuyaux. Dans la quatrième se trouvait le feu inextinguible, et ainsi de suite jusqu’à la dernière qui cachait le modèle du mouvement perpétuel déjà cité. C’est lui qu’Orfyreus prétendait avoir soustrait à sa chambre naturelle pour l’installer « après un examen approfondi de l’œuvre » à Gera d’abord, ensuite dans un des châteaux de plaisance du landgrave de Hesse-Kassel. Là, la machine aurait été visible pendant très longtemps « en parfait état de marche » et aurait même « exécuté certains travaux ». Un truc inconnu provoquait l’illusion et l’illusion aveuglait le public. Peut-être un nain bossu et donc particulièrement facile à escamoter était-il caché dans cet objet impossible tout

1. En français dans le texte.
comme dans cet automate contemporain fort célèbre, le joueur
d'échec invincible. Quoi qu'il en soit, tout mouvement perpétuel était
intéressant, car il remplissait de la manière la plus radicale qui soit
la mission du capitalisme naissant: la production à prix réduit. Le
même Orfyreus, que l'on appelait aussi Professeur Mystos, imaginait
de placer des orchestriers flanqués d'ailes de moulins à vent au
sommet de hautes tours, afin que par vent de tempête un concert
d'orgue grondât *fortissimo* au-dessus de la ville. Projet qui prouve
combien la chouette ardente peut créer des effets grandioses, presque
dans le style américain, lorsqu'elle s'affuble d'ailes de moulins. Et
lorsqu'on promit la réalisation technique des botte de sept lieues et
qu'on les exposa, c'est encore et toujours dans le style « orfyrean »
qu'on le fit, avec ou sans titre de docteur. Mais c'étaient surtout les
forces universelles cosmiques « qui restaient immortelles, toujours
redécouvertes bien que sans cesse baptisées de noms différents. Le
« fluide » du vieux Mesmer fut lui aussi ranimé lorsqu'il put
s'annexer un langage scientifique, celui de l'électricité du dix-
neuvième siècle. Et la transition vers l'actuel « rayonnement magné-
tique », plus animé que jamais, fut représentée par un savant natura-
liste fort zélé, obsédé par une folie tout aussi zélée, le chimiste Rei-
chenbach, qui découvrit la paraffine et la créosote; ce qui permit
Cette transition, ce fut la « découverte » également faite par lui de
« l'Od du monde ». Il s'agissait de la force de rayonnement origi-
nelle tant recherchée, et bientôt exploitée par le spiritisme (*Etudes
physico-physiologiques sur la Dynamite du Magnétisme, de l'Elec-
tricité, de la Lumière, etc. dans ses rapports avec la force vitale,
1845*); elle va du protoplasme et de la force motrice de machines
animées de façon golemesque et au fonctionnement somnambulique,
à la « cause » de l'aureole des saints. C'est à cet abus du « fluide »,
abus qui recrée même son mouvement perpétuel par le détour de la
psychoanalyse, qu'il faut enfin rattacher l'« orgone » de W. Reich. Il
s'agit là d'un « Od du monde » plutôt grivois, issu de la nuit de
noces de l'Etre, puissance et orgasme biologico-cosmiques par excel-
LENCE. Force orgasmique qui, de plus, est visible, qui se manifeste
aussi bien dans « la coloration bleue des grenouilles pendant
l'accouplement » que dans les feux Saint-Elme apparaissant sur les
vergues des navires, ou dans le scintillement également bleuâtre des
etoiles. C'est ce même « orgone » et d'autres phénomènes du même
genre (tous purs super-vitamines cosmiques pour cette espèce
d'espérance intarissable), c'est cet « orgone » que l'Amérique a con-
centré dans ses « accumulateurs », destinés à extraire de l'air cette
matière inestimable mais cependant monnayable, grâce à laquelle il était mis fin à toute espèce de débilité, sexuelle, psychique, sociale et cosmique tout à la fois. Tout cela ne fait que prolonger le style de Cagliostro et d'Orfyréus en le plaçant dans la lumière épigonale des exhalaisons bleuâtres du monde. En dépit de cela, cet aspect cagliostrique se rattache encore, dans sa manifestation charlatanesque et petite-bourgeoise actuelle, aux sphères du rêve technique; il en constitue les vieux résidus magiques, quoique grotesques et déchus. Mais tout comme les chapiteaux gothiques sont parfois ornés de petites figures grotesques qui passent la tête entre leurs jambes écartées ou adoptent d'autres postures grimaçantes, de même les professeurs Mystos qui n'ont cessé de se succéder occupent eux aussi une place héréditaire dans l'édifice de l'utopie technique. Outre le « fluide cosmique » déjà cité, l'autre attribut constant de cette sorte d'inventeurs est la vieille alchimie, prise dans le sens le plus élémentaire du terme: tentative de fabriquer de l'or. Pour ne pas lasser le lecteur par une surabondance de trépieds dans ce magasin de brocante modernisé, signalons encore simplement un motif nouveau de l'antique alchimie. Symptomatique pour le charme toujours opérant d'une sorcellerie plus courante fut l'activité de l'alchimiste Franz Tausend, un des derniers de sa spécialité. Il travaillait d'ailleurs à sa suite une foule imposante de personnages qui appartenaient aux « milieux les plus élevés » et même au grand quartier général allemand, qui tous investissaient du capital dans l'affaire, afin qu'elle prenne tout au moins un nouvel essor, même si elle n'était pas menée à bien. Tausend enrichit le vieux sortilège d'un attrait avant tout acoustique, inaugurant une espèce de réforme musicale. La cuisine alchimique quitta son four traditionnel pour se fixer sur le diapason, bien plus, fut réalisée par une simple mutation des tonalités. En effet, d'après Tausend, chaque élément est formé par une fréquence particulière; il peut dès lors, au moyen de modulations chimico-musicales passer sans plus de sa fréquence originelle spécifique à une autre. « Corriger la fortune1 »: voilà ce qui unit en fin de compte et jusqu'au bout les tricheurs et les vieux initiés graves gravitant autour des princes, ainsi que leurs successeurs, les pythagoriciens de pacotille. Corriger serait sans doute une bonne chose, si seulement les moyens employés étaient bons eux aussi, ces moyens improbres à l'invention de choses ainsi rendues impossibles.

1. En français dans le texte.
ANDREAENT «LES NOCES CHYMQUES DE CHRISTIAN ROSENCREUTZ, ANNO 1459».

La tentation la plus forte pour l'homme restait de changer la fange qui l'entoure en or. Si chacun est l'artisan de sa fortune, c'est à l'origine métallique de celle-ci qu'on la façonnera le mieux. Des milliers et des milliers d'êtres se sont ainsi penchés sur le four, se servant de moyens très obscurs pour arriver à une fin très claire pour tous. Mais ce n'est pas tout, car il y avait autre chose, de plus rare, de plus intéressant aussi, trop souvent oublié aujourd'hui : si la plupart de ceux qui pratiquaient la magie noire ne recherchaient que l'or, bon nombre d'autres voyaient plus loin et voulaient transformer le monde. C'est en 1616 que parurent Les noces chymiques de Christian Rosencreutz, anno 1459, ouvrage qui envisage une «épuration» de bien plus grande envergure que celle résultant de la transmutation du métal vulgaire en or. L'auteur de cette œuvre anonyme est plus que probablement Johann Valentin Andreae, poète sourabe, homme d'Eglise, thésosophe et utopiste. L'ouvrage est une violente attaque à l'adresse des pseudo-alchimistes, et, compte tenu de certains passages, il peut passer pour une satire de toute activité hermétique quelle qu'elle soit. Plus importante que le ton incontestablement satirique semble être toutefois la signification solennelle profonde que Les noces chymiques confèrent à la voie de l'or et au Chevalier allégorique qui l'emprunte. Dans deux ouvrages antérieurs, la Fama fraternitatis et la Confessio fraternitatis, Andreae avait déjà forgé de toutes pièces et introduit le personnage d'un fondateur d'ordre nommé Rosencreutz. Né en 1388, il part à l'âge de l'adolescence pour l'Orient où il s'initie aux sciences occultes et à une «réformation» dont la transmutation des métaux n'est que le point de départ. Les noces chymiques nous montrent le même Rosencreutz devenu vieux, une fois encore en voyage, à la veille du jour de Pâques; il se rend au château royal où doivent se célébrer des noces. Il est introduit dans la mystérieuse demeure, y subit une espèce d'épreuve de l'eau et du feu, y est décoré de la toison d'or et participe ensuite, en qualité de tout premier hôte, à la cérémonie des noces qui doivent durer sept jours; il assiste à la mort puis à la résurrection du couple royal. Les hôtes sont armés chevaliers de la pierre d'or, tandis que Christian Rosencreutz, qui avait pénétré dans une chambre où Dame Vénus reposait endormie, est désigné, alors que
la cérémonie bat son plein, pour demeurer au château et monter la garde auprès des portes, sous le nom de Petrus. Durant les noces, c'est « Alchymia » qui est Dame d'honneur ou « Parergon lors de l'Ergon des 7 jours ». Dans l'ensemble, la signification de l'allégorie d'Andreae est de toute évidence alchimique, mais elle ne s'arrête certainement pas au domaine de la métallurgie. Car si tel était le cas, Les noces chymiques ne présenteraient que très peu ou pas du tout de rapports avec la chimie de l'or. Si au contraire l'alchimie est conçue comme Dame d'honneur d'une métamorphose du monde ou d'une « réformation générale », il est aisé de comprendre que les contemporains croyants aient vu dans le roman, même s'il est resté à l'état très significatif d'ailleurs de fragment, l'allégorie la plus sublime de « l'œuvre de la perfection », de la conquête de l'or philosophique. Un rosicrucien du nom de Brotoffer en donna en 1617 l'interprétation suivante: « Elucidarius major ou synopsis des noces chymiques F.R.C. dans laquelle praeparatio lapidis aurei est décrite de façon très adéquate. » Ce commentaire interprète carrément les jours de noces comme une allégorie des sept stations de l'œuvre alchimique, portées à la lumière de l'esprit: à savoir: destillatio, solutio, putrefactio, nigredo, albedo, fermentatio et projectio medicinae (teinture d'or). Il est même exact que les noces chymiques n'aient pas été conçues comme allégorie seulement, mais aussi comme symbolique au sens englobant et ultime du terme: comme référence métaphorique à l'unitas finale, au Pan d'or en gestation. Telle serait donc dans un contexte alchimique de cette espèce la signification solennelle annoncée plus haut: celle d'un jour de Pâques à réaliser par des moyens fantastiques, et qui ferait sauter la glace et les chaînes. Or ce sont ces mêmes voies bizarres et ces mêmes déguisements inspirés de la nature qu'emprunta, dans les sociétés dites hermétiques du baroque allemand et dans leur symbolique, le bourgeois qui voulait se hisser vers la « liberté du chrétien », non avenue. Ce que l'on voulait, c'était lancer un appel à l'éveil, qui traverserait toute la couche terrestre: « Réveille-toi, chrétien engourdi », et c'est l'écho de ce cri qui devait transpercer le plomb, la création, la société et tout le reste de l'alteritas. C'est à partir d'ici que la préparation de l'or et le progrès de l'humanité vont se mêler intimement dans la pensée rosicrucienne, constituant de la sorte la singularité de son fantastique alliage. C'est en 1622 que fut fondée à La Haye la société de la Rose-Croix, depuis lors devenue célèbre: le nom de l'ordre est certainement plus ancien que ceux de Fama et de Confessio transmis par Andreae. Paracelse rapporte
l'existence, en 1530, d'une loge de rosurcruciens à Bâle, et des
manuscrits peu crédibles sans doute révèlent la présence au début du
douzième siècle de certaines loges portant ce nom en Allemagne.
Elles ne se contentaient pas, prétendaient les rosurcruciens de
l'époque d'Andreae et même de celle de la Flûte enchantée, d'être
depuis des siècles les dépositaires de cette « vera sapientia, quae
olim ab Aegyptiis et Persiis magia, hodie vero a venerabili fraterni-
tate Roseae Crucis Pansophia recte vocatur ». Mais aussi vieux que
soit le nom de Rose-Croix et aussi loin que puisse remonter
l'emblème dans les mythes utopisants ou utopisés: Andreae fut, avec
ses noces chymiques, le premier à lui donner ce sens, prétendu enri-
chissant ou humain, « d'algchimie supérieure ». Il faut même aller
plus loin encore dans le rapport particulier qui existe en vertu du lien
établi par Andreae: celui de « réformation générale », entre quelque
chose d'auus superstitieux que l'algchimie et quelque chose d'aussi
solaire, d'auus rayonnant que ... l'Aufklärung, ce combat des
lumières contre la superstition. Car le pathos de la lumière lui-
même, qui se manifeste dans la « naissance », dans le « processus »
de progression de la lumière (de l'or), est issu de l'algchimie: la notion
de « lumières » elle-même est d'origine alchimique, exactement
comme celle de « processus » et son « résultat ». A l'inverse, c'est à
partir d'ici que naît également le lien remarquable qui unit la franc-
maçonnerie et les Lumières à l'occultisme; les fraternités d'Andreae
lui-même étaient déjà mêlées de rites magiques. Le rêve d'or d'une
societas humana trouvait ainsi en Allemagne, mais aussi dans
l'Angleterre théosophique de tout le dix-septième et de tout le dix-
huitième siècle, ses conventicles alchimico-philanthropiques. Il
existait une société secrète appelée Antilia, une autre Makaria, une
« Confrérie de la Roue céleste pour la Restauration de la Médecine
hermétique et de la Philosophie ». Inspiré par un rêve où se mêlaient
le social et le cosmologique, apparut le Collegium lucis, fondé par
Comenius, l'illustre disciple d'Andreae; et toutes ces sectes arbo-
raient la Rose-Croix, emblème de l'« algchimie supérieure ». Tous
voulaient orienter le courant de de societ et celui de la nature vers
l'état originel de paradis, où l'égalité sociale et la nature d'avant la
chute, celle de l'âge d'or, ne faisaient qu'un. Ainsi, le rêve de cette
algchimie des sectes était le même partout: celui d'une réforme géné-
rale prise dans le sens d'une restauration du paradis originel, et sur-
tout du passage du monde déchu vers le Christ; c'est pour cette
raison d'ailleurs qu'à l'époque les rosurcruciens étaient toujours com-
parés aux anabaptistes par leurs ennemis. La chimie de l'or devenait
donc chiliastique ou, comme le dénonçait un pamphlet de la même époque, elle était: « Retour en arrière du monde entier avant le Jugement dernier, à un paradis terrestre tel qu'Adam l'a connu avant la chute, et restitution de tous les arts et de toute la sagesse tels que les ont connus Adam après la chute, Enoch et Salomon. » Alchimie et chiliasme pénétrèrent ainsi de concert dans les sectes hermétiques, avec la transmutation des métaux comme prélude au « véritable » homunculus ou à la naissance de l'homme nouveau. Un écho ultérieur de ce phénomène se retrouve dans le fragment de Goethe: Les Secrets, où il est question de rêve chimique du royaume. Le promeneur « Las, au bout de sa longue journée, du voyage / Qu'il a entrepris, poussé par un sublme élan » découvre sur la porte d'un cloître une image mystérieuse : une croix ceinte de roses, « Et de légers nuages célestes d'argent planent / S'élançant vers le ciel avec croix et roses. » Treize chaises sont alignées dans la salle du monastère, surmontées de treize écussons représentant incontestablement les allégories de l'alchimie: « Il y découvre un dragon couleur de feu / Qui étanche sa soif dans de sauvages flammes. / Ici un bras entre les mâchoires d'un ours / D'où jaillit le sang en flots bouillants. » Les écussons de cet ordre figurent les treize stations de la transmutation en or, ils constituent la galerie des ancêtres dont parle le vieillard du monastère au voyageur. Or le Sage qui a derrière lui tant d'ancêtres divers porte, dans l'étrange poème de Goethe, le nom d'Humanus; et dans la Rose-Croix d'Andreae cette même appellation réapparaît comme nom et contenu ultime qui résultent des métamorphoses des métaux et du monde. Croix et Rose, la première étant le signe de la douleur et de la dissolution, la seconde le signe de l'amour et de la vie, se fondent de la sorte allégoriquement dans « l'œuvre de perfection ». Dans son histoire de l'hérésie de 1741, Gottfried Arnold rapporte, dans le chapitre concernant les roscriciens, qu'« un philosophe français a recherché la clé du secret de la fabrication de l'or dans le nom lui-même: rose viendrait de ros, c'est-à-dire rosée et crux aurait chez eux le sens de lux, éléments dont les alchimistes faisaient grand usage. » Le mouvement de la Rose-Croix se hissait ainsi sans cesse jusqu'à une espèce de second étage de l'édifice alchimique; dans les noces chymiques la pierre philosophale était aussi la pierre angulaire que représente le Christ. Pour le plomb comme pour l'homme, comme pour le monde entier: « Vita Christi, mors Adami, Mors Christi, vita Adami »; telle était l'épitaphe du roscricien et ami de Jakob Böhme, Abraham von Franckenberg. Ou comme l'avait enseigné ce même Franckenberg, à la suite des noces chy-
miques : l’alchimie serait le « renouvellement des lumières célestes, des temps, des hommes, des animaux, des arbres, des plantes, des métaux et de toutes les choses du monde. » Il s’agissait ici en plus d’une riposte à toute forme de coercition ou d’emprise exercée par les lumières célestes existantes et par conséquent, malgré la présence de quelques interférences, contre la mythologie du destin qui prévalait alors : l’astrologie. En effet quelques interférences existaient bien, tous les métaux portaient un signe planétaire, et, à l’inverse, la position des planètes était toujours prise en considération dans la chimie de l’or. Toutefois, la superstition de l’alchimie s’est, par rapport à celle de l’astrologie, toujours réservé un droit particulier, et même contradictoire : celui d’intervenir, d’allier, d’introduire un processus de transformation. C’est tout cela qui devait s’opposer au « ciel gelé », à l’horoscope du commencement qui se présente dès le départ comme épitaphe, implacable décret d’un destin auquel on peut échapper. Ce sont précisément les signes planétaires, dans les métaux tout comme au ciel, qui devaient rencontrer la « victoire chimique », grâce au soleil ou à l’or. L’Oculus siderius de Franckenberg, paru en 1643, conclut donc logiquement : « Vu que l’on est resté depuis assez longtemps enfoui dans une cage encerclée ou sous la chape d’un ciel figé, disparaissant sous les couches de peinture de l’imagination (et que l’on s’est leurré les uns les autres avec toutes sortes de fantaisies oniriques ou stellaires), il est grand temps désormais de dessiller nos yeux et d’en chasser le sommeil septinaire. » Dans l’utopie libérale de Thomas More nous avions déjà noté l’action dissimulée de l’alchimie, interprétée comme « mythologie de la libération » (cf.p. 102 ). Cela en opposition avec l’astrologie, point de repère caractéristique de l’utopie autoritaire de Campagna ; l’astrologie ne représente que le mouvement d’une magie s’exerçant de haut en bas, et non un élan semblable à celui de l’alchimie, qui est une ascension vers un mieux. Pour Andreae et ses successeurs, la transmutation en or demeura synonyme de transformation du monde tandis que la métallurgie n’était en fait qu’une tentative purement substitutive de cette « technique ». Pour finir, à partir du Pan réellement pressenti, le monde devait être reconstruit par la « pansophie » et l’humanité.

Les chemins qui y conduisaient, étaient de toute évidence fort embrouillés et dans les régions plus familières ils devinrent remarquablement courts. En 1619, trois ans après les Noces chymiques anonymes, Andreae publia aussi une utopie sociale intitulée Rei publicae Christianapolis descriptio. En dehors de l’arrière-plan que
nous venons de mentionner, elle ne présente aucun élément nouveau d’importance particulière et en tout cas ne constitue pas une œuvre autonome; c’est donc maintenant seulement, dans le contexte de la Rose-Croix que nous pouvons en parler. L’ordre de l’or est devenu ici une espèce de cité d’artisans et d’écoles, christianisée de fond en comble, une sorte de cité insulaire avec en son centre un temple circulaire entouré d’une zone commerciale, d’une zone sportive et d’une zone de divertissements ainsi que de champs et d’ateliers situés à la périphérie de la ville. Il est vrai qu’il n’est même pas question d’alchimie dans le programme d’études de l’école utopique et même l’agencement incontestablement diversifié de la cité est cent par une espèce de forme circulaire planétaire, un peu dans le style de la Civitas solis de Campanella qui allait paraître un peu plus tard. C’est cependant une conscience alchimique opposée à la conscience astrologique qui est à l’œuvre dans cette utopie sociale, comme elle l’était déjà dans celle de More; en effet, Christianopolis sort de la « fange d’un monde à l’envers et corrompu jusqu’à la moelle », dont elle se veut expressément l’antithèse et dont elle jaillit comme à la suite d’un processus de mutation. Et la science de ses sages, répartie en trois ordres, n’est pas statique et fermée comme chez Campanella, car le dernier enseignement dispensé dans la classe supérieure porte le nom de « prédiction de l’état final », de « théologie prophétique ». Et ceci ramène une fois encore à la relation avec la « réforme générale », à la Rose-Croix, dans laquelle se mariaient de façon assez curieuse la superstition et la lumière, la « pansophie » et le Jugement dernier. Finalement c’est le disciple le plus important d’Andreae: Comenius, fondateur de l’enseignement pratique, mais aussi d’une « Ecclesia philadelphica » qui a résumé le propos de l’alchimie rosicrucienne. Tout comme Andreae, Comenius fait preuve d’ironie et pas seulement d’enthousiasme à l’égard de cette science occulte, mais l’ironie partage encore dans une certaine mesure la foi teintée de superstition dont elle se gausse. Dans le Labyrinthe du monde et le Paradis du cœur, de 1631, c’est à grand renfort de trompettes que sont présentés les frères de la Rose-Croix: « La fabrication de l’or est parmi cent autres choses la moindre de celles qu’ils peuvent accomplir; car comme la nature tout entière se découvre à leurs yeux, ils sont capables de donner à quelque objet que ce soit n’importe quelle forme déterminée de leur choix et de tout connaître de ce qui se passe dans le cercle tout entier du vieux monde et dans le nouveau monde, d’autant plus qu’ils peuvent se parler entre eux à des distances de mille lieues. Puis ils possèdent la
pierre philosophale, grâce à laquelle ils guérissent toutes les maladies et confèrent la longévité... et après s'être tenus cachés pendant tant de siècles et avoir travaillé dans le plus grand secret au perfectionnement de la philosophie, comme désormais tout est en ordre et qu'à leur avis le monde se trouve à la veille d'un gigantesque bouleversement, ils ont l'intention de quitter l'anonymat et de se produire au grand jour, disposés à communiquer à quiconque se montre digne d'eux, leurs précieux secrets (Le Labyrinthe du monde et le Paradis du cœur, version allemande de 1908, p. 115). Les « précieux secrets » dont il question ici sont les mêmes que les voies secrètes visant à remettre le monde à l'endroit, pour qu'il produise de l'or. Cet or qui, en dehors de ce qu'il est, était également, pour les rêveurs enthousiastes à l'imagination très symbolique et économotechnique d'alors, le signe solaire d'un monde épanoui, harmonieux, éclatant de lumière.

ENCORE L'ALCHIMIE: « MUTATIO SPECIERUM »
(TRANSMUTATION DES ESPÈCES MINÉRALES)
ET LEUR FOYER D’INCUBATION.

C'est de sa propre purification que devait d'abord se soucier le disciple avant d'entreprendre celle de ce qui était extérieur à lui. Même lorsque l'envie de fabriquer de l'or était plus terre à terre et commandée par le seul souci du profit, il fallait que le terrain où allait germer le métal précieux fût travaillé avec la plus grande attention. Sans quoi, disait-on (et sur ce point tous les écrits, aussi confus soient-ils, tombent d'accord), personne ne pouvait être reçu adepte; encore moins les secrets de l'art à exercer pouvaient-ils lui être « trahis ». Souvent le jeune, la chasteté et autres nobles abstinence étaient requis; ce qui avait tout au moins pour effet d'éloigner le disciple de la vie quotidienne et de le mettre dans un état de foi et de patience. Ainsi, dans une activité qui, au demeurant, ne pouvait connaître de fin, subsistait toujours la possibilité d'imputer l'échec à l'impureté personnelle, à la préparation intérieure défectueuse de l'officiant. En outre, la crainte des mauvais esprits jouait un rôle certain à une époque où l'impénétrable monde de la nuit, peuplé de démons, commençait déjà à trois pas de distance de la chandelle et des flammes du foyer; où un on-ne-sait-quoi d'inférial semblait coasser, gémir, menacer, planer ou se glisser à pas feutrés dans tous les coins obscurs. Il semblait donc indiqué que l'adepte débutant fût
lui-même sans souillure et pour ainsi dire invulnérable; le cœur pur passait pour être le meilleur talisman. Mais aussi imprégnées de superstitions que fussent ces pratiques, certaines directives de discipline intérieure semblaient remarquablement proches de la nature, d'une nature pour ainsi dire souterraine. L'alchimiste transformait aussi l'état de conscience du disciple, en ce sens que celui-ci devait arriver à entrer inconsciemment en liaison avec les matériaux. L'adepte débutant devait donc non seulement être juste et vierge de toute concupiscence, il fallait aussi qu'il rendit justice à la matière, qu'il fût en alliance étroite avec le feu, le plomb, l'antimoine, les propriétés de dilatabilité ou d'éclat, comme si tout cela faisait « foncièrement » partie de lui-même. Ensuite il lui fallait pouvoir « imaginer » l'or, probablement facile à concevoir au niveau de la réalité concrète, où il suffisait de se représenter sa valeur d'échange, mais en vertu des prescriptions idéalistes, cette imagination devait se concentrer sur l'or, l'encens et la myrrhe, c'est-à-dire en quelque sorte sur la naissance du Seigneur. Ce qui est moins blasphématoire ou simplement moins idéologique qu'il ne peut paraître dans le contexte de la fabrication courante de l'or, donc de la monnaie; car selon la croyance inhérente à cet art, cela faisait partie du processus technique lui-même. Sans même parler des allusions et des intentions plus profondes, telles qu'elles s'étaient manifestées chez les roscriciens. Quoi qu'il en soit, l'or devait être suscité et appelé grâce à l'image de soi-même que projetait la volonté, grâce à la préparation d'une pierre philosophale intérieure, avant que puisse être produit le « grand son métallique ». D'après certaines instructions relatives à cette « imagination », le sujet de la volonté animé de toute sa passion profonde était tenu de s'embarquer dans la nature, relié « sympathiquement » au for intérieur de celle-ci ou à son point de jaillissement, comme par un couloir souterrain. Les catégories psychiques, religieuses et naturelles se sont aussi fréquemment mêlées en alchimie que dans les cosmologies contemporaines de Paracelse et de Böhme. Un tel état ne peut guère être scientifiquement reproduit et vérifié, étant donné que c'est l'indépendance du sujet expérimentant et appréhendant qui passe pour le critère de la connaissance. Et puis surtout, les biographies de certains alchimistes conservées jusqu'à nous, nous révèlent peut-être des natures volontaires et tenaces, mais plus rarement des êtres qui semblent prendre part à la cène ou encore sortir à l'instant de la grotte de l'Esprit de la terre. Sans doute des hommes comme Raymond Lulle et, par la suite, bon nombre de roscriciens sont-ils l'exception, et elle est de poids. Au
beau milieu du fatras de son laboratoire, de ses formules étalées à perte de vue et de ses innombrables détours, l’adepte était tenu d’arriver à l’« henosis », selon l’expression platonicienne, c’est-à-dire la simplification de soi-même, la concentration sur la force d’action et la semence.

Ce qui ne peut manquer de surprendre, c’est le fait que même les choses capitales que devait savoir le disciple n’étaient pas tellement compliquées. Et c’est bien que d’un autre côté de nombreux imposateurs s’ingéniaient à rendre cette activité aussi obscure que possible pour ne pas avoir à dire ce qu’ils ne savaient pas; et bien que dans les livres subjectivement honnêtes, les recettes et les images qui se succèdent fussent souvent incompatibles, exprimées de surcroît dans un langage devenu abscons. Pourtant, dans toute cette draperie ressortent certains motifs fondamentaux, homogènes et presque harmonieux, au demeurant peu nombreux. L’art tout entier de l’alchimie peut être qualifié de pure recherche, de simple essai et même de tentative précaire pour réitérer, durant dix siècles et plus, des expériences étrangères en déployant une prodigieuse activité. Peut-être le grand rêve alchimique remonte-t-il à l’âge du bronze, où réussit pour la première fois l’expérience d’un alliage donnant un métal qui brillait de l’éclat de l’or, et il était très certainement répandu dans toutes les civilisations depuis environ 700 ap. J.-C. Il n’existe pas seulement une alchimie européenne et arabe, il y a également une alchimie indienne, chinoise, siamoise; même ici les traits fondamentaux ne diffèrent que très peu. Dans tous les cas cet art se préoccupe de libérer quelque chose qui serait devenu dans les choses, d’y dégager quelque chose qui s’y serait mêlé. Ce que l’on y cherchait, surtout dans les choses rendues « élémentaires » par la décomposition, c’était d’abord une matière en soi encore entièrement dénueée de toute propriété, le commencement virginal. Tout ce qui existait était soumis à une expérience orientée vers cette découverte; plus terne, plus appauvri, plus « lessivé » semblait l’objet, et mieux c’était: l’eau de pluie, l’urine, les excréments promettaient plus que toute autre matière de laisser découvrir la « materia prima », le « ferment » qu’ils étaient censés recélér. En dehors de cette matière première passive, les métaux passaient pour être le résultat d’un mélange de trois composants de base, réunis dans des rapports variables: mercurium (vif-argent), sulfur (soufre), sal (sel). Ces trois éléments ne coïncident pas avec le mercure, le soufre et le sel tels que nous les connaissions, mais ils sont un peu à ces matières ce que le carbone est au charbon, ou mieux encore: ils en sont, dans un sens
magico-scolastique, « l’essence » même. Le mercure ou essence de vif-argent passait pour l’élément métallique le plus essentiel; composé d’eau et de terre, il permet la dilatabilité et la fusibilité; en vertu de ces propriétés passives, il était considéré comme puissance féminine, il se trouve donc être le plus proche de la « materia prima ». Le sulfur ou essence de soufre se composant d’air et de feu est de nature masculine et active, il confère aux métaux leur coloration mais surtout leur aptitude à s’enflammer et à se métamorphoser. Le sal enfin ou essence de sel est responsable du fait qu’ils soient durs et cassants et puissent être réduits en cendres; de très anciennes qualifications magiques auxquelles il est même fait allusion dans le Nouveau Testament (« sel de la terre ») rapprochaient parfois déjà le « sal philosophicum » de la pierre philosophale (cf. la poudre bienfaisante, « au goût franchement alcalin » dans « Poésie et Vérité » de Goethe, huitième livre). Plus importante encore était la croyance qu’avec la « materia prima » et l’alliage des trois autres éléments de base, les métaux n’étaient pas encore épuisés qu’ils n’étaient pas encore au terme de leur être. Jusque vers la fin du dix-huitième siècle la chimie elle-même a cru à ces trois composants fondamentaux des métaux (le « phlogistique » ou le « calorique » dont l’existence fut contestée pour la première fois par Lavoisier, a entre autres le soufre pour ancêtre); seulement elle n’était pas pénétrée par l’éclair ou le feu follet de l’or. Aux trois composants fondamentaux, l’alchimie ajouta ainsi « l’essence » suprême ou le germe aurifère qui ne demande qu’à se développer dans tous les métaux ordinaires, mais dont la croissance est contrecarrée et qui constitue une sorte « d’entéléchie » non encore actualisée. Tout comme la « materia prima » dépourvue de qualités, l’idée de l’ « entéléchie de l’or » remontait elle aussi à Aristote mais dépassait considérablement toutes les autres entéléchies de genres et d’espèces naturelles. Aristote avait simplement défini le mouvement comme étant une « entéléchie inachevée », mais ce qu’il attribuait justement déjà à la matière c’était la possibilité de passer à une autre forme directement supérieure; or ici « toute matière est de l’or en puissance, tout comme l’œuf est un oiseau non éclo ». Cette entéléchie aurifère devait être assistée dans son épanouissement et portée au jour par le « lion rouge », la « teinture rouge », le « grand élixir », le « Magisterium magnum », toutes épithètes qui signifient la même chose que pierre philosophale. En 1735, l’Opus magno-cabalisticum de Welling (celui-là même que le jeune Goethe lisait en compagnie de Mademoiselle von Klettenberg, la « belle âme ») disait à ce
Les épures d’un monde meilleur

propos : « La pierre philosophale est un corps qu’un certain art compose à partir d’un mercure hautement purifié et animé, et de son or vivant, puis qui est traité par un feu de très longue durée, de telle sorte qu’il est à tout jamais impossible de le décomposer ; sous cette forme elle peut porter instantanément à maturité les autres métaux, les purifier et les teinter jusqu’à ce qu’ils se trouvent élevés dans la nature au rang supérieur de l’or le plus pur. » Il existe en tout cas des descriptions de cette pierre fabuleuse, dues à des hommes très célèbres ; elles concordent toutes dans une certaine mesure, un peu comme si chaque définition ultérieure reposait sur les épaulles des définitions précédentes. Raymond Lulle compare la pierre à une escarboucle ; dans ses Signatura rerum naturalium Paracelse indique que la pierre est lourde, que sa masse est d’un rouge aussi vif que celui du rubis, qu’elle est transparente comme le cristal, mais aussi flexible que la résine et malgré tout aussi fragile que le verre ; le chimiste paracelsiste, Helmont, raconte que la pierre telle qu’il l’a eue en mains, était une sorte de poudre lourde, de couleur safran, chatoyante comme le serait du verre grossièrement pilé (cf. Kopp, Die Alchymie, 1886, I, p. 82). Aussi bien l’argent que le vif-argent et que les métaux « imparfaits », à savoir le plomb, l’étain, le cuivre et le fer ou que les métaux cassants comme l’antimoine, le bismuth, le zinc, etc. doivent se changer en or dès qu’ils sont pénétrés par la « teinture », par la pierre. Ce raffinement ou cet ennoblissement est obtenu par la « projection », c’est-à-dire en jetant la teinture sur le métal en fusion, de telle sorte que la teinture, selon le niveau de pureté atteint, peut métamorphoser le métal vulgaire en lui conférant un poids jusqu’à trente mille fois supérieur au sien propre (cf. Schmied- der, Geschichte der Alchymie, 1832, p. 2. Mais dans tous les cas les alchimistes parlent de ce joyau utopique, par trop utopique, avec un respect qui va bien au-delà d’une admiration de nature purement lucrative, et qui, si l’on y regarde de plus près, ne manque pas de faire les mêmes allusions que l’Évangile à une autre pierre angulaire et à un Sauveur. De même que la « materia prima » ou plus exactement le mercure est comparé à la Vierge Marie, la pierre est comparée au Fils. Il est question d’une « réception de la pierre bénie » et Robert Fludd l’appelle « la pierre angulaire du Temple intérieur, afin que soit réalisé l’œuvre tout entier du soleil ». Jacob Böhme la célèbre comme étant « la racine dun royaume où n’existe aucun autre élément que le Fils de l’homme ». Dans l’ensemble, Böhme a d’ailleurs élaboré les grandes lignes de sa théosophie et de sa théogonie sur la base des opérations alchimiques ; comme si l’homme ne
reproduisait dans le processus alchimique que ce que Dieu fait de manière analogue ou semblable dans la vie de cette autre créature qu’est la nature minérale (cf. Harless, *Jacob Böhme und die Alchymisten*, 1870, p. 46 sqq.). Parmi toutes les allégories où il se complaît, ce sont les images alchimiques et messianiques qu’Angelus SILESius dédaigne le moins : « Moi-même je suis le métal, l’esprit est le feu et le foyer/le Messie la teinture qui transfigure le corps et l’âme » (*Le Voyageur chérubinique*, I, vers 103). Mais c’est Marsile Ficin, le néo-platonicien de la Renaissance, qui donna le mot-clé de toute cette déification de la pierre et de ce qu’elle apporte; c’est chez lui que se trouvent réunies pour la première fois toutes les allusions et les transparences ultérieures. De façon encore voilée et hésitante dans une *Theologia Platonica* à demi gnostique, tout à fait ouvertement dans le traité *De arte chimica*, comme dans le passage suivant : « La Vierge est Mercure, c’est d’ici que le Fils nous naît, il est la pierre par le sang de laquelle les corps inférieurs, une fois touchés par lui, sont ramenés intacts dans le ciel d’or. » De plus, dans ce texte qui est repris littéralement ou paré d’éléments baroques dans de nombreux écrits rosicruciens relatifs à l’alchimie, la pierre, l’or philosophique et le ciel dardant ses rayons d’or sont présentés comme une seule et même chose. C’est ainsi qu’Andreae dit : « La teinture rouge est le manteau de pourpre qui enveloppe le roi lorsqu’il apparaît », le roi est donc aussi bien la pierre que l’or céleste-terrestre qu’il fait sortir du monde. Le chiliastme chimique est carrément devenu tel que chimie, teinture rouge, or, paradis de la fin des temps semblent se confondre; bien plus, l’œuvre de la transmutation atteint une démesure totale en devenant « *laboratorium Dei* ». Il n’est donc pas étonnant que tous les autres mythes aussi, dès lors qu’ils parlent de *métamorphose*, semblent se prêter à une interprétation alchimique. Circé tout comme l’expédition des Argonautes, la traversée de la Mer Rouge tout comme les travaux d’Hercule, le roi Midas tout comme le jardin des Hespérides, le bâton de Moïse qui change l’eau amère en eau douce tout comme les noces de Cana : tous ces mythes et bien d’autres encore devaient servir au mieux le culte de la pierre. C’est dans l’abondant allégorisme de l’alchimie que les archétypes de la mutation se sont maintenus avec le plus de vigueur, et tandis que les dieux de l’Olympe durent attendre le dix-huitième siècle pour rendre cette âme qui était restée jusque-là marquée du signe des métaux, leur âme métallique, la foi messianique judéo-persique en cette étrange métallurgie subsistait, et pas seulement sous une forme sécularisée. Pas plus d’ailleurs que simplement
allégorique, mais plutôt symbolique; car ce qui manque à la métamorphose orientée vers l'essence, c'est la polyvalence de signification qui renvoie d'une alteritas à l'autre, et ce qui lui est propre et caractérise son point de mire c'est l'unicité de signification et le fanatisme indéniable du par-dessus-tout (Ueberhaupt). L'or, le bonheur, la vie éternelle sont prisonniers du plomb; le Christ est maintenant prisonnier, l'entélèche aurifère de toutes les choses et de tous les êtres doit être tirée du cachot de la stagnation par la réforme générale dont l'alchimie n'est qu'un symbole. Ainsi la progression de l'Histoire vers un mieux et la transfiguration du monde se sont intimement mêlées dans la mesure où elles ont assumé le motif du sauveur organico-minéral. Ce n'est pas sans raison qu'Andreae a fait sien un précepte qui était probablement déjà des plus significatifs pour ce grand visionnaire de l'alchimie que fut le néo-platonicien Marsile Ficin au temps de la Renaissance; un précepte très ancien, apparaissant dans les « Odes messianiques de Salomon » dues à Philon ou à son école. Il dit: « Seul le Pur, métamorphosé par sa propre conversion, possède la force capable de réveiller les morts, de dégager les matières enfouies comme du plomb dans le chaos, de les faire nouvelles et de les réveiller. Par l'eau sacrée, le Logos spermaticos, il les rend à l'existence et les fait émerger, purifiées, jusqu'à ce que tout ce qui est en bas se trouve métamorphosé et transposé en ce qui est en haut. » Cette phrase définit réellement dans sa totalité le propos de l'utopie alchimique — la plus audacieuse et la plus mythologique qui ait été possible sur le plan technique, allant plus loin encore que l'idéal du « Christ des métaux impairs ». Enfin, il est significatif que le Pur ou le Cathare dont il est question dans les Odes de Salomon et que l'on ne trouve ni dans l'alchimie arabe ni dans l'alchimie chrétienne du Moyen Age, réapparaisse à l'époque de la Réforme de même que « le signe du royaume » au sein de l'essence. Chez Paracelse, le Pur devient un Elie chimique, un « Elias Artista », et l'œuvre de l'alchimie tout entière devient celui du « grand Mai » ou, précisément, du « Royaume ». C'est pourquoi Paracelse dit de la nature (Livre Paragranum, chap. 3) dans une optique aussi messianique que chimico-chiastique: « Elle ne produit rien au jour qui soit parachevé tel que c'est là, car c'est à l'homme de parfaire son œuvre et cette œuvre d'accomplissement se nomme Alchimie »; c'est là le septimus, le septième jour ou dimanche du monde, dont l'homme est le créateur. L'influence de Joachim de Flore et de son « Troisième royaume » sur toute mystique de la pierre pendant l'époque de la Réforme et du baroque est
aussi très évidente; c'est lui et Ficin qui, ensemble, sont responsables de ce mariage complexe du roscicrucianisme et de l'alchimie.

Les brumes et les effets secondaires de l'habituelle soif de l'or ne pouvaient guère être plus variées et intriquées. Mais pour que, même à cette extrémité, l'ultime Dépouillement, l'ultime Univalence visée par le rêve-souhait alchimique, soit mise en évidence, il convient d'attirer l'attention sur deux autres livres de l'époque baroque (marquant l'apogée de l'alchimie), deux livres relatifs à la transmutation et très clairement joachimites. Il s'agit du Traité des trois siècles de Sperber, publié en 1660, et de l'ouvrage de Nollius: Theoria philosophiae hermeticae de 1617. Sperber, authentique chiliaste s'il en est, veut non seulement démontrer « qu'un âge d'or, constituant la troisième et dernière ère est encore à venir « et décrire » quelle en sera la nature », mais il promet aussi que « le troisième Evangile et l'art de l'alchimie s'épanouiront ensemble ». Nollius, adepte du système de Paracelse et roscicrucien persécuté, voyait dans « l'œuvre de la perfection » un climax total, axé sur la réforme générale; ici la pierre philosophale comporte différents degrés, tout comme sa fabrication, et se change en escalier de la nature conduisant au ciel. Le climax chimique ouvrant la voie de l'ultime royaume est ainsi défini: « Verus Hermes, Portae hermeticae sapientiae, Silentium hermeticum, Axiomata hermetica, De generatione verum naturalium », et finalement: « De renovatione ». De même, en dehors de la métallurgie dans laquelle il était plongé du point de vue technique, le rêve de l'or était en même temps et partout une véritable mythologie de la délivrance. Dans le meilleur des cas il ne fut pourtant jamais plus qu'une mythologie, mais rarement moins qu'une mythologie de la délivrance. Quelque chose comme la catharsis des objets en même temps que celle des âmes n'a rien perdu de son sens, avant tout alchimique, de la fin du Moyen Age jusque dans les métaphores du classicisme, voire du romantisme. Dans son histoire de la théorie des couleurs, Goethe lui-même fait encore allusion à ces rapports dans un passage consacré aux alchimistes; l'interprétation qu'il en donne repose même sur une sorte de raisonnement kantien: « Si l'on a dit de ces trois idées sublimes qui sont entre elles dans une relation des plus étroites: Dieu, Vertu et Immortalité, qu'elles étaient les exigences les plus élevées de la Raison, alors les trois exigences d'une matérialité supérieure: Or, Santé et Longue vie sont de toute évidence leurs correspondants. » Certes, l'alchimie n'a pas trouvé l'or qu'elle cherchait, et elle ne pouvait d'ailleurs le trouver par les procédés fantastiques qu'elle employait. Toutefois, ce qui plaide en sa
faveur c'est non seulement le fait qu'elle soit l'ancêtre de la chimie moderne, mais aussi que son projet plus direct : la transmutation des métaux (éléments) en tant que projet ait perdu toute connotation grotesque à l'époque de la fission atomique et du déplacement des électrons dans les éléments. Ce qui était en revanche bel et bien grotesque au siècle passé, celui de Darwin et de la « mutation des espèces », c'est que les éléments minéraux eux-mêmes fussent quant à eux tenus pour immuables et que l'on n'eût pas compris l'expression absolument identique de « mutatio specierum » (qui apparaît pour la première fois en alchimie). Mais surtout, comme nous l'avons montré, le propos de l'alchimie ne se limite pas aux seules transmutations partielles, du moins pas à l'époque précédant directement l'Aufklärung. L'épigraphe inscrit sur la porte de ce rêve souhaitait technique tant décrié révélait au contraire un seul désir : Jehi Or, Que la lumière soit; ... et c'est cela qui se trouvait à l'horizon des transmutations fantastiques. Sans aucun doute la majorité des chimistes de l'or ne cherchaient-ils qu'à s'assurer une bourse toujours bien remplie et n'espéraient-ils rien de plus grand, ni pour eux, ni pour les autres. Et pourtant, tous les fervents rêveurs de cette région alchimique, penchés sur le même four, et bien qu’attrirés par la perspective d'une source inépuisable de ducats, songeaient en plus à la transfiguration de la nature, comme au but suprême des transmutations.

LES INVENTIONS ANARCHIQUES

ET LES « PROPOSITIONES » DU BAROQUE.

De tout temps l'homme a pu faire des projets en l'air, au gré de sa volonté, et de ses caprices. Mais avant 1500, les rêves techniques plus sérieux et axés sur l'enrichissement de l'éventail des outils, sont rares. Aussi remarquables que soient les aqueducs romains, le papier et la poudre de Chine (poudre qui n'était utilisée que pour les feux d'artifice) ou les grues égyptiennes : il faut attendre le capitalisme pour que s'ébauchent des projets techniques de grande envergure. Certes, à Byzance apparurent déjà vers 550 les plans d'un navire à aubes, halé par des bœufs attachés au cabestan; mais le stade du projet ne fut pas dépassé. Des miniatures illustrant la légende d'Alexandre nous montrent déjà une espèce de sous-marin dans lequel le héros descend dans les eaux profondes et y observe les monstres; mais l'époque ne s'intéressa qu'aux profondeurs marines
et non au submersible de verre. Une exception isolée apparaît au treizième siècle en la personne de Roger Bacon, moine franciscain et savant empiriste. Dans son *Epistola de secretis operibus artis* il a prédit l'existence de voitures se déplaçant sans l'aide d'animaux « à une incroyable vitesse », ainsi que d'avions « dans lesquels un homme, qui est confortablement assis et qui réfléchit à tout, fend l'air à la manière des oiseaux ». Pourtant Roger Bacon et ses rêves ingénieux ne suscitèrent aucun intérêt dans une société encore divisée en castes, prisonnière de son immobilisme, et qui n'éprouvait de surcroît que méfiance envers la nature. Il fallut donc attendre la Renaissance avec l'intérêt croissant pour les affaires et l'esprit de lucre du capitalisme naissant pour que l'imagination technique fût officiellement reconnue et encouragée. La Renaissance et le Baroque sont aussi bien l'époque des charlatans de la technique, du style du Dr. Orfyrée que nous avons rencontré plus haut, que des auteurs sérieux de projets pratiques. C'étaient des dilettantes qui bricolaient à gauche et à droite ou qui s'essaient dans tous les domaines sans disposer des connaissances mécaniques suffisantes, et qui pourtant regorgeaient d'idées dignes d'être brevetées. A leur tête venait Joachim Becher (1635–1682), superbe figure que Sombart a redécouverte (cf. *Die Technik im Zeitalter des Frühkapitalismus*, Archiv für Sozialwissenschaft, tome 34, p. 721 sqq.). Cet enfant chéri de l'invention mit au monde des projets par douzaines: de nouveaux métiers à tisser, des roues hydrauliques, des horloges, un thermoscope, un procédé pour extraire du goudron de la houille, et ainsi de suite. Son ouvrage intitulé *Närrische Weisheit und weise Narheit oder ein Hundert so Politische als physikalische/mechanische und merkantilische Concepta und Propositiones*, 1686¹, se lance tout droit à une allure folle dans le royaume des possibilités illimitées, de celles que n'encombrant pas une connaissance particulière de la mathématique et de la mécanique. Cette relation curieuse entre le dilettantisme et la technique à l'époque de la Renaissance s'est d'ailleurs maintenue jusque bien tard dans le dix-huitième siècle. Ce furent, à l'époque, un médecin, un étudiant en théologie, un égyptologue et un jeune ouvrier qui inventèrent l'asphalte, la machine à tricoter, la lanterne magique, le régulateur de machine à vapeur, alors que les grands savants naturalistes comme Kepler, Newton et même Galilée ne s'intéressaient qu'accessoirement à la technique, et que

---

¹. *Folle Sagesse et sage Folie ou une centaine de Concepta et Propositiones tant politiques que physiques, mécaniques et mercantiles.*
seuls deux chercheurs: Guericke, l'inventeur de la pompe à air, et
Huygens, l'inventeur de la pendule se distinguèrent de manière égale
dans l'histoire de la physique et dans celle de la technique. La mis-
son capitaliste était la même pour la technique que pour la science,
mais longtemps encore la technique alla de pair avec l'artisanat, et
Agricola (De re metallica, 1530) était à peu près le seul à mettre
l'activité pratique et l'activité théorique sur un pied d'égalité. Un
autre facteur maintenait la majorité des inventeurs de l'époque dans
l'ignorance des connaissances mathématiques et mécaniques. Pour
eux, en effet, l'arrière-plan magique de la nature ne s'était pas encore
effondré; c'est justement dans les livres techniques que le monde de
Paracelse s'est fixé et très longtemps maintenu. Surtout dans ceux
qui traitaient des mines; la foi naïve en l'existence de gnomes ou
esprits dans les profondeurs de la terre a alors autant influencé les
technologues que beaucoup plus tard, à l'époque du romantisme, les
poètes et les philosophes de la nature, qui dans un élan sentimental
retournèrent à cette croyance. Le coup de grisou était provoqué par
des démons qui en voulaient à la vie des mineurs, les eaux montant
des profondeurs portaient en elles l'esprit vivant de la source, tandis
que les eaux tombantes qu'il faut relever passaient pour des eaux
mortes; bref, sous cet angle aussi la technologie, et non seulement
l'alchimie, vivait dans un monde qualitatif et magique, et non quan-
titatif et mécanique. L'Italie, pays où le capitalisme était alors le
plus avancé, est à peu près le seul endroit où l'invention ait été liée
au calcul. Vers 1470, l'ingénieur Valturio dessina le modèle d'une
automobile baptisée « voiture-tempête », flanquée d'ailes de moulin
à vent, et où l'entraînement était transmis aux roues du véhicule par
des roues dentées; les plans étaient accompagnés de données mathé-
matiques. Et lorsque Brunelleschi monta lui-même les machines
nécessaires à la construction de sa coupole à Florence, il se servit de
leviers combinés et de plans inclinés assemblés selon une construc-
tion toute mathématique préalablement conçue. Quant à l'audacieux
technicien que fut Léonard de Vinci, il est le premier inventeur et
chercheur purement immanent, qui se fonde sur la causalité
(« nécessité »). Une observation rigoureuse, des calculs minutieux
accompagnaient ses multiples projets qui n'étaient certes pas tou-
jours dépourvus des erreurs propres au pionnier mais qui ne trahis-
saient aucun dilettantisme. C'est ainsi qu'il esquissa le premier para-
chute, la première turbine (et le schéma nous est resté d'une « roue à
hélice dans un canal d'eau »), la première passerelle (nous est aussi
parvenu sous forme de croquis le « Projet de voies de circulation
superposées dans les rues »). Il étudia le vol de l'oiseau afin de réaliser le plus ancien souhait technique qui soit, le rêve qu'a toujours fait l'homme de voler : « J'ai l'intention de faire prendre son premier envol au grand oiseau artificiel, il remplira l'univers d'étonnement et tous les écrits chanteront ses louanges; une gloire éternelle est promise au nid qui l'a vu naître. » Cet oiseau devait s'élancer dans le ciel de Florence, mais le stade du projet ne fut pas dépassé et Icare s'élève si peu du sol qu'il ne tomba même pas. Sans doute la mécanique mathématique sur laquelle Vinci voulait fonder ses inventions ne fut-elle développée qu'après sa mort. Quant à Vinci lui-même, en dépit du sens de la construction mathématique qui le distingue de façon si caractéristique, il n'a jamais entièrement échappé à l'image de la nature organique propre à la Renaissance. Bien au contraire : « La mer de sang, comme celle qui entoure le cœur, est pareille à l'océan, son souffle, l'arrivée et le retrait du sang par les pulsations correspondent sur la terre au flux et au reflux des eaux, et la chaleur de l'âme du monde est le feu qui habite à l'intérieur de la terre, tandis que le séjour de l'âme végétative est dans ces feux qui se répandent en bains des divers endroits de la terre » (Richter, Literary works of Lionardo da Vinci, 1883, p. 1000). Vinci lui-même a donc eu vis-à-vis de la nature un comportement plus « sympathique » que quantitatif, bien que, ou plutôt parce qu'il la croyait déjà transcrite en chiffres. A l'époque de la Renaissance et du Baroque, la volonté de l'inventeur reste donc dans l'ensemble essentiellement tributaire de l'improvisation, se fondant sur la croyance que l'invention est une opération mystérieuse tout comme, finalement, la nature elle-même vers laquelle elle se meut. Joachim Becher qui de son temps passait pour le plus grand génie inventif, parle sur un ton ému du don qu'il a reçu en partage, don qui ne s'acquit pas : le « Donum inventionis ». Pour Becher, il n'est pas lié à la connaissance professionnelle : « Il ne prend en considération ni la personne ni la profession; des rois et des paysans, des érudits et des illettrés, des païens et des chrétiens, des bons et des méchants, ont été gratifiés de ce don. » L'art de l'invention a donc longtemps encore bâti dans l'inconnu qu'il a fait connaître de la sorte; il engendra la nouvelle main-d'œuvre, la force supplémentaire qui n'avait jamais existé : celle de la machine, mais souvent sans rechercher un plus grand contact avec le donné que celui du don, de la main heureuse et du hasard qui, pour le don, se fait chance.
L'« ARS INVENIENDI » DE BACON ;
LA SURVIVANCE DE « L'ART DE LULLE ».

Au début, inventer consciemment se faisait uniquement sous forme de rêves et de projets. Ainsi chez Francis Bacon, auteur du *Novum Organum scientiarum* de 1620, dans lequel les données n'étaient encore qu'inductives et communiquées dans les généralités. Bacon y réclame le recours aux expériences, une connaissance des lois naturelles basée sur l'opération concrète, le rejet du mythe, une extrême prudence envers les explications théologiques. Les ficelles de l'artisanat disparaissent ainsi que ses secrets reposant sur la simple habileté manuelle ou les recettes apportées par le hasard, et à plus forte raison tout l'arrière-plan magico-théosophique. Certes dans son ouvrage posthume intitulé *Sylvia sylvarum or a Natural History*, Bacon ne témoigne d'aucune hostilité envers l'alchimie, il considère que la fabrication de l'or est possible, sous forme de maturation des « métaux plus légers », mais il se moque des méthodes employées, surtout de la recherche du procédé de « projection » par la pierre philosophale, ces « quelques gouttes d'élixir ». Il s'en moque au même titre que de tout ce qui est soudain et tient du merveilleux; c'est la raison pour laquelle les rapports que l'on a souvent voulu établir entre lui et les frères de la Rose-Croix sont sujets à caution. Seul l'intérêt de Bacon pour un *regnun hominis* rejoint celui de « l'alchimie supérieure », mais chez Bacon ce règne est conçu comme maîtrise de la nature et non comme une transfiguration de celle-ci ou comme un « troisième royaume » à la Joachim de Flore. Bien plus, dans le *Novum Organum scientiarum*, l' *Ars inveniendi* veut entièrement fonder la découverte théorique et l'invention pratique sur l'expérience (non plus sur des critères extérieurs aux sens) et sur l'induction réglementée (et non plus sur des déductions qui laissent une part trop grande au mot). Seules l'observation et l'analyse permettraient de reconnaître les « propriétés constantes », les « formes primitives » de toutes choses; c'est de cette manière seulement que l'objectif de la connaissance serait accessible: c'est-à-dire la « production des artefacts ». Pour cela la connaissance des rêves d'invention antérieurs serait elle aussi très utile, mais essentiellement dans la mesure où elle permet de faire ressortir ce qui était tenu pour insensé ou possible par les hommes tout en apparaissant malgré tout dans leur rêve technique. Le registre des projets réalisés
et surtout des projets non réalisés fournirait également des indications précieuses pour les idées d’invention qui jusqu’ici se trouvaient « au-delà des colonnes d’Hercule »: cependant, seul le vaisseau de l’art de l’expérience réelle pourrait atteindre les jardins d’or des Hespérides. C’est de cette manière uniquement que, selon Bacon, les vieilles fables deviennent réalité; ce n’est pas en se laissant raconter de génération en génération dans un verbiage croissant et en piétinant sur place à la manière des épigones, qu’elles se réalisent. Tout comme l’anticipation qui n’obéit à aucune règle, les disputes verbales et tout le fatras déductif seraient stériles: «Jusqu’ici les sciences ont une ressemblance véritablement frappante avec cette Scylla de la fable, dont le visage était celui d’une vierge mais dont le corps avait été changé en monstres hurlants. En effet, si l’on considère la partie supérieure, le visage, c’est-à-dire ici les propositions générales, il faut reconnaître qu’elles ont l’aspect de la beauté et sont séduisantes, mais si l’on en vient aux propositions particulières, qui constituent dans une certaine mesure les organes générateurs de la science, on découvre qu’elles finissent en simples querelles de mots, comme le corps de Scylla en chiens hurlants » (Novum Organum, Préface). La connaissance, c’est la puissance, y compris celle de réaliser les vieux rêves d’inventeurs, et même ceux de la magie, voire de les surpasser en audace: « Lorsque la magie s’unira à la science, cette magie naturelle ainsi obtenue accomplira des actes qui seront aux anciennes expériences superstitieuses ce que les exploits réels de César sont à ceux que l’on a imaginés pour le roi Arthur de la Table Ronde, c’est-à-dire ce que les faits sont à la fable, qui d’ailleurs rêvent encore de choses moins grandes que celles accomplies par les actes. » L’expression « magia naturalis » remonte à un ouvrage du néo-aristotélicien Della Porta, auteur de la Renaissance chez qui elle était déjà dirigée contre les cabalistes de l’époque et contre tous ceux qui croyaient à la magie. Bacon en particulier dénonce cependant bien plus les lacunes des connaissances de son époque qu’il ne les comble, et formule plutôt des souhaits qu’il ne contribue à l’édification de la « magie naturelle ». De plus sa technique inductive, axée sur la découverte des « formes primitives », est elle-même encore beaucoup plus scolastique que scientifique. Il a également considéré la mathématique comme une simple annexe de la physique et non comme le fondement méthodique de celle-ci, ce qui, aux yeux de ses contemporains, passait tout bonnement pour une attitude « retardaaire » dans ce Novum Organum, cette « nova instauratio scientiarum ». Ce qui ne s’explique bien sûr que parce que cette
pensée se fonde sur une philosophie de la nature encore entièrement organique selon laquelle « les mathématiciens gâtent la physique », parce que cette dernière « s’occupe du qualitatif » (par exemple de la « forme de la chaleur »). Toutefois, dans sa prodigieuse prédiction, Bacon a révélé sinon les voies, du moins les cadres et les espaces alors encore totalement en friche dans lesquels les sciences naturelles modernes devaient précisément se développer suivant une technique entièrement basée sur la causalité mécanique.

Inventer selon des règles, cela présuppose donc la progression du particulier vers le général. Mais aussi solide que soit la conclusion inductive, aussi peu veut-elle et peut-elle dépasser un degré plus ou moins élevé de probabilité. Au sens strict, elle n’est valable que pour la somme des cas particuliers observés, mais non pour tous les autres auxquels on étend pourtant la loi générale qu’on a reconnue. Au contraire, l’opération déductive justement rejetée par Bacon, entraîne la nécessité, tout au moins sur le plan formel et logique : si, comme le dit la prémisse, tous les hommes sont mortels, alors Caius, qui est un homme, doit non seulement probablement mais nécessairement mourir. Et en ce qui concerne cette espèce d’augmentation de la science, il y eut même, au Moyen Âge, comme le rappelle Bacon c’est-à-dire fort près de la Table ronde et du roi Arthur, un Ars inveniendi qui se présentait sous forme de machine. Il s’agissait de « l’art de Lulle » ou de la botte de sept lieues du concept déductif du syllogisme, techniquement réalisé. De tels outils : ceux de la connaissance, et non de la transformation, suscitaient également l’intérêt du Moyen Âge par ailleurs si peu ouvert à la technique. Vers 1300, le penseur scolastique, curieusement rationaliste, que fut Raymond Lulle, avait fabriqué un appareil au moyen duquel toute espèce d’opération déductive pouvait être découverte et vérifiée. L’appareil (« Instrumentum ad omnis scibiliis demonstrationem ») consistait en un système de cercles concentriques sur chacun desquels un groupe de concepts était porté comme dans un compartiment. En faisant glisser ces cercles on devait arriver à toutes les combinaisons possibles entre le sujet et l’attribut, tandis que le nombre des sujets possibles tout comme celui des attributs fondamentaux (les prédicables) et par conséquent le nombre des disques étaient fixes. Il y avait aussi une figura Dei qui « renfermait » toute la théologie, une figura animae qui « renfermait » toute la psychologie, une figura virtutum reprenant les sept vertus et les sept péchés mortels dans des chambres alternativement bleues et rouges (pour plus de détails, voir J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, I, § 206,
4–12, et le tableau de Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II, 1865, p. 936). Ainsi « l’art de Lulle » voulait-il fournir des directives pour la découverte de ce que tout objet a de catégoriellement déterminable, de scientifiquement discernable, associable, démontrable. Et l’espoir de Lulle était précisément celui-ci : que la machine des combinaisons du savoir englobât et épuisât toute variante possible et logique de la connaissance. Elle fait des démonstrations littéralement *ad oculos*, de telle sorte que l’esprit curieux puisse également voir, et non seulement comprendre la déduction foncièrement rationaliste des déterminations particulières faites à partir des idées. Tout ceci selon une méthode déductive raccourcie, fondée sur la topique aristotélicienne, mais non dépourvue de rapports avec celle de Plotin, et même avec la doctrine cabalistique de l’émotion du monde à partir des idées. Quoi qu’il en soit, cette machine des plus étonnantes fut bel et bien réalisée, celle d’un « *ars magna* » conçu comme *ars inveniendi* et *ars demonstrandi* tout à la fois, représenté par des signes, des cercles, des tableaux, et les réductions d’une espèce de mécanisme logarithmique logique. Giordano Bruno a tenté d’améliorer « l’art de Lulle » en réduisant les cercles, Pic de la Mirandole fut le premier à le mettre en relation avec la théorie des nombres de Pythagore. Pour le besoin qu’avait le calcul bourgeois de la déduction universelle, par la voie du calcul, de tout donné à partir de quelques éléments logiques ou principes (« les vérités premières »), l’art de Lulle devait rester inoubliable, tout au moins quant à son intention. Leibniz commença sa carrière en 1666 par un ouvrage intitulé *De arte combinatoria*, dans lequel il prenait la relève de Lulle et de Bruno, en considérant les modes d’association des concepts comme des grandeurs calculables; de sorte que l’on puisse dénoncer une erreur de pensée avec la même clarté et la même certitude qu’une erreur de calcul. Sa vie durant, Leibniz a fait des recherches sur l’analyse combinatoire valable à partir d’un « alphabet des idées », sur la base duquel de nouvelles vérités se laissent pour ainsi dire découvrir mécaniquement. C’est sous une forme rendue extrêmement élémentaire que cet « *ars combinatoria* » a survécu dans les multiples machines à calculer, non plus toutefois aux fins de trouver de nouvelles vérités, mais pour multiplier deux nombres de dix chiffres en moins d’un millième de seconde (comme cela fut accompli par la machine que l’on a baptisée du nom de MANIAC (*Mechanical and Numerical Integrator and Calculator*). C’est Pascal qui construisit la première calculatrice mécanique munie de roues rotatives, et aujourd’hui le rêve d’arithmétisation de
Lulle s’est changé en une véritable industrie de la pensée, dans laquelle la vitesse a pris la relève de la sorcellerie. De même, la conception américaine de la machine la plus moderne qui soit, qui a atteint son apogée dans la « cybernétique » de Norbert Wiener, porte encore la marque de l'idée de mécanisation de Lulle. Pourtant le propos de ce projet n’était pas d’aboutir à une telle automatisation, même un « alphabet mathématique des idées » se trouvait encore bien loin derrière l’horizon de « l’art de Lulle », compte tenu de l’époque à laquelle il apparut. Au départ Lulle avait au contraire l’intention de faire servir sa machine à des fins... d’évangélisation; l’invention devait être une sorte d’apôtre de la foi par la déduction. C’est ainsi que Lulle songeait à utiliser les démonstrations irrefutables et dépourvues de toute erreur de pensée de sa machine pour convaincre tous les infidèles de la vérité de la religion chrétienne. Certes, cet objectif est aussi éloigné que possible des visées de Bacon et de sa « magie naturelle », encore plus que de Leibniz. Et si Bacon parle dès lors en termes presque méprisants de Lulle, ce n’est pas seulement en raison de la mythologie scolastique, mais aussi à cause de l’aventureuse déduction et de la manie de subsumer, dans lesquelles se mouvaient les rouages de cette mythologie. Vu son degré de technicité, l’invention de Lulle aurait malgré tout fait très bonne figure dans l’Ars inveniendi de Bacon, et a fortiori dans sa salle des instruments utopiques (Theatrum mechanicum). Même la haute valeur passionnément attribuée à l’induction par Bacon n’y constituerait pas un obstacle; en effet, l’induction de Bacon veut sonder elle aussi « la forme fondamentale des choses » et bien que le terme de déduction fasse intentionnellement défaut, elle admet finalement la « descente », à savoir celle de la loi des formes, vers l’expérience de leur propre application rendue manifeste. Selon Bacon, c’est de cette manière seulement que s’accomplit l’art de l’invention soumis à des règles, contrairement à la progression purement empirique et plane: « Dès lors notre méthode ne consiste pas en cela que les causes et les lois sont déduites à partir de l’expérience et que de nouvelles expériences sont déduites à leur tour des causes et des lois (causa et axiomata). Cette méthode ne se déroule pas sur une surface plane (neque in plano via sita est), mais dans la montée et la descente, dans la montée vers des lois d’abord, ensuite dans la descente vers les expériences » (Novum Organum, I, Aph. 103). Dans ce « descendendo ad opera », l’ars inveniendi était aussi pour Bacon un reste de l’ars magna de Lulle; il était dirigé contre la méthode d’essai, d’échec et d’essai renouvelé (trying and error method) des
esprits bornés, et non seulement des gens superstitieux. Pour le « projetant » anglais, l’objectif de la connaissance n’était pas la science pour l’amour d’elle-même, mais — ce qui se situe parfaite- ment dans l’optique du Faust de Marlowe — la puissance par la connaissance, cette nouvelle Atlantide où tout est au service de l’homme, pour lui procurer ce qu’il y a de mieux.

LA « NOUVELLE ATLANTIDE »,
LE LABORATOIRE UTOPIQUE.

Et si dans cent ans peut-être
Une embarcation aérienne chargée de vins de Grèce
Voguait tout là-haut, dans le ciel rougeoyant de l’aube,
Se dirigeant vers nous...
Qui, alors, ne voudrait être nocher?

Gottfried Keller.

Et pourtant il est encore bien loin ce fourneau sur lequel les objets nouveaux et utiles lèveront. Dans le rêve de lointain de Bacon, des naufragés échouent sur une île perdue dans les mers du Sud et y apprennent l’art d’inventer comme il se doit. Ce qui avait été ébauché ailleurs de façon hésitante et en dépit de toute règle, est mené à bien sur « l’île de la sagesse »; une classe consacrée tout entière à l’étude de la nature y crée des choses inouïes. La Nouvelle Atlantide de Bacon, parue en 1623 en même temps que La Cité du soleil de Campanella, devait, comme le projetait son fondateur, répondre à deux questions: celle relative au meilleur institut de recherche et celle relative au meilleur Etat. L’ouvrage, laissé inachevé, ne répond qu’à la première question; il représente une « Maison de Salomon », vaste, claire et spacieuse. Tout ce que le roi sage de la légende connaissait et était en mesure d’accomplir en recourant à la magie, y est réellement exécuté, pour autant que cela soit réalisable par l’homme et utile pour lui. On n’y déchiffre pas le chant de l’oiseau et on n’y conjure aucun esprit, mais l’on connaît d’autant mieux l’hysope qui pousse sur le mur. On y rappelle également les connaissances légendaires des Atlantes dont Platon fait part aux lecteurs dans son Critias: leur art du bronze, et leur art de construire des canaux. Mais ce qui importe pour Bacon, c’est la splendeur non pas disparue mais utopique, c’est l’époque non pas
prémycénienne, mais postgothique. Dans sa *Nouvelle Alantide* certaines inventions dont la réalisation même partielle n'est encore qu'à l'état de projet, se trouvent réalisées, représentées dans une vision anticipée absolument ahurissante. Toutefois, cette vision ne dépeint que le résultat obtenu et non les voies qui y mènent, celles qu'avait recherchées l'auteur du *Novum Organum*. Le mépris de Bacon pour les mathématiques lui cachait la vision de l'engendrement, mais sa vision des fruits en est d'autant plus riche. La prophétie technique de Bacon est unique en son genre; son recueil d'objets souhaités embrasse à peu près toute la technique moderne pressentie sous forme optative, qui plus est, elle la dépasse. « Nous avons les moyens », déclare le chef de la Maison de Salomon, « de fabriquer de la pluie et de la neige artificielles ainsi que de l'air des montagnes. Nous avons des serres dans lesquelles nous cultivons de nouvelles espèces de plantes et de fruits, nous accélérions le processus de maturation, mèlons les espèces animales suivant nos besoins, minéralisons nos bains, produisons des minéraux et des matériaux de construction artificiels. » Sans oublier la vivisection: « Nous essayons d'abord tous les poisons et tous les remèdes sur les animaux, aussi bien en pharmacie qu'en chirurgie. » Les Atlantes connaissent le téléphone et aussi le sous-marin: « Nous avons les moyens d'acheminer les sons sur de longues distances et suivant des itinéraires tortueux (dirigés?) grâce à un système de tubes et de tuyaux (*to convey sounds in trunks and pipes ad magnum distantiam et in lineis tortuosis*). Nous avons des navires et des bateaux qui plongent sous l'eau et qui tiennent la plus houleuse des mers. » Même le microphone n'est pas oublié: « Nous transformons les sons faibles en sons plus forts et les sons forts en sons affaiblis et ténus. » L'Atlantide connaît même, *incredibile dictu*, la technique musicale la plus moderne, celle du quart de ton: « Nous avons des harmonies constituées de quarts de ton (*quarter-sounds, quadrantes sonorum*) et des glissements de sons encore plus réduits. » Elle connaît le télescope et le microscope: « Nous avons des verres et des dispositifs qui nous permettent de voir parfaitement et clairement des corps petits ou minuscules, comme par exemple les formes et les couleurs de petites mouches et de vers, les petits grains et les griffes se trouvant dans les pierres précieuses; ils permettent également de découvrir certaines choses dans l'urine et dans le sang, ce qui est impossible de façon normale. » La Maison de Salomon abrite aussi des avions, des machines à vapeur, des turbines à eau et d'autres *magnalia naturae*, « prodiges » de la nature, en accord avec elle, et même la
surpassant. Ainsi la *Nouvelle Atlantide* est-elle non seulement la première réflexion utopique sur la technique, car comme le disait d'Alembert à propos de cet ouvrage (qui surpasse même les modèles proposés par le souhait dans les contes): « C'est aussi un catalogue immense de ce qui reste à découvrir¹. » Par la suite aussi l'ouvrage de Bacon s'est avéré être la seule utopie de niveau classique, élevant les forces productrices techniques d'une existence meilleure à un rang déterminant. En tout cas, contrairement à ce qui se passait dans la réalité, le monde de la machine et le monde économique-social n'étaient pas toujours liés dans les utopies. En cela la *Nouvelle Atlantide* aurait mérité de faire école, de susciter la création d'ouvrages constituant un pendant sérieux à l'évolution technique et à ses possibilités immanentes. Or, outre le fait que les composantes techniques ne se présentaient jamais, dans tout roman utopique, que comme objet ornemental, les utopies sociales se situaient souvent en deçà du degré de technicité atteint à leur époque, comme le prouve clairement l'œuvre de Owen. Campanella seul, avec Bacon, offre une exception, dans la mesure où lui aussi rêve d'une technique et même d'une architecture encore inexistantes tout en ne disposant pas de l'ingéniosité considérable d'un Bacon. Avec un plaisir inventif presque aussi intense que celui de Bacon, il promet dans *La Cité du soleil* que « le développement de l'imprimerie et du magnétisme rempliront les siècles à venir de plus d'histoire que le monde n'en prévoyait pour quatre mille ans ». Toutefois, l'utopie de Campanella serait parfaitement concevable sans ces incursions dans la nature existante, et elle est même tout entière en contradiction avec elles de par sa structure astrologique et statique; alors que la *Nouvelle Atlantide* veut au contraire se situer à tous égards bien au-delà des Colonnes d'Hercule, c'est-à-dire: au-delà de la chape constituée par la nature donnée. L'optimisme technique du fragment de Bacon est tel qu'il n'y a même plus de catastrophes, et le royaume souterrain parfaitement contrôlé est débarrassé de toute manifestation de grisolou. Toutefois des coups de grisol qui frappent non plus la nature mais l'*Histoire* non maîtrisée par les hommes, des multiples Troies en feu, il n'est pas question. La force du destin est à ce point affaiblie par la seule technique que la *Maison de Salomon* semble en être venue à bout, avant même que l'*Etat de Salomon* n'ait commencé à se développer. La question de savoir ce que les hommes entreprennent avec toute leur *knowledge and power* au sein de la nature

¹. En français dans le texte.
sociale, que Bacon, le chancelier déchu, n'avait cependant pas trouvée dénuée de catastrophes, n'est pas encore posée par le philosophe Bacon dans son fragment; la *Nouvelle Atlantide* s'interrompt peu après la question portant sur la nature du meilleur État. Pourtant, les grandes lignes de la suite non écrite, consacrée au royaume de Salomon, se laissent aisément deviner à partir des autres écrits du philosophe: il est clair qu'elles vont à l'encontre d'un technicisme porté à l'absolu; car contrairement à l'opinion généralement répandue, Bacon n'est ni un utilitariste pur, ni un empiriste pur. Bien que louant à l'extrême l'existence active et inventive, il n'en donne pas moins la priorité à l'existence contemplative: « Ce qui apporte la lumière précède ce qui porte les fruits et a dès lors plus de valeur. » Aux yeux du rêveur de la *Nouvelle Atlantide* seul l'équilibre entre la vie contemplative et la vie active est juste et salutaire: « Le mieux c'est une alliance comparable à la conjonction des deux planètes supérieures: Saturne, le souverain de la contemplation et du repos, et Jupiter, le souverain de la vie active. » Mais la Maison de Salomon est finalement incorporée dans un royaume de quiétude. *Chez Bacon la maîtrise de la nature* (dans laquelle il n'y a plus ni privation, ni catastrophe) *sert l'édification d'un* « *regnum hominis* ». Pour lui ce royaume et cet objectif de connaissance sont emplis des espoirs que pouvait encore nourrir pour l'humanité le capitalisme naissant en déchaînant les forces productives: « Le propos de la science n'est donc pas l'apaisement de la curiosité ou encore l'habileté à procurer l'argent et le pain. La science ne doit pas être ni une couche sur laquelle se repose l'esprit torturé par la curiosité, ni une promenade d'agrément, ni une tour élevée du haut de laquelle on jette un regard méprisant vers le bas, ni un château fort ou une redoute pour le combat et la discorde, ni un atelier de la cupidité et du gain, mais un riche entrepôt, une chambre au trésor à la gloire du chef des travaux qui réalise toutes choses, une chambre au trésor édifiée pour le bien de l'humanité »(*Novum Organum*, I, Aph. 81). C'est du monde des épidémies, des crises de pénurie, de la sous-production, d'un monde à l'adresse duquel Montaigne, tant admiré de Bacon, avait crié: *Grâce à l'homme*, qu'il fallait s'échapper pour accéder à l'abondance, elle qui ne semblait accessible aux premières utopies que dans une « nature paradisiaque », elle qui précède le *regnum hominis* comme le repas précède la danse. Mais entre-temps, le projet de la « Maison de Salomon » a été réalisé par les instituts de technologies et les laboratoires, et il fut même poussé bien plus loin que les rêves de Bacon. Quant au *regnum hominis*, il n'est pas
encore prévu pour demain. Même « la production des œuvres humaines » au sens où l’entendait Bacon, cette production non seulement prométhéenne mais aussi artificielle, n’a pas par la suite mis un terme aux catastrophes de la technique. Quand vinrent l’économie et la société bourgeoises, le contact avec la nature fut sans doute maintenu, mais il restait abstrait et insuffisamment médiatisé. Le grand principe de Bacon: « Natura parendo vincitur »: on triomphe de la nature en lui obéissant, restait vivace, mais il fut contrarié par l’intérêt de l’« exploitation » de la nature, autrement dit par un intérêt qui n’a plus rien à voir avec la natura naturans que connaît encore Bacon et qu’il définit comme « causa causarum », et qui s’allie encore moins avec elle. De cette manière, la technique bourgeoise acquit, en dépit de tous ces bienfaits, un tel caractère d’artificialité et d’abstraction que dans mainte de ses inventions astucieuses, elle donne encore l’impression d’être non seulement dirigée de façon inhumaine, mais de n’être pas fondée naturellement. Il semble donc que la « Maison de Salomon » ne puisse s’en sortir sans Salomon, c’est-à-dire sans la sagesse de la nature. Comme toute sagesse celle-ci tient compte de son pendant, de la nature; le regnum hominis réalisé également en elle, non seulement par-dessus elle, aurait alors la tâche plus facile.

II. LE PRÉSENT ET L’AVENIR
NON EUCLIDIENS. LE PROBLÈME DE LA
JONCTION AVEC LA TECHNIQUE.

I. LES PROJETS EUX AUSSI DOIVENT ÊTRE
MIS EN ACTION.

Il n’existe pas de besoin intérieur qui pousse l’homme à inventer quelque chose. Pour ce faire, il doit être chargé d’une mission qui apporte de l’eau aux roues du projet. Tout nouvel outil présuppose l’existence de besoins précis et sert exactement à les satisfaire; sans quoi il n’existerait pas. Et c’est la faim qui vient en tête: les tout premiers outils sont ceux de la pêche et de la chasse, ces derniers servant également d’armes. L’invention de la charrue, celle du filage, du tissage ou de la poterie, s’accompagnait souvent de la décoration,
mais l’ornement n’était jamais primordial ou c’était un signe investi d’une fonction magique qui servait lui-même un but utile. Jusqu’à nos jours l’inventeur a toujours été un homme pratique, même lorsqu’il rêve. Et plus que tout autre producteur spirituel, il est en même temps conscient de ne pas être une roue qui tourne à vide. Si les mines anglaises n’avaient pas couru le danger d’être inondées, c’est en vain que Watt aurait, comme tant d’autres avant lui, observé la bouilloire qui sifflait, objet d’ailleurs légendaire. Et sans motivation sociale, l’image de la machine à tricoter ou celle du touage des navires n’aurait jailli dans l’esprit d’aucun inventeur, suscitée par exemple par quelque vocation intérieure. Sans l’existence préalable d’une mission, l’invention des matières synthétiques et même celle de la bombe atomique serait tout aussi peu venue à l’esprit de leurs auteurs. Les inventeurs méconnus sont dès lors de toute évidence ceux qui arrivent trop tôt ou encore, comme c’est le cas aujourd’hui dans le commerce stagnant des pays occidentaux, ceux qui arrivent trop tard. Toutefois, il faut faire une distinction entre deux espèces d’idées : celles qui peuvent être prises en considération et celles qui ne le peuvent pas ; ces dernières n’étant pas non plus à leur place sous forme d’épures. Un inventeur ne peut rien faire de superflu et quel est celui qui a jamais eu l’envie de projeter quelque chose d’inutile ?

LA TECHNIQUE ÉTOUFFÉE PAR LA BOURGEOISIE TARDIVE, SAUF DANS LE DOMAINE MILITAIRE.

Voilà bien longtemps que la bourgeoisie ne lance plus guère d’appels à l’inventeur, ce qui est très symptomatique. Avant la dernière crise, la production atteignait une telle ampleur que le capital ne pouvait plus en venir à bout. La famine apparaît, résultant non plus, comme par le passé, de la mauvaise qualité des récoltes, mais au contraire d’un excès de marchandises emmagasinées dans les entrepôts. On le sait, et cela saute aux yeux : dans le capitalisme privé, l’économie basée sur la production qu’elle a un jour déchaînée, est devenue son propre carcan. Seuls les nouveaux moyens de tuer suscitent encore l’intérêt; juste avant et pendant la guerre, la technique guerrière est florissante, et elle se prolonge en période de paix. Un second élément venu d’une direction totalement opposée, puisqu’il est originaire des pays socialistes, favorise cet étrouffement de la technique. Actuellement le socialisme marque un intérêt plus pressant pour la transformation de la société retardataire.
que pour celle d’une technique avancée et qu’il est aisé d’aller emprunter ailleurs. La technique a déjà un caractère collectif : il y a longtemps que l’atelier individuel dans lequel le maître collabore encore avec ses quelques compagnons, est devenu l’usine où travaillent des centaines et des milliers d’ouvriers. Mais l’entrepreneur privé, propriétaire de l’usine, ne participe plus à la production et poursuit quant à lui œuvre parfaitement individuelle — pour des motifs non pas techniques, mais sociaux. C’est précisément là que réside la contradiction entre le stade avancé de la production, sa forme depuis si longtemps collective d’une part, et de l’autre, la forme surannée d’appropriation des biens dans le capitalisme privé ; et cette contradiction trahit tout particulièrement l’absurdité de l’économie capitaliste. La technique, pour autant qu’elle représente celle des moyens du survivre et non celle des moyens de tuer, est en nous, cum grano salis, déjà socialiste ; elle a dû lors besoin de moins de projets d’avenir que la société. Tout cela contribue à rendre les utopies techniques beaucoup moins excitantes que du temps de Jules Verne. Non seulement parce que le ciel grouille aujourd’hui d’oiseaux artificiels qui permettent de faire le tour du monde en moins de quatre-vingts jours, mais surtout parce que, sur le plan utopique aussi, un moratoire provisoire est échu pour la technique. L’expression « moratoire de la technique » remonte à la longue période de crise précédant la Seconde Guerre mondiale et dans cette mesure est bien plus proche de la réalité que l’enthousiasme pour la production, provoqué passagèrement par un soi-disant miracle économique, consécutif à la Seconde Guerre mondiale et qui était du même style. La crise de surabondance, ce sort plus que cyclique du capital monopolistique, ne cesse de faire obstacle au feu vert, à la mission que le capital, dans sa période progressiste, avait confiée à la hardiesse technique. La différence avec le rythme auquel les inventions se sont succédé de 1750 à 1914 demeure flagrante ; aujourd’hui, aucun investissement ne se sent, ni de près, ni de loin, aiguillé de la même façon. Contrairement à l’apparente évolution rapide et à la propagande faite à ce sujet, la vitesse tant vantée du progrès technique dans le domaine des transformations de la vie civile est plutôt comparable à l’allure d’une diligence, si l’on tient compte de la révolution industrielle et du dix-neuvième siècle. Qu’advint-il tout à coup de la vieille marmite de Papin, lorsque le gros capital décida soudain, parce qu’il s’y intéressait, de mettre la vapeur à contribution ? Et quel chemin ne fut pas parcouru en un laps de temps extraordinairement court, entre la machine à vapeur
de Newcommen, qui suffisait à peine à drainer une mine, et la machine à vapeur de Watt, avec les vannes, les disques excentriques, le volant, et les conséquences que tout cela allait entraîner sur le plan industriel? Qu'advint-il de l'ombre jaune frottée, et de l'aimant, lorsque l'intérêt marqué pour la vapeur s'augmenta de l'intérêt nouveau pour le potentiel de travail électrique? Quel corps puissant l'aimant ne devint-il pas dans la machine dynamo-électrique, avec quelle impétuosité lui et son inducteur électro-aimant apportèrent-ils leurs changements dans le monde, dans un monde qui, justement, tenait encore à libérer les forces productives? Trente ans après l'inauguration de la première voie ferrée, l'Europe était parcourue en tous sens par des rails et il s'écoulait encore moins de temps après l'invention des premiers appareils fonctionnant sur courant induit, avant que presque tous les villages aient le téléphone, avant que presque toutes les villes aient une centrale électrique. En revanche, la nouvelle et gigantesque découverte de notre époque: celle de l'énergie atomique, sans doute bien plus révolutionnaire que la force motrice à vapeur et l'électricité réunies, fut simplement, si l'on exclut la bombe atomique, notée au passage dans quelques revues techniques américaines, qui la qualifiaient de « the next century's power ». Et comme à l'époque où cette prophétie était exprimée, le siècle dans lequel nous vivons n'était même pas encore à moitié écoulé, la révolution que doit entraîner la nouvelle force productive est reportée à l'époque non pas de nos enfants, mais de nos arrière-petits-enfants: en revanche, c'est en Union soviétique que fut construite la première centrale nucléaire. Cette temporisation de l'Amérique n'est pas due à des difficultés d'ordre objectif, en effet, n'a-t-elle pas fabriqué la bombe atomique bien avant les autres pays, en vertu même de sa mission impérialiste? Ce qui doit au contraire être tenu pour responsable de cette lenteur, c'est une situation sociale qui ne supporte plus aussi facilement les « gloires de la technique », comme se plaisait à dire le dix-neuvième siècle. Et cela en dépit du fait que le progrès technique ou plutôt les louanges du progrès technique puissent servir l'idéologie en détournant l'attention. En dépit aussi de la possibilité qui s'offre aux capitaux pétroliers et miniers de mettre également l'énergie atomique de leur côté, en la faisant dévier convenablement dans les voies mauvaises du capitalisme, tant que cela peut durer. Par crainte de nouvelles surproductions, le développement d'inventions amorcées depuis bien longtemps déjà s'est étonnamment ralenti, bien qu'il ne puisse être carrément enrayé. Certes, la chimie poursuit sa tâche entreprise au
Les utopies techniques 259

dix-neuvième siècle déjà avec la fabrication de l’indigo artificiel et continue d’inventer des succédanés. Elle fabrique du caoutchouc, de l’huile, des textiles synthétiques, elle fait même irruption dans le domaine de l’acier et du ciment, grâce au nouveau matériau appelé « plastique », dans lequel des voitures entières pourront vraisemblablement être taillées, des grues, des trains, des grands immeubles, des gratte-ciel sont susceptibles d’être façonnés. Derrière l’avion plane la menace ou au contraire la vision fascinante de la propulsion par fusée, avec les « fusées d’approvisionnement », les « fusées à étages », les « stations spatiales » (lune artificielle); tentation d’autant plus irrésistible que l’intérêt placé par l’impérialisme dans la guerre invite tout particulièrement à ce genre d’activité. Mais malgré tout cela, on ne retrouve plus le rythme rapide d’installation et d’industrialisation qui caractérisait le siècle précédent; dans la transformation des conditions de vie, le bond faisant passer de la diligence au chemin de fer fut incomparablement plus grand que celui sautant du chemin de fer à l’avion. Sans même qu’il soit nécessaire de mentionner les pluies de bombes, la seule façon que bon nombre de gens ont eue de découvrir l’avion et, par la même occasion, de participer à la progression... dans l’au-delà. La destruction latente de la machine par le capitalisme tardif fait partout obstacle à la poursuite de l’œuvre d’Edison, bien que d’un autre côté elle ne soit guère facile à enrayer, une fois qu’elle est mise en branle. Mais dans l’ensemble: l’invention ne retrouvera l’utopie réelle qu’elle avait dans le ventre que lorsque l’économie basée sur la satisfaction des besoins remplacera celle basée sur le profit. Lorsque enfin la loi du socialisme qui veut que la technique la plus avancée soit mise au service de la satisfaction maximale des besoins, aura évincé la loi du capitalisme: celle de la recherche du profit maximal. Lorsque la société de consommation sera en état d’accueillir tous les produits et que, sans se préoccuper des risques encourus et de la rentabilité privée, la technique se verra à nouveau confier des tâches intrépides, délivrées du mauvais génie qu’encourage l’impérialisme.

1. A DISTANCE CROISSANTE ENTRE L’ORGANIQUE ET LA MACHINE, L’ÉNERGIE ATOMIQUE, LA TECHNIQUE NON EUCLIDIENNE.

Ce moment est d’autant plus proche que sous la croûte actuelle se meut une autre tendance, qui vise bien au-delà de la production des
succédanés tout en s’inscrivant bel et bien dans leur sphère: celle de tout ce qui ne se développe pas naturellement, celle de l’artificiel ou du par trop artificiel. Le non-naturel fit déjà son apparition avec l’invention de la roue, qui n’était plus inspirée d’une quelconque partie du corps humain. Nous l’avons vu, les outils et les machines sont nés en général de l’imitation des membres du corps, le marteau prolongeait le poing, le burin prenait la relève des ongles, la scie celle des dents, et ainsi de suite. Mais le progrès fut surtout considérable lorsque ce genre de procédé fut abandonné et lorsque la machine s’acquitta de sa tâche avec des moyens qui lui étaient propres. La machine à coudre ne travaille pas de la même façon que la couturière, la composante mécanique ne s’y prend pas de la même manière que la main du linotypiste; l’avion n’est pas une simple reproduction de l’oiseau, contrairement aux ailes de l’animal sa voilure est immobile et son propulseur n’est pas une aile. Ce n’est que dans la machine à vapeur et dans la locomotive que subsiste une certaine ressemblance avec la vieille chaîne organique. Sifflant, bouillant, soufflant, flanquée de bielles rappelant des bras: c’est tout cela qui permet aux enfants d’imiter la locomotive. Et comme le monde organique est encore mis à contribution dans la description que Joseph Conrad fait de la salle des machines du navire dans son Typhon, avec les flammes oblongues et pâles, jouant sur le métal clair et brillant, avec les énormes manivelles, surgissant du sol et replongeant vers le bas, avec les bras de manivelles extraordinairement souples et articulés comme les membres d’un squelette, faisant retomber les bielles et les repoussant vers le haut: « Et plus loin dans la pénombre glissaient prudemment d’autres bras de gauche et de droite, des têtes de bielle s’inclinaient, des disques de métal froterraient leur surface lisse l’une contre l’autre, lentement et doucement, dans un mélange prodigieux d’ombres et de lumière. »Par ces mouvements expressifs et infaillibles, tout cela ressemble encore à un organisme artificiel, ou bien à un mécanisme d’allure naturelle. Mais la technique telle qu’elle a évolué au siècle actuel atteste de moins en moins de ressemblance avec la mesure et les membres humains, et seule la machine à vapeur lance un dernier adieu, même un semblant d’adieu à l’espèce organoïde. La cornue a cessé d’être un flacon mélangeur ou un pétrin dans lequel les matières existantes mises en présence sont combinées et transformées en des produits trop peu éloignés des éléments premiers; quant à la grosse machine, elle rompt carrément avec la dernière ressemblance organique. Si les bras de bielle, les vilebrequins, les paliers porteurs, les roulements à
billets, les roues, les engrenages, les transmissions et tous les autres éléments de la machine avaient déjà amorcé l’œuvre d’éloignement de l’organique, leur combinaison: le transformateur de travail qu’est la machine, l’a certainement achevée. Bien plus, ce n’est pas seulement la ligne directrice organique qui est brisée en elle, car il existe une autre rupture ou force contraignant à changer de direction, et elle s’opère dans la ligne directrice physique elle-même. Dans l’ensemble, la machine, comme le précise la définition de Reuleaux, « est une réunion de corps qui offrent une résistance et sont agencés de telle sorte qu’ils sont contraints, lorsque certaines conditions sont remplies, de fonctionner en vertu de leur force mécanique. » Bien que cette définition, exactement conforme à la manière de penser du dix-neuvième siècle, omette de prendre la part de finalité humaine en considération, c’est-à-dire l’existence de l’objectif social, extérieur à la nature, et pour la réalisation duquel des forces mécaniques sont requises, il ressort cependant clairement que la machine elle-même est déjà un phénomène extérieur à la nature, une sorte de physique non naturelle. Dans les limites de celle-ci la repulsion envers le donné naturel ne cesse d’ailleurs de s’accroître; la projection organique est de plus en plus abandonnée ou est transcendée. La locomotive électrique c’est un colosse venu du no man’s land, et l’avion à réaction qui fend la stratosphère est bien plus loin de l’oiseau que ne l’étaient la voilure fixe et l’hélice: c’est un météore. Que dire dès lors des possibilités techniques découlant des formes d’énergie les plus éloignées qui soient jusqu’ici: les énergies subatomiques, et réalisables grâce aux « transformateurs » dans lesquels celles-ci sont conduites. Avec elles, c’est non seulement à la projection organique que l’on renonce, mais aussi partiellement au domaine du monde mécanique et tri-dimensionnel dont font encore partie la locomotive électrique, le moteur Diesel et l’avion à réaction. Ce qui est abandonné par la même occasion c’est la mécanique classique, encore observable: dans l’électron « il n’est même plus question d’une apparence », les électrons et les protons n’ont plus rien à voir avec la matière de l’ancien monde physique. Et même si ce ne sont pas, comme le prétendaient leurs interprètes idéalistes, des « structures mathématico-logiques », l’éther, comme on se plaisait à dénommer judis ce que l’on imaginait être un ensemble de masses gazeuses, est devenu synonyme de champ à n dimensions, de champ de structure électro-magnétique. Et si une industrie des rayons devait effectivement se constituer, en plein capitalisme ou en Union soviétique où elle s’ébauche déjà à des fins pacifiques, alors l’adieu à la projection
organique s’augmenterait d’un abandon considérable de la méca-
nique classique et de sa projection. La mécanique classique était et
est celle de l’espace mésocosmique accessible à nos sens, situé entre
« le monde quadridimensionnel continu » inhumain, et l’abîme inhu-
mainement réalisé de « l’espace atomique ». Mais comme il se peut
que la technique de l’avenir se nourrisse essentiellement d’impul-
sions subatomiques et par conséquent justement de cet espace
intérieur à l’atome, aux dimensions grotesques, elle semble, si on la
compare à la technique que nous avons connue jusqu’ici, faire appel
à un monde carrément différent, dans lequel elle passe entièrement,
dans lequel elle est transposée. La technique à laquelle nous devons
nous attendre sera par rapport à la nôtre plus que ce que le télé-
graphe sans fil était à la cloche de table, qui transmettait son mes-
sage acoustique, car grâce à la désintégration par rayonnement,
n’importe quelle partie de la matière terrestre pourra passer à l’état
de matière d’étoile fixe : un peu comme si les usines dépassaient
immédiatement les orgies d’énergie du soleil ou de Sirius. Aux côtés
de la chimie synthétique, qui fabrique des matières premières telles
que la terre n’en porte pas, matières moins chères et parfois meil-
leurs, apparaît dans la physique nucléaire une sorte de gain analy-
tique d’énergie, d’une énergie qui n’est absolument pas de cette terre,
de la terre telle que nous l’avons toujours connue. Toutefois, on ne
peut en arriver là sans l’apparition d’une société qui pourra assumer
ce bouleversement des forces productives, et en fera partie cette
espèce de nature qui a fait jaillir la vieille société du sol de la nature.
La voie nouvelle, encore insolite, fut tracée dès que l’on eut réussi à
désintégrer la matière par des rayons. On se doutait depuis long-
temps que l’état gazeux d’un corps n’était pas son dernier état pos-
sible. Faraday donna à cet état qu’il pressentait mais dont il n’avait
pas encore fait la démonstration expérimentale, le nom de « matière
rayonnante ». On connaît la série étonnante des découvertes qui
conduisit des rayons cathodiques aux rayons X, aux rayons de Bec-
quérél, et de là aux rayons dits radioactifs, émis grâce à l’autodésin-
tégration d’un élément très lourd : l’uranium. En 1919, Rutherford
réussissait l’expérience de la première désintégration de l’atome;
l’énergie provoquée par les radiations désintégrantes était ainsi
libérée par des procédés artificiels, bien que ce ne fût encore qu’en
quantité infime. Rutherford ne croyait pas encore que la désintégra-
tion nucléaire pût constituer une source d’énergie pratique, toutefois
la quantité d’énergie pouvant être récoltée était déjà théoriquement
connue : un gramme d’émanation de radium contient cent soixante
millions de chevaux vapeur de capacité de travail, soit une force capable de tirer un bateau avec une charge de mille tonnes sur une distance de six cents milles marins. D’après la théorie de la relativité, l’énergie d’un corps au repos d’une masse de \( m \) grammes est: \( E = m \cdot c^2 \), formule dans laquelle \( c \) désigne la vitesse de la lumière, exprimée en kilomètres-heure; \( c^2 \) est donc un nombre excessivement grand, et sa multiplication ne fût-ce que par le plus petit gramme-masse révèle dans chaque pierre des quantités d’énergie d’une ampleur cosmique. Ainsi la réussite pratique que fut la bombe atomique, ce précurseur scandaleusement perverti des forces productives subatomiques, révélait l’existence de la même énergie fondamentale que celle qui bâtit l’univers, le maintient en mouvement et peut le détruire. Dans l’explosion de la bombe à uranium les neutrons atteignaient une vitesse de 6210 milles anglais à la seconde: un ouragan qui dépasse l’échelle terrestre déclenché par l’homme à la base fondamentale du monde. Pour les éléments 95 et 96 qui servent provisoirement à la fabrication de la bombe atomique, on a proposé les noms de \textit{pandaemonium} et de \textit{delirium}, qui ont entretemps été remplacés par les noms d’« \textit{amercurium} » et de « \textit{curium} »; mais le seul délice présent dans la réaction en chaîne, est de nature impériale. De la même manière que les réactions en chaîne qui se produisent sur le soleil nous apportent chaleur, lumière et vie, l’énergie atomique utilisée dans d’autres machineries que celle de la bombe, exploitée par exemple dans l’atmosphère azurée de la paix, transformera le désert en verger, les glaces en printemps. Quelques cent livres d’uranium et de thorium suffiraient à faire disparaître le Sahara et le désert de Gobi, et à transformer la Sibérie et le nord du Canada, le Groenland et l’Antarctique en Riviera. Ils suffiraient à procurer à l’humanité une énergie hautement concentrée, enfermée dans des petites boîtes, prête à l’emploi et équivalent à une quantité qui ne pourrait normalement être acquise qu’après des millions d’heures de travail. En même temps, ce serait là une façon de pousser jusqu’à ses limites extrêmes et de parachever l’œuvre de distanciation entre l’organisme et une technique qui a cessé d’être euclidienne, une façon aussi de passer de notre monde méso cosmique à un monde de nature incommensurablement différent, un monde non seulement subatomique mais aussi macrocosmique. Dans un avenir proche où la théorie des quanta et les éléments durables de la théorie de la relativité, de la nouvelle théorie de la gravitation, peuvent être rendus intuitivement perceptibles et de la meilleure manière qui soit, à savoir par la pratique, les possibilités d’une \textit{technique non eucli-}
dienne, telle qu'elle est mise en œuvre dans l'industrie des radiations, peuvent passer de la simple imagination fantastique où elles sont encore logées, à un horizon de perspectives déjà presque esquissables. S'il était concevable de transposer les rapports espace-temps de l'univers d'Einstein dans le nôtre, certains paradoxes apparaîtraient qui surpasseraient non seulement les visions les plus romanesques de la technique, mais aussi celles des anciens manuels de magie. En dehors de notre monde tridimensionnel et, de façon plus générale, dans tous les espaces ayant un nombre dimensionnel pair, les espaces resteraient clairs alors même que la source lumineuse s'en serait retirée, ce qui doit pouvoir être inféré à partir de l'équation d'ondes de la lumière, dès qu'elle est appliquée à un espace à \( n \) dimensions (cf. Hermann Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, 1927, p. 99). L'indifférence des lois mathématiques et physiques envers le nombre des dimensions prend fin à un niveau plus profond; ce qui est impossible dans la mécanique classique tridimensionnelle peut ainsi être valable et techniquement possible. Ceci tout au moins d'une manière qui n'est plus absolument exclue; l'utopie naissante d'une technique non euclidienne a déjà des frontières extraordinairement avancées. Ce qui au demeurant lui fait aussi courir le danger déjà mentionné d'une artificialité sans cesse croissante, d'une progression toujours plus forte dans un no man's land entièrement mathématisé. Et cette artificialité est en même temps le pôle négatif de la rupture opérée dans la ligne directrice de la physique observable, l'ombre négative s'accentue de plus en plus au bout de ce chemin. A cette extrémité, ce chemin annonce aussi bien un changement futur dans l'élargissement en soi si important, si progressiste de l'espace technique; seulement ce changement ne pourra plus se produire sur le terrain de la relation bourgeoise avec l'homme et avec la nature, c'est-à-dire à l'intérieur même de la composante du rapport avec la nature, qui ressortit à l'idéologie bourgeoise et participe ainsi de l'abstraction générale (distanciation) du rapport bourgeois avec la matière. En effet, c'est une société qui aura cessé d'être impérialiste qui, de la même manière qu'elle gérera les énergies atomiques de façon humaine, se médiatisera avec cette matière, toute non euclidienne qu'elle soit, en tant que matière finalement débarassée de tout caractère étranger. L'abstraction va de pair avec le pathos spécifique de la non-représentabilité, celui qui a empli jusqu'ici toute la physique non euclidienne. Non-représentabilité, prise non pas dans le sens le plus évident du terme, celle qui va de soi et qui accompagne tous les phénomènes se pro-
duisant en dehors de l'espace tridimensionnel percevable c'est à une autre sorte de non-représentabilité qu'il est fait allusion, équivalant à la non-médiation de l'objet indépendant avec le sujet pensant, du sujet pensant avec l'objet indépendant. Dans la mesure où la physique non euclidienne, en dépit du recours constant à l'observation, construit encore son monde comme un ensemble pur et simple de symboles mathématiques concrétisés, l'abstraction est devenue si grande que le sujet et l'objet ne se rencontrent plus du tout, bien plus, que l'objet non euclidien cesse d'exister complètement en tant que matière d'une réalité en mouvement. C'est ce qui est responsable du phénomène de non-médiation totale avec le contenu — pendant idéologique projeté dans la nature de l'aliénation totale de l'activité fonctionnelle, de tout contact avec le réel, dans la société du capitalisme tardif. Ainsi l'idéalisme méthodique accroit ce par quoi la technique non euclidienne aboutit aussi, de façon si spécifique : à la non-médiation, à cet état de disparité pure et simple avec toute médiation concrète. Certes la composante idéologique est uniquement celle qui va de pair avec la déshumanisation de la physique, tandis que l'autre, qui ne pourra être entamée par l'analyse de l'idéologie, réside dans le diktat de la nature elle-même soumise à l'observation, et qui exige que justice théorique lui soit rendue. Pourtant ces deux composantes ne sont pas franchement dissociables l'une de l'autre, de même que l'on ne peut manquer de reconnaître la menace réelle, déjà soulignée, d'une absence totale de médiation dans le phénomène d'abstraction tout entier. Néanmoins c'est précisément la victoire de la pratique non euclidienne, représentée par la technique de désintégration par radiations, qui fait passer les anticipations salutaires d'une société qui ne serait plus « appareillée » (verapparatlicht), de la simple image que l'on s'en faisait au stade du projet. Ces lignes directrices concrètement utopiques sont très clairement commandées dans la technique par la tâche à remplir qu'est l'établissement du rapport concret entre le sujet et l'objet. Afin que le sujet soit médiatisé avec l'objet de la nature et l'objet de la nature avec le sujet, et que les deux ne se comportent plus comme des étrangers l'un vis-à-vis de l'autre. L'éloignement de l'organique, cet abandon total de l'organique et finalement du méso-cosmique, ne peut perdre le contact avec le sujet humain, qui dans le domaine de la technique justement veut, comme l'a si bien dit Engels, transformer les choses en soi en choses pour nous. L'éloignement de l'organique doit affirmer le contact reflétant avec l'objet, avec les lois de la réalité dialectique de celui-ci, et pour le
mêmes motif que celui qui lui fait mettre en rapport la nature et l'Histoire, mais aussi — et nous y reviendrons tout de suite — avec ce noyau et ce principe actif immanent de la cohérence des objets de la nature proprement dite; c'est cette immanence qui a déjà été qualifiée dans une terminologie semi-mythique de « natura naturans » ou encore hypothétiquement de « sujet de la nature », mais de telles dénominations encore sujettes à caution (mais aussi dignes d'attention) ne l'épuisent pas dans sa totalité. En tous les cas, il est apparu malgré l'indéniable progressivité, qu'une grande partie d'abstraction caractérise encore l'œuvre d'éloignement de l'organique et qu'elle renferme encore un abîme de disparité non maîtrisé. L'œuvre d'éloignement de l'organique ne sera un bienfait que lorsqu'elle aura pour elle non seulement l'ordre social, mais aussi l'anticipation de la « magie naturelle », comme le disait Bacon: la médiatisation de la nature avec la volonté humaine — regnum hominis dans et avec la nature.

LE SUJET, LES MATIÈRES PREMIÈRES, LES LOIS ET LA CONNEXION DANS L'ÉLOIGNEMENT DE L'ORGANIQUE.

La pensée bourgeoise dans son ensemble s'est éloignée des matières dont elle traite. Elle a pour fondement une économie qui, comme le dit Brecht, ne s'intéresse jamais au riz mais à son prix. Il y a bien longtemps que s'est effectué le passage de l'usage à l'échange, mais c'est avec le capitalisme seulement que tous les biens d'échange sont devenus des marchandises abstraites et que la marchandise s'est changée en capital. A cela correspond l'apparition d'un calcul étranger non seulement aux hommes mais aussi aux choses, un calcul parfaitement indifférent au contenu des uns comme des autres. Cet oubli de l'organique, cette perte du sens de la qualité n'ont cessé de croître depuis la fin de l'accumulation primitive du capital, autrement dit depuis l'intensification de la production des marchandises et l'apparition d'une pensée correspondante en termes de marchandises. Dès le dix-septième siècle disparaît toute conception qualitative de la nature, à laquelle Giordano Bruno et dans certains cas Bacon lui-même se ralliaient encore. Galilée, Descartes et Kant se rejoignent dans l'idée suivante: seul ce qui est engendré mathématiquement est connaissable, seul ce qui est saisi mécaniquement est scientifiquement compris. Mais le sucre en tant que marchandise abstraite n'est pas du tout la même chose que le sucre en
tant que chose, et les lois abstraites de la science mécaniciste de la nature sont autre chose que le contenu-substrat, avec lequel ces lois n'entretiennent aucun rapport. Et ce qui est vrai pour la théorie le sera plus encore pour la pratique technique qui se contente des lois relatives au pur hasard. Poincaré qui ne croyait plus qu'à de simples conventions et non aux lois de la matière, remarqua un jour qu'on ne pouvait manquer d'être surpris de constater combien un homme devait savoir peu de choses de la nature pour pouvoir la dompter et la mettre au service de sa volonté. La vapeur, l'électricité n'apparaissent plus que comme des grandeurs de capacité de travail, déterminées en fonction d'unités de mesure ressortissant à la physique et à la technique, et en fonction du coût de la fabrication. Ainsi la technique bourgeoise n'entretient plus avec les forces naturelles dont elle se sert pour opérer de l'extérieur, qu'une relation marchande, étrangère à leur contenu véritable. Et le contact avec ce contenu est d'autant plus réduit que la technique a évolué de l'attelage du cheval organique au moteur à explosion ou encore à élu domicile sur le volcan ultra-violet de l'énergie nucléaire. De toute façon, la société bourgeoise n'a qu'une relation abstraite avec le substrat des choses qui sont soumises à sa pensée et à son action. Ce qui revient à dire qu'un certain substrat à l'œuvre dans la nature, que l'on a d'ailleurs qualifié de force d'action et de semence, n'est pas pris en considération par elle. Or c'est justement ce problème de relation qui est le plus urgent pour toute technique qui évolue vers le concret; car c'est ni plus ni moins celui de l'espérance technique. Et ceci nous confirme toujours et nous prouvera de façon croissante que la production technique, aussi abstraite soit-elle, n'aboutit pas ou ne veut pas aboutir à l'absence totale de contact d'un Munchhausen par exemple, qui pour se sortir du marais se tire par sa propre natte. Car en dépit de tout nihilisme technique, la réalisation artificielle la plus poussée a encore recours à la nature et ne peut échapper à ce point d'appui de l'extérieur. Prenons d'abord les matières premières; on constate que même la ruse la plus habile dans la fabrication du succès na ne peut réussir dans le vide. Si la chimie synthétique fabrique d'autres matières premières ou reproduit différemment celles qui existent, elle provoque sans doute une certaine indépendance par rapport au phénomène naturel ou à la croissance naturelle, mais non par rapport aux éléments naturels auxquels elle a recours. Elle tire les couleurs du goudron, le benzène de la houille, les engrais des scories de déphosphoration, le caoutchouc des céréales, des pommes de terre ou d'autres matières riches en hydrates de carbone; elle pro-
duit les textiles à partir du lait, pourquoi pas le beurre à partir de l’azote contenu dans l’air? Pourtant seules les matières de base ou de départ ont été transformées de cette manière, et seul le procédé utilisé diffère de la formation lente et naturelle. Seul le point de départ est décalé, et de moins en moins de « produits finis » naturels sont utilisés comme matières premières. Pourtant, aussi audacieuses que soient ces créations nouvelles, tout au moins ne peut-on se passer de l’eau, de l’air et de la terre. La chimie la plus synthétique ne pourrait faire pousser du blé dans le creux de la main, autrement dit: l’alliance avec ce qui est d’abord donné par la nature et qui ne peut être mieux exploité qu’en alliance avec elle, ne prend pas fin pour autant. Cela sera d’autant plus vrai pour la tentative encore plus précaire que celle entreprise par la chimie synthétique: celle qui se risque dans le domaine des possibilités offertes par la technique des radiations; encore plus vrai aussi pour la question problématique de savoir comment la technique peut renoncer également à la mécanique classique, quelle place accorder à la machine à cette frontière non euclidienne. Même à cette limite les forces utilisées sont dérivées de la nature, bien qu’extraites d’un fonds particulièrement peu familier et inquiétant: et le procédé suivant lequel de nouveaux transformateurs de travail sont construits pour arriver à un rendement et produire des miracles que l’on n’aurait osé imaginer jusqu’ici, ne peut en aucun cas être en disparité avec le matériau de l’impulsion initiale issue du segment non euclidien de la nature. En second lieu: plus fausse encore que l’omission des matières premières dans le point de vue abstrait sera l’oubli volontaire d’une autre espèce de contrôle préalable par la nature: de ses lois. C’est au subjectivisme le plus pur que l’on aboutit lorsque l’on considère les lois comme de simples « objets de pensées » et même comme des « modèles » fictifs, en vertu desquels une succession d’observations ou des observations simultanées sont classées dans une « pensée économique ». Ce fidélisme, sous toutes ses variétés, entraîne alors une liberté particulièrement outrepassante, et d’ailleurs tout apparente, dans l’espace de l’objet idéalisé et éloigné de sa réalité; une liberté à la Simmel à l’égard de l’Histoire, en vertu de laquelle « l’esprit lui-même prescrit ses frontières et son rythme ondulatoire ». Mais ensuite aussi une liberté à la Bertrand Russel à l’égard de la nature et de ses lois, qui passent ici pour des « structures purement logiques qui consistent en événements, c’est-à-dire en perceptions »; en raison de quoi ces lois ne reflètent certainement rien de réel qui existe indépendamment de la conscience méthodique. La conséquence de tout cela en matière
de technique serait donc que la disparition de l'organique qui, de
toute façon, risque de priver l'homme de la possibilité de le saisir
intuitivement, atterriraît pour de bon dans le _no man's land_. Ce qui
en revanche reste vrai : c'est que toutes les lois connues reflètent des
corrélations conditionnelles objectives-réelles entre des processus, et
les hommes sont bel et bien encastrés dans ce monde indépendant de
leur conscience et de leur volonté qui peut cependant être médiatisé
avec leur conscience et leur volonté. Tous les théoriciens ont sou-
ligné ce caractère objectif des lois que l'on ne peut ignorer et qui
constituent une aide précieuse: lois économiques de l'édification
concèra mais aussi lois naturelles de la technique au service de cette
édification. Non pour que les hommes deviennent les esclaves de ces
lois qui seraient bientôt l'objet de leur fétichisme, mais bien pour
que, dans l'attitude marxiste aussi, en elle justement, ces nécessités
ne soient pas prises à la légère, pas traitées superficiellement. Ce
n'est donc pas à tort que l'on a dit sur ce point, tout en accentuant
un peu trop unilatéralement l'aspect objectif: « Le marxisme conçoit
les lois scientifiques — sans tenir compte du fait qu'il s'agisse de lois
des sciences naturelles ou de celles de l'économie politique —
comme étant celles de processus objectifs, se déroulant indépendam-
ment de la volonté des hommes. Les hommes peuvent découvrir les
lois, les connaître, les étudier, en tenir compte lorsqu'ils agissent, les
exploiter dans l'intérêt de la société..., orienter différemment les
effets destructeurs de bon nombre d'entre elles, restreindre leur
champ d'action, permettre à d'autres lois désirées de percer, de se
frayer un chemin, mais ils ne peuvent les renverser » (Staline, _Pro-
blèmes économiques du socialisme en U.R.S.S._). Sans cela c'est la
voie ouverte au putchisme ou à l'aventure, attitudes qui exagèrent
l'importance du facteur subjectif, qui confondent la transformation
des conditions existantes avec le débordement du cadre des lois, à
l'intérieur duquel seulement ces transformations peuvent être con-
crètement bienfaisantes, concrètement réelles. Mais ce qui apparaît
surtout lorsque la nécessité est considérée uniquement comme une
nécessité _externe_, complètement coupée du facteur subjectif, et
même en contradiction avec lui, c'est une _hostilité_ possible envers
cette nécessité, c'est-à-dire envers l'itinéraire réel lui-même que sui-
vent ces lois. Et de ce fait, cette nécessité apparaît à la conscience,
aussi éloignée que soit celle-ci de la conscience bourgeoise abstraite,
on pas comme une nécessité dont la connaissance est essentielle et
entraîne la maîtrise, mais — en raison de son caractère étranger —
uniquement comme une nécessité qu'il faut faire éclater. Et cela en
dépit de la consigne donnée par Engels: « Ce n’est pas dans l’indépendance rêvée à l’égard des lois de la nature que se trouve la liberté, mais dans la connaissance de ces lois et dans la possibilité que donne celle-ci d’orienter méthodiquement leur action vers des fins déterminées » (Anti-Dühring). La clairvoyance de Hegel avait donc déjà repéré cette même direction à suivre, toutefois, de telle façon que l’hostilité indéniable du penseur envers la nature, autrement dit son refus relatif d’une nécessité également inhérente aux mouvements de la nature, conçoive une fois de plus la maîtrise des lois naturelles comme produit de la ruse bien plus que comme la pénétration concrète de la matière. En vertu de cela une des premières thèses de Hegel côteoie peut-être la nécessité technique mais, justement, ne fait que la côtoyer littéralement, c’est-à-dire qu’elle ne cherche pas de contact avec son contenu-substrat. Ainsi ce passage de Hegel est à la fois vrai en ce sens qu’il fait de la nature une collaboratrice, et faux dans la mesure où il considère que tout rapport technique avec la nature ne peut se faire qu’en passant par l’abstraction conférée par la distance, celle pour ainsi dire de l’astuce coloniale; il unit le vrai et le faux de la manière suivante: « La passivité » (celle de l’homme qui fait travailler la nature pour lui) « se transforme en activité..., de manière à utiliser l’activité propre à la nature, l’élasticité du ressort mécanique, l’eau, le vent, pour les amener à faire de leur existence matérielle quelque chose de totalement différent de ce qu’ils voulaient, de sorte que leur action aveugle soit orientée vers un but, allant à l’encontre d’eux-mêmes... A la nature elle-même il n’arrive rien, les fins particulières de l’être naturel se subordonnent à un objectif général. Ici la poussée originelle se retire totalement du travail, elle laisse la nature s’user à la tâche, assiste à l’ouvrage et dirige le tout avec un minimum d’effort: usant de la ruse. La force impétueuse dans toute son ampleur est attaquée par la pointe de la ruse. C’est là la gloire de la ruse face à la puissance, de saisir la puissance aveugle par un bout, pour la faire se retourner contre elle-même, de l’attaquer, de reconnaître sa finalité, d’agir à l’encontre de celle-ci ou de la faire rentrer en elle-même en tant que mouvement, de la faire s’abolir » (Hegel, Jenenser Realphilosophie, Meiner II, p. 198 sq.). Ou pis encore, dans le style du piège posé à la nature, de la galère dans laquelle la nature bernerée est poussée: « La ruse consiste uniquement à agir en se servant de la nature, en faisant agir les objets l’un sur l’autre conformément à leur propre nature, en les faisant s’épuiser l’un par l’autre sans s’immiscer directement dans ce processus, pour arriver toutefois à l’exécution de son
Les utopies techniques

propre but à elle » (Hegel, *Werke*, VI, p. 302). Le terme de la ruse traduit ici aussi bien la sagacité que l’imperfection et l’abstraction de la relation technique avec la nature, avec ce fondement de l’activité humaine. Dans ce passage de Hegel, la ruse se comporte envers la nature comme l’homme de Schiller à l’égard du feu: « Bienfaisante est la puissance du feu, quand l’homme l’apprivoise et veille sur elle. » Le passage de Hegel n’adopte pas le point de vue de Faust à l’égard du feu: « Esprit sublime, tu m’as donné tout, absolument tout ce que j’ai demandé. Ce n’est pas en vain que dans le feu tu tournas vers moi ton visage. » La prise de position gothénienne est celle d’une confiance épanouissante en la nature, qui s’attend finalement à y trouver « le sein d’un ami »; la prise de position schillerienne n’est pas dépouvue de cette violence qui, traitant la nature comme une colonie jugulée et surveillée, n’en retire des bienfaits qu’à la seule condition de pouvoir la dominer. Le concept capitaliste de la technique dans son ensemble (et sur ce point Schiller tout comme Hegel ont une réaction bien plus capitaliste que Goethe qui reste quant à lui dans la ligne plus ancienne, la ligne faustienne de la Renaissance), ce concept donc reflète une plus grande part de volonté de domination, de relation de maître à esclave, rappelant l’attitude de la Compagnie des Indes orientales, que d’amitié et de chaleureuse accolade. Ainsi en troisième et dernier lieu, seule la pénétration totale dans la nécessité essentielle des processus pourrait préserver l’éloignement de l’organique de ce non-rapport avec le « feu » du principe actif de la nature. En ce sens que, au lieu de la nécessité purement extérieure, et, peut-on même dire, du modèle agnostique extra rem, ce soit le facteur produisant qui soit toujours mieux senti, dépisté, saisi dans la nature aussi. Avec cette dimension de la Renaissance telle que Léonard de Vinci nous l’a léguée, et cela non seulement en peinture: « Les lois de la nature contraignent le peintre à se métamorphoser en esprit de la nature et à se changer en médiateur entre la nature et l’art »; avec cette dimension de la Renaissance qu’évoque justement Marx dans la *Sainte Famille*, ce que l’on ne rappellera jamais assez: « Le mouvement est la première et la plus éminente des propriétés innées de la nature, non seulement en tant que mouvement mécanique et mathématique, mais plus encore en tant que pulsion, esprit vital, tension dynamisante, en tant que tourment — pour reprendre l’expression de Jacob Böhme — de la matière. » Cela en observant une extrême prudence à l’égard des multiples reliquats mythiques présents dans la notion de substrat jaillissant, et plus encore à l’égard d’un Vitzliputzli panthéiste, qui
pouvait bien encore hanter le concept de nature naturante; que ce soit dans ses voies d'accès et ses vestibules mal nettoyés, ou que ce soit à la suite des « inconséquences théologiques » dont Marx parle également à l'endroit cité et même à propos de Bacon. En dépit de cela, il y a une nette différence entre la position de la technique bourgeoise qui est étrangère à la nature, voire sans rapport avec le monde, et le sentiment d'affinité avec une nature conçue comme la demeure de l'homme: la nature naturante se laisse remettre sur pieds, le nihilisme en matière de physique ne le permet absolument pas. Ainsi le problème d'une relation primordiale de médiation avec la nature s'avère être des plus urgents; les jours de ceux qui n'étaient que des exploiteurs, des tendeurs de pièges et des apôtres de la ruse, des guetteurs de la bonne occasion sont comptés également sur le plan de la technique. Dans l'ensemble, la technique bourgeoise a été du type frauduleux et la prétendue exploitation des forces de la nature n'a pas été, pas plus que celle des hommes, axée en priorité sur la matière concrète de l'objet exploité, ou désireuse de s'y sentir chez elle. C'est précisément l'activité qui vise à dépasser le devenir, c'est cette impulsion d'une puissance prodigieuse en technique qui demande d'être branchée sur les forces et les tendances objectives-concrètes; c'est la « surnaturation » (Übernaturierung) de la nature elle-même, recherchée par la technique, qui demande à être intégrée dans la nature. Prométhée, lorsqu'il alla chercher le feu du ciel pour en animer ses créatures humaines, a, si l'on en croit la version extrémiste qu'en a donnée Platon dans le Protagoras, dérobé non seulement le feu mais aussi « la sagesse ingénieuse d'Héphaistos et d'Athéna » pour l'offrir aux hommes en même temps que le feu. Et plus la technique perdra les derniers vestiges de son ancien enracinement, en allant plus loin encore, plus elle s'enrichira, partout où elle le voudra, d'un nouvel enracinement dans la production artificielle des matières premières, dans l'industrie des radiations et dans toute autre activité atteignant une superbe démesure: plus aussi la médiation avec l'être profond de la nature, la jonction établie avec elle devra être étroite et primordiale.

C'est à partir de ce moment seulement que les choses peuvent être changées dans leurs racines causales les plus profondes, au lieu d'être simplement déplacées, de l'extérieur. Toute intervention technique renferme une volonté de transformation, mais celui qui use de ruse ne doit pas nécessairement connaître le X de la chose à transformer ni même savoir qu'il existe. Si l'existence d'un principe actif dans les phénomènes est admise, ce n'est qu'à titre d'agent sans
sujet, dépourvu d’affinité avec l’homme, parfaitement étranger à lui. Les enfants et les primitifs introduisent encore un sujet analogue à leur propre moi dans les processus physiques du monde extérieur. Et c’est, il est vrai, avec moins de naïveté et moins de ressemblance directe avec le moi que se retrouve un sujet dans les conceptions ultérieures non-animistes de la nature, lorsqu’elles ne sont pas quantitatives : ainsi chez Thalès déjà, qui attribuait une âme à l’aimant, et à un niveau plus élevé dans toutes les visions panvitalistes de la nature, chez Léonard de Vinci, chez Giordano Bruno, chez le jeune Schelling. Mais le sujet au sens empirico-organique est — et ce fut tout d’abord un grand progrès par rapport à l’animisme — fondamentalement absent de l’image quantitative du monde, et donc également de la mécanique classique. Et il est totalement absent, là où la pensée quantitative se mue entièrement en une pensée de relations et de fonctions théoriques; dans la mécanique non euclidienne la nature se ramène à un ensemble de lois relativisées et planant librement. Certes, à la base de l’ensemble des lois physiques, Kant plaçait un sujet « transcendantal », ainsi d’ailleurs qu’à la base de toute relation (« le Je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ») et de ce fait il ne s’agit pas d’un sujet qui serait introduit dans la mécanique de la nature mais plutôt d’un désolant sujet qui se serait immiscé dans les concepts relatifs à la mécanique de la nature. Mais ce dernier sujet, dit transcendantal, est, sous cette forme, moins que jamais empirico-organique; en effet, la nature est ici bien plutôt quelque chose à quoi un sujet empirico-organique ne peut être qu’ajouté au niveau de la pensée, mais bel et bien ajouté; c’est à dire que « l’objectivité » extrême à laquelle a atteint la physique de Newton, n’épuise pas chez Kant la nature au point qu’il n’y ait plus de place dans l’image de la nature pour des concepts fondamentaux de nature moins étrangère, toute limitée au plan de la pensée que soit cette place, toute régulatrice qu’elle soit encore au lieu d’être scientifiquement constitutive. Ces concepts fondamentaux sont surtout « ceux d’un objectif intérieur à la nature, avec pour objectif final un royaume d’êtres raisonnables »; or cela implique, selon une téléologie indubitablement encore trouble, un sujet pensable de la nature. Ainsi donc l’explication causale serait fournie par la destination inévitable, encore que toute régulatrice, déterminée par un pouvoir immanent à la nature qui pourrait poursuivre ses causes comme des causes finales. Ce qui par analogie avec la volonté humaine permet de conclure que « nous pensons la nature comme étant technique de par son propre pouvoir; tandis que, si
nous ne lui reconnaissions pas semblable mode d'action, il faudrait se représenter sa causalité comme un mécanisme aveugle » (Kritik der Urteilskraft, Werke, Hartenstein V, p. 372). Kant n’avait pas encore de points de vue techniques ou tout au plus ceux-ci étaient-ils très réduits, c’est pourquoi les destinations analogiques rappelées ici se rapportaient beaucoup plus à la nature organique qu’à une nature inorganique. Mais dès que surgit le problème de savoir si les éminentes finalités de la technique humaine peuvent ou non se brancher sur la production des processus physiques: à ce moment, le problème d’un sujet de la nature médiatisable avec nous sort des limites de l’adjonction régulatrice à la mécanique. Alors la destination ne s’avère certes pas aussi rigoureuse que la mécanique, mais plus sérieuse que celle-ci: car le problème d’une technique concrète consiste justement à empêcher que la technique éloignée de l’organique et ses conséquences ne portent sur un Rien. Aussi hypothétique que demeure l’existence d’un sujet de la nature en tant qu’être déjà réalisé, il n’en demeure pas moins certain que la définition de ce sujet doit rester ouverte à l’idée de disposition dynamisante, qui se mêle activement à toutes ses réalisations. Mais à ce propos surgit aussi — bien loin de toute intervention régulatrice kantienne, pour ne pas dire de toute « adjonction en pensées » de nature théologisante — le problème leibnizien de l’énergie: ce qu’il a appelé « l’inquiétude poussante » Leibniz la définit comme tendance dynamisante du noyau de toutes les monades et en même temps tendance de ce même noyau à s’ex-pliquer, à se déployer lui-même. Ceci renforce la validité de l’équation leibnizienne entre l’énergie et cette « intérieurité » des monades, qui signifie la subjectivité (Subjektheit) au sens objectif comme étant une détermination naturelle dynamique. Certes, le problème du sujet de la nature chez Leibniz est pluralisé en un nombre infini de monades individuelles, mais dans cette quantité infinie la forme qui est à l’origine de tout reste la vieille « nature naturante », encore clairement reconnaissable. Il n’est plus du tout question d’animité, pas plus que du « psychique » dans les multiples moments individuels du problème du sujet chez Leibniz. Mais que l’égalité leibnizienne: énergie = subjectivité, conserve son sens relatif, même si le rapport foncièrement faux entre l’énergie et le psychique disparaît, c’est ce que démontre Lénine dans une analyse extraordinairement pénétrante: « Le concept d’énergie recèle en effet un moment subjectif, qui ne se trouve pas par exemple dans le con-

1. En français dans le texte.
cept de mouvement» (Œuvres philosophiques posthumes). Même le sujet, si indubitable pourtant, de l'histoire humaine n'est pas déjà présent en tant qu'être réalisé, bien qu'il se manifeste de façon de plus en plus empirico-organique mais surtout empirico-sociale dans l'homme travaillant. On comprend dès lors combien ce qui est qualifié hypothétiquement de sujet de la nature a de raison de n'être encore qu'à l'état de disposition à soi et de latence; car le concept de sujet dynamique dans la nature est en dernière instance synonyme de l'impulsion initiale non encore patente (le principe actif matériel le plus immanent) dans le Réel (cf. tome I, p. 369).

C'est donc à cette profondeur, la plus matériellement immanente qui soit, absolument parlant, qu'il faut chercher la vérité concernant ce que l'on qualifie de sujet de la nature. Ainsi que le vieux concept de natura naturans, qui fut le tout premier à signifier un sujet de la nature encore à moitié mythique, comme nous l'avons remarqué, mais qui ne donne en rien (à la manière idéaliste) la primauté au psychique sur la natura naturata. Bien au contraire, le concept de natura naturans se rapporte dès le départ chez celui qui le décrit, le «naturaliste» Averroës, à la matière créatrice. Et il importe peu que les relieurs mythologiques dont nous parlions soient présents, eux qui ont pu réapparaître sous forme de Vitzliputzli panthéiste, et ont longtemps accompagné le problème du sujet dans la nature, tout au moins sous forme d'Isis sécularisée. Mais qui n'ont fait que l'accompagner, sans l'épuiser ni le liquider; alors que, en revanche, le simple en-soi de la nature, qui exclut le sujet tout comme l'objet, conduit moins au marxisme qu'à Sartre, c'est-à-dire à un monde conçu comme mur de pierres disparate entourant les hommes. Ainsi donc, à la place du technicien qui use de ruse ou n'est qu'un exploiteur, se tient, concrètement, le sujet socialement médiatisé avec soi-même qui se médiatise de plus en plus avec le sujet encore problématique de la nature. Tout comme le marxisme a découvert dans l'homme travaillant le sujet de l'Histoire, qui s'engendre réellement, tout comme il le fait enfin découvrir et se réaliser pleinement dans le socialisme, de même il est probable que le marxisme progresse dans le domaine de la technique vers le sujet inconnu non encore manifesté en lui-même, des phénomènes naturels: en médiatisant les hommes avec lui, en le médiatisant avec les hommes et avec lui-même. La volonté qui loge dans toutes les œuvres de la physique et de la technique et qui les a construites, doit avoir aussi bien derrière elle un sujet saisi dans sa dimension sociale: qui puisse intervenir de façon constitutive, en dépassant l'abstraction et la superficialité, que
devant soi un sujet médiatisé avec celui qui précède: qui puisse coo-
pérer, opérer la connexion constitutive avec cette intervention. Et
finalement: la pensée n’aura jamais d’influence assez grande sur le
premier sujet, qui est celui de la puissance humaine; la pensée qui
s’attache au deuxième sujet, c’est-à-dire à la racine natura naturans,
et peut-on même dire supernaturans, ne sera jamais assez profonde
et médiatisée. La technique de la volonté et l’alliance concrète avec
le foyer des phénomènes naturels et de leurs lois, « l’électron » du
sujet humain et la coproductivité médiatisée d’un sujet possible de la
nature: les deux réunis empêchent que la réification bourgeoise se
poursuive en même temps que l’éloignement de l’organique. Les
deux réunis rapprochent l’utopie concrète de la technique, tout
comme d’autre part celle-ci se rattache à l’utopie concrète de la
société et se fait son alliée.

L’ÉLECTRON DU SUJET HUMAIN,
LA TECHNIQUE DE LA VOLONTÉ.

Il existe une énergie intérieure qui jusqu’ici n’a encore jamais été
saisie dans toute sa pureté. Elle constitue ce que l’on a appelé la
force de l’homme et ne coïncide pas tout à fait avec sa volonté
connue. Elle se traduit dans la puissance qui arrache le corps à la
fatigue, en fait un outil acéré et le rend apte à d’étonnantes perfor-
mances. Elle se traduit également sous forme de puissance
s’exerçant vers l’extérieur, d’influence ou de poids de la personne,
sans parler des autres qualificatifs qui ont désigné cet être en nous
spécifiquement dur. La discipline la plus courante dans laquelle elle
se manifeste est la discipline militaire ou spartiate, renoncement
volontaire aux instincts, vertu virile à outrance, qui dans l’obéis-
sance s’initie à l’art du commandement. Tout peuple guerrier accuse
ces traits spartiates, toujours clairement reconnaissables, où qu’ils
apparaissent; empreints de la même force concise, de la même puis-
sance d’injonction. Pourtant, cet affûtage de l’aptitude énergique qui
finit par ressembler à une pointe d’épée, par se tenir droite comme
une lance, n’est que le début de ce que la force subjective s’est crue
capable de faire. Dans l’attitude militaire du Spartiate la volonté
reste pour ainsi dire aiguisée dans l’abstrait; certes, elle se rallie par-
fois à des visions ou à des représentations dictées par sa foi, mais
cette alliance n’a pas nécessairement lieu, et en tout cas reste superficielle. C’est ce qui explique que la volonté formée abstraitement, à la
spartiate, ait pu si souvent combattre pour n’importe quelle cause ou s’engager indifféremment dans telle action ou dans telle autre: les officiers, et à l’époque baroque, les fonctionnaires offraient leurs services aux étrangers, et si l’on ne peut nier l’existence d’une relation ami-ennemi, ses contenus sont encore interchangeables. Même le serment de fidélité prêté par le chevalier n’était que formel, les orientations de la volonté, qui restaien dissociées (*mon cœur à ma dame, à Dieu mon âme, ma vie au roi, l’honneur pour moi*) ne convergeaient pas encore vers un point d’irrésistible unité. Celle-ci ne fut permise que par la guerre de religion, par l’apparition dans la volonté militairement acérée d’un objectif chargé d’un contenu, sis en dehors du sujet, par soi-même aiguillonnant. Une fois animée des représentations de sa foi, la volonté cesse d’être transférable à un quelconque service étranger, c’est-à-dire que son contenu n’est plus indifférent. Elle est au contraire *rigoureusement fixée*, ce qui signifie qu’elle devient fanatique, et c’est ce fanatisme qui, là où il apparaît, provoque alors le plus épouvantable déploiement ou attisement de cette force dans l’homme. A ce qui n’était que volonté impérieuse de commandement s’ajoute maintenant la puissance d’une *idée-force* qui fixe la volonté axée sur ses représentations; c’est elle qui jadis surmontait l’insurmontable. L’exemple le plus impressionnant et le plus caractéristique d’idée-force nous est fourni par Loyola, dans un contexte qui de surcroît est encore celui de la discipline militaire. Les *Exercitia spiritualia* de cet ancien officier, de ce fondateur visionnaire et fanatique de l’ordre des Jésuites, développent une technique de la volonté jusqu’à un degré jamais encore atteint en Europe; la ponctualité, l’obéissance, le commandement, la cruelle impétuosité de la foi n’y font plus qu’un. A cela s’ajoute la puissance imaginative qui s’exerce sur commande, attisée par le désir de servir le Christ, par la vision de l’enfer et du ciel, libérée et réfrénée à l’instant. Le courage et l’obsession qui avaient animé les sectes hérétiques sur le champ de bataille est maintenant retourné contre ces hérétiques eux-mêmes. Mais surtout, les influences musulmanes ne manquaient pas sur le sol espagnol: le fanatisme qui avait fait son apparition avec la secte meurtrière et hallucinée des Assassins était maintenant dirigée contre cette autre espèce d’infidèles, contre les giaours du protestantisme. Le résultat auquel aboutit ce genre de formation, souvent presque mécaniquement rationalisée, fut que les hommes devenaient de simples machines volontaires, dépourvues de tout vouloir personnel, mais cependant chargées de l’énergie insufflée par la conscience de la mission à remplir et la foi en un but. La
relation ami-ennemi se chargeait donc d’un contenu, se changeait en relation avec le royaume du Christ d’un côté, avec celui du diable de l’autre, l’un et l’autre rendant la prise de position fanatique. Pourtant tout ceci porte encore la marque de l’Europe, c’est-à-dire que — par rapport à la technique de la Volonté beaucoup plus ancienne, beaucoup plus radicale qu’est celle de l’Asie — il s’agit presque encore de dilettantisme. Du moins si la force intérieure telle qu’elle est éduquée par ceux qui l’entraînent là-bas, peut être comparée à la volonté européenne, et puis surtout s’il y a lieu de croire ne serait-ce qu’un seul mot des comptes rendus qui circulent au sujet de l’intensification incompréhensible de la force intérieure dans une Inde qui de tout temps fait preuve de si peu d’Énergie. Il ne faut pas oublier non plus que dans ce pays, seuls les anciens yogis méritent d’être pris en considération, non les illusionnistes ou les fakirs actuels qui en partie ne sont pas autre chose que de grossiers épicônes, en partie se sont intégrés dans l’industrie touristique; certes il n’est plus possible de vérifier les effets produits dans le passé. Le rôle purement idéologique du yogi est clair: son premier devoir était d’offrir le spectacle du repos; il devait rendre nobles les « connaissances supérieures » tout aussi incontrôlables. Ceci mis à part, il existe au niveau subjectif de véritables transes résultant d’un entraînement extrêmement poussé et sous une forme telle qu’elles sont encore inaccessibles aux Européens, malgré leurs exercices jésuitiques (cf. Ruben, Geschicte der indischen Philosophie, 1954, p. 210). On peut probablement croire à la véracité de l’intention et au sérieux de la méthode des anciens yogis, aussi invérifiables et hors de portée de toute discussion que soient pour l’Européen éclairé les performances absolument incroyables qui nous sont rapportées. La technique du yoga repose en effet sur une foi en la volonté telle qu’elle se sent à même de déplacer de vraies montagnes, et non seulement des montagnes de difficultés; ainsi constitue-t-elle depuis toujours le foyer de « l’idée-force » utopique. Et l’intention devient ici totalement monomaniaque, possédée qu’elle est par l’utopie la plus excessive de la volonté: celle de l’action sur la matière par simple résolution. La maîtrise du souffle est la voie principale qu’emprunte ce genre d’exercice: car dans l’homme tout comme dans la nature, Prana, le souffle, passe pour être ce qui met tout en mouvement, c’est le souffle divin de la vie. La maîtrise de ce souffle dans le corps pourrait ainsi rompre le rythme extérieur du temps ou la dépendance par rapport à la marche des étoiles; dans le petit monde constitué par son corps, le yogi se sent devenir souffle du monde lui-même. L’abs-
traction du corps est obtenue par les exercices répétés de contractions musculaires, par les « figures imprimées » au corps ou par les postures; elles sont au nombre de dix. La « Lumiére du Hata-Yoga » enseigne qu’elles anéantissent progressivement la vieillesse et la mort et ceci en un double sens: elles confèrent la santé parfaite et plus encore mettent les adeptes en « possession de l’absence de mort », qui est enfouie en eux-mêmes (cf. aussi Zimmer, Indische Sphären, 1932, p. 111). Ce qui est remarquable dans tous les cas c’est le degré extrême de technicité, c’est le passage du contrôle de soi au contrôle des choses qu’ambitionne d’atteindre ce genre de volonté concentrée. Pour elle toute barrière posée par le monde physique ou imposée par l’ordre des choses est ravalée à l’état d’impuissance, perd toute autonomie, disparaît. Ce qui a lieu en vertu d’une alliance mythique avec la magie qui vient seconder la volonté dans sa manifestation exacerbée et surhumaine: le yogi parvient à une surpuissance comparable à celle que Krishna s’attribue à lui-même dans la Bhagavad-Gïta: le Vibhuti ou attribut du devenir-dieu. Ainsi, celui qui est initié aux forces secrètes du monde n’est-il pas simplement contemplatif grâce à des « organes des sens de l’âme » ou « fleurs de lotus », qui permettent d’entrer en contact avec le « monde des esprits », ce dont une théosophie indouisante a fait un poncif en Europe. Au-delà de ce qu’on nomme voyance, c’est la vieille technique de la magie qui serait justement maintenue en vie grâce à une concentration qui commande aux forces du monde, saisit leur ordre et de ce fait les pénètre. Dès lors, le yogi cesse de leur être subordonné, la concentration du souffle maîtrisé, pénétrant jusqu’au centre du souffle du monde, devait repérer le point à partir duquel le monde est régi, c’est-à-dire à partir duquel on peut agir sur lui et l’orienter dans une autre direction. Telle est la technique hindoue du Brahma: pour la conscience hindoue étrangère par nature à toute déterminité et à tout concept de loi, l’anankê ou action des lois de la nature n’était pas sans failles, et était moins encore supérieure à la volonté, quant à elle parfaitement cohérente. On a raconté sur les effets de cette puissance accessible aux yogis des histoires à vous faire dresser les cheveux sur la tête: ils pourraient voir de loin, agir de loin, pratiqueraient la lévitation. Ils pourraient transporter leur corps à n’importe quelle distance, en dehors de la mesure du temps, c’est-à-dire en l’espace d’un instant; le printemps régnerait autour des yogis de l’Himalaya, en pleine région des neiges; leur malédiction et leur bénédiction auraient des effets durables. Mais pour déterminer dans tout cela quelle est la part de fabulation exotique, tout à
fait incroyable, et la part de force illusoirement développée, à laquelle la méditation européenne n’a jamais atteint ou n’a jamais voulu atteindre : pour ce faire, ni les instances, au demeurant bien vérifiées, de l’expérience en Europe (même celles qui se concentrent en un dogmatisme négatif *a priori*), ni même le matériel dont on dispose ne suffiraient. Même la connaissance que l’on a des effets réels de la force de la volonté entraînée n’y suffirait pas ; probablement cette force se trouve-t-elle encore au même stade que l’électricité chez les Grecs, qui, de ce phénomène tout entier, ne connaissaient que le frottement de l’ambre jaune, mais non la machine dynamo-électrique. Bien plus, l’« électron », c’est-à-dire l’ambre de la préhistoire de l’électricité, pourrait bien avoir — dans une perspective utopique — comme équivalent apparenté cet autre « électron » découvert en Inde : *celui du sujet de la volonté dans l’Histoire, encore à venir, de la technique de la volonté*. Certes, il faut bien reconnaître que la force de l’âme hindoue n’est encore jamais parvenue à maîtriser les balles d’un seul mortier anglais ; la magie de l’Inde ne se donne que comme denrée privée ou marchandise de temps de paix. Et pourtant justement, cela pourrait bien être déterminé par sa nature propre, de plus toute magie présuppose le vieil environnement dans lequel et pour lequel elle a été développée, dans lequel elle entre en vigueur ; aussi extraordinaires que soient les performances que la tradition hindoue reconnaît à l’intelligence et aussi énorme que soit l’usage que l’imagination simplement en quête d’aventure peut faire du monde de Maya ou monde de l’illusion dans lequel la plus grande part de la philosophie hindoue a volatilisé tout donné empirique, et même mécanique. Pourtant, tout cela pourrait bien n’être qu’une construction auxiliaire, uniquement destinée à offrir un espace à l’énergie psychique, à lui donner l’encourageante impression d’une portée efficace ; et d’après les explications de la doctrine yogi, de celle surtout du Patañjali, il s’agirait paradoxalement de retirer une force matérielle du mépris de la matière. Alors que d’un autre côté, le même être-sujet auquel cette force est attribuée, passe justement dans l’Europe matérieliste et mécaniciste pour être de nature purement spirituelle et échappe ainsi à toute technique. Bref, aussi aventurieux que soit le but à atteindre dans le « Temple de l’Eveil », cette aventure est bel et bien celle de la puissance technique et non celle d’une discipline spirituelle de l’individu, telle qu’elle apparaît dans une Europe au demeurant si matérielllement active. Le but de la toute-puissance prise dans ce sens fantastique, est que tout événement souhaité et représenté en pensée puisse être réalisé par la
simple action à distance de la volonté entraînée et en vertu d'une imagination qui croit pouvoir écarter ou emporter par son souffle le voile de Maya dès qu'elle le veut. Bouddha lui-même, qui a pourtant à cœur une tout autre espèce « d'épanouissement de la fleur de lotus », parle du souhait magique comme de quelque chose de permis et de la technique menant à sa réalisation : « Si un moine, ô vous moines, exprime le souhait suivant: “Si je pouvais réussir à savoir ce qu’est l’épanouissement de la puissance sous ses multiples aspects, en tant qu’individu unique devenir multiple et une fois devenu multiple redevenir un, ou devenir visible et invisible; pouvoir passer au travers des murs, des remparts, des rochers comme au travers de l’air, ou pouvoir plonger sous la terre et en resurgir comme s’il s’agissait d’eau, ou pouvoir me promener sur la surface de l’eau sans y sombrer, comme sur la terre, ou encore, restant assis, voyager dans le ciel comme l’oiseau le fait grâce à ses ailes, et aussi pouvoir palper, toucher de la main cette lune ou ce soleil qui sont si puissants, si considérables, et jusqu’aux mondes de Brahma avoir le corps en mon pouvoir”, s’il souhaite cela, ô moines, il lui suffit de s’exercer à la vertu parfaite, d’acquérir de haute lutte le repos spirituel profond, ne pas résister à la vision, être un ami des cellules vides » (Neumann, Die Reden Gotamo Buddhas, I, p. 71 sq.). Tel est donc le point extrême auquel peut atteindre la technique de la volonté et du souhait grotesquement magique, (bien qu’il ne s’agisse encore ici que d’une énumération de Bouddha), aboutissant à une doctrine dont l’unique souhait est pourtant d’oublier tous les souhaits. Rarement toutefois, ce genre de foi en la volonté est apparu dans les régions occidentales, même dans celles qui se montrent favorables à l’auto-hypnotisme ou à la magie subjective, à moins que ce ne soit de façon sporadique, en la personne d’hommes prodiges de l’espèce d’Apollonios de Tyane, mais jamais en tout cas sous forme de système religieux. Le judaïsme, le christianisme, l’islam sont, tout au moins dans leur forme orthodoxe, hostiles à la magie, ils ne tolèrent pas les chamans, ni même les yogis; ils entrevèrent donc le développement d’une technique magique de la volonté ou du sujet. La descente en soi visait à gagner le ciel et non à maîtriser la matière, et ce n’est que dans des états rares ou des états de désintégration que la subjectivité européenne est arrivée au seuil seulement du niveau de conscience qui constitue l’état normal du yogi. Ainsi la seule technique du sujet qui dans les régions occidentales pourrait être comparée à la discipline hindoue, n’était axée que sur la production d’une courte extase. Et dans l’extase elle visait à sur-
voler le monde, non à s’en rendre maîtresse. A ce propos, il convient de rappeler ici deux disciplines remarquables: les autohypnoses développées l’une par le judaïsme et l’autre par le christianisme, dédaignant toutes deux l’hostilité orthodoxe à la magie. Au premier siècle après Jésus-Christ aurait été pratiqué à Jérusalem un art « d’aller au paradis » qui à la suite de la fameuse vision d’Ézéchiel (Ez., I, 15–21) fut baptisée du nom de « Maase Markaba » ou « travail du char ». Il s’agissait de la science secrète de la demeure de Dieu et de la technique permettant d’en découvrir, voire d’en constituer les voies d’accès, en modifiant le niveau de la conscience par l’exercice. Joachanaan ben Sakkai, chef des Pharisiens, se serait adonné à ce « travail du char »; au deuxième siècle, ce soi-disant art passait pour être à ce point dangereux qu’on n’y faisait allusion qu’à contre cœur, et qu’il fut par la suite totalement décrié. Un phénomène chrétien analogue se retrouve dans la mystique byzantine du quatorzième siècle, dans le technique de l’éclumination consciente des hésychastes du Mont Athos. Ce qu’ils recherchaient c’était une sorte d’envoûtement d’amour religieux, un « philtre » provoquant artificiellement un état d’éclumination dans l’homme, une extase au cours de laquelle Jésus apparaîtrait, de la même manière qu’il était apparu à ses disciples sur le Mont Thabor, dans un halo de lumière et comme transfiguré. La technique hésychaste se rapprocherait de la technique yogi de contemplation du nombril, c’est-à-dire de concentration totale de soi, pourtant la force qui devait s’en trouver exaltée n’était pas destinée à provoquer une quelconque transformation du monde mais uniquement une intensification de l’expérience du ciel. Les hésychastes furent les plus étrangers des saints, car produits par autosynthèse; quoi qu’il en soit, le mystique byzantin Kabasilas, se souvenant sans doute de Prométhée, appelait ceux qui étaient sous l’emprise du philtre, les « voleurs du royaume céleste ». Zoe et Phos, la Vie et la Lumière sont les caractères fondamentaux du Christ; comme aucune vie céleste n’est possible à moins que l’une et l’autre ne se manifestent dans l’homme, et comme tout chrétien est appelé à participer à cette vie au ciel, l’art de l’intensification des énergies accompagnant cette aspiration au royaume céleste conduisait à la production artificielle de la vision. Ici donc la technique du sujet permettait de pénétrer dans le monde surnaturel de la foi et voulait tout simplement forcer l’incoercible par excellence: la grâce; mais, par une curieuse technique, elle ouvrait également dans l’homme des écluses encore entièrement rendues mythiques. Ecluses derrière lesquelles, dans beaucoup des cas cités, une énergie phy-
sique latente est amassée. En rompant ces écluses, elle change le niveau connu de la conscience et le monde de la conscience qui jusqu'ici était édifié sur cette base, et parfois même veut transformer des parties du monde extérieur lui-même, ce à quoi vise la pratique du yoga: grâce à une espèce d'énergie qui se détache complètement de toutes les autres et qui n'est donc ni mesurable qualitativement, ni transformable en d'autres énergies, mais qui en revanche s'imagine pouvoir agir à distance.

Il y a dans cette énergie quelque chose qui est à la fois déchu et toujours neuf, et ce n'est pas ainsi qu'elle pourra s'imposer. On raconte à son sujet des tas d'histoires fumeuses, mais d'un autre côté on dirait qu'elle abrite une espèce de fermentation pour ainsi dire surannée. Il serait temps de mettre les choses au point sur ce terrain à la fois de superstition et curieusement utopique, d'y rechercher le sérieux défiguré qui s'y cache. Depuis cent ans au moins, on nourrit l'espoir de se trouver au seuil de grandes découvertes en psychodynamique. On croit qu'un effort minime serait requis pour accéder, même en Europe, à une volonté intensément chargée, pour arriver à ce que l'on qualifie dans le langage courant de personnalité enflammante et même électrisante chez des êtres doués d'une telle volonté. En Amérique, cela correspond depuis le temps des pionniers au souhait et à la volonté qui s'extériorisent dans des milliers d'incitations et d'allusions de dilettante. Les pionniers y furent d'abord attentifs, puis le relais fut pris par les partisans de la « Voie libre aux plus habiles », chemin qui de surcroît ne connaissait ni entraves, ni engagements historiques. Le succès tout comme l'échec semblaient donc entièrement attribués à l'auto-persuasion — dans une superstition pour ainsi dire saine — et de là au pouvoir, qu'il était possible d'acquérir, de persuader les autres et même d'influencer le cours des choses: « There are no limitations in what you can do; think you can. » Les livres à succès américains déjà mentionnés dans le chapitre intitulé Les images-souhaits reflétées dans le miroir (cf. tome I, p. 416, sq.) regorgent de ce genre de phrases et s'il s'agit d'une forme de yoga à bas prix destiné à combattre l'absence de courage et le désespoir, c'est également, comme il apparaît seulement maintenant, la mise en gage d'un espoir très vieux, qui n'a encore jamais été correctement formulé. « Once you learn a few simple secrets, you will be amazed to find how ideas begin fairly pouring into your brain »; toute l'Amérique croit ou croyait à l'existence d'un aimant psychique et à l'art de le recharger. Rappelons à ce propos des phrases comme celle-ci (qui ne perdent pas dans la traduction leur
Les épures d’un monde meilleur

« hidden storehouse of energy »): « Un souhait, pensé et exprimé, nous rapproche de l’objet souhaité, et ce en proportion de la force du souhait et du nombre croissant de ceux qui le ressentent. » Ou bien: « Toute imagination est une réalité invisible; plus longtemps et plus intensément elle sera maintenue, plus elle prendra une forme que l’on peut percevoir avec les sens extérieurs. C’est la nature de nos rêves éveillés qui décide du fait que nous accumulons de l’or ou des explosifs sur la voie de notre destin. » Ou encore: « On doit s’accrocher à l’idée du bonheur et de la santé par toutes les fibres de son être, semaine après semaine, mois après mois, année après année, aller en rêve à la rencontre de sa vision jusqu’à ce que ce rêve devienne une idée fixe, une seconde nature et intervienne dans notre destin: alors les châteaux dans les nuages se changent en palais sur la terre ferme. » Prentice Mulford, journaliste californien prônant ce genre de concentration, écrivait ces phrases en les considérant pour ainsi dire comme des droits bien acquis et même comme des idées innées de l’américanisme. Elles sont extraites de son ouvrage intitulé: Your forces and how to use them, paru en 1887, véritable investissement de la volonté dans les choses, des choses dans la volonté. Il y réclame la création d’une école technique supérieure de la force de la volonté ainsi que d’un laboratoire théologique, comprenant les sections suivantes: « The Slavery of fear; The Religion of dress; Positive and negative thought; Immortality in the flesh; The doctor within; The church of silent demand ». C’est d’un bout à l’autre un pater noster capitaliste prononcé de surcroît sur le ton de l’ingénieur panthéiste: quand sa machine ralentit, l’homme lance la volonté de sa prière telle une courroie de transmission autour de l’arché-dynamo qu’est ici Dieu. Ou, comme on ne peut l’exprimer qu’en grec américain: « The man feels synchronized with the rhythm of Life. » C’est de cette manière qu’apparut en Amérique l’utopie d’une psycho-dynamique qui s’accompagnait toujours de l’espoir de pouvoir s’assurer pratiquement un facteur énergie quotidiennement disponible. Finalement une certaine forme de magie de la volonté, qui se développait de façon anarchique et sauvage, n’était pas absente non plus de l’Ouest moderne, mais celui-ci ne disposait ni d’une technique, ni d’un système. Et pas plus qu’en Amérique, elle n’était absente en Europe, bien qu’y disposant d’un sens moins aigu des affaires et d’un intérêt plus prononcé pour une sorte de nouvelle libération de l’esprit; quoi qu’il en soit, il s’agissait d’une intention similaire. Ici, elle rejoint en certains points la fin du naturalisme, avec un recours à l’âme dont il était fait tantôt bon, tantôt mauvais
usage, mais d’une façon qui n’était pas encore irrationnelle ou réac-
tionnaire. C’est ainsi qu’au tournant du siècle, alors que les théories
mécánicistes résonnaient de moins en moins fort, le néo-romantique
Maeterlinck parlait « d’un énorme réservoir d’énergie, qui se trouve
au sommet de notre conscience », « d’une énergie psychique en tant
que propriété centrale et inattendue de la matière à son échelon le
plus élevé. » Et lorsque dans un essai portant le titre significatif de
Rameau d’olivier le poète appelait cette force « le revirement du
monde vers les mouvements de bonheur », il se trouvait, lui qui fai-
sait preuve d’un tel optimisme sécessionniste dans ses tentatives de
cerner l’énergie de la volonté, en la compagnie philosophique consi-
déirable de personnages aussi différents l’un de l’autre et cependant
aussi communément ouverts à la spontanéité, que James et Bergson
tout à la fois. Se basant sur la pratique du yoga chez les peuples pri-
mitifs, James en vint à prétendre que la volonté, lorsqu’elle est con-
centrée, ne connaît pas de frontières. Bergson proclamait que
l’énergie psychique était la contre-force ascendant qui s’opposait au
déclin mécanique et au sommeil; elle garantirait, dans sa manifesta-
tion de pointe chez l’homme, la lutte contre la mort lente provoquée
par l’habitude, celle-ci constituant une menace permanente de déclin
vital, et elle se servirait du cerveau et même de l’ensemble des déter-
minismes physiques en toute souveraineté, de la même manière
qu’un virtuose dispose de son instrument. Finalement, à propos de la
« poussée vitale » d’une personne, en tant que force pour ainsi dire
brute, partout ressentie, jamais étudiée à fond, il convient de rap-
peler l’existence d’un des rares inventaires qui ait jamais été dressé
de ce phénomène. Il est dû à Simmel, cet impressionniste de la philo-
sophie chez qui certes la « plénitude vitale » restait formelle mais
qui s’intéressa aux impressions venues des régions qui nous occu-
pent ici. Dans son inventaire impressionniste, relatif à la poussée
vitale conçue comme énergie subjective, Simmel note: « Je suis per-
suadé — sans avoir bien sûr aucune possibilité de prouver ce que
j’avance — que l’individu humain ne s’arrête pas là où sa vue et son
toucher se heurtent à des frontières; qu’au-delà de celles-ci se trouve
au contraire cette autre sphère, qu’on la conçoit comme une subs-
tance ou comme une espèce de rayonnement, dont l’étendue se
dérobe à toute hypothèse et qui fait tout autant partie de sa personne
que ce qui peut être vu et touché par son corps. Elle est à celui-ci ce
que les rayons infrarouges et ultraviolets sont aux couleurs du
spectre, rayons que nous ne voyons pas sans pour autant que l’on
puisse nier leurs effets... Aussi exceptionnellement importante que
me semble être, pour la vie réelle en communauté, cette composante de l’existence individuelle — le phénomène mystérieux du prestige, les antipathies et les sympathies pour lesquelles il est impossible de trouver une explication rationnelle, le sentiment fréquent d’être dans une certaine mesure accaparé par la seule existence d’un être, et bien d’autres manifestations encore, comme certains faits déterminants, dans les événements devenus historiques, peuvent y être ramenés — il apparaît cependant que cette composante se dérobe à la transmision et à la reconstruction plus que les qualités de l’individu qui sont accessibles aux cinq sens et correspondent dès lors à un concept cerné par la langue. Quoi qu’il en soit, cette composante se rattache probablement à ces qualités de l’individu, avec lesquelles elle constitue la totalité de l’homme, mais d’une manière qui échappe encore à toute supputation, de sorte que parfois, à partir de ce qui survit à un être humain, à partir de ses paroles, de ses gestes, de la description de sa personne, on peut percevoir une faible lueur émanant de cette sphère qui sort des limites de son être » (Fragmente und Aufsätze, 1923, p. 174 sq.). Simmel reconnaît surtout le lien entre cette sphère et la partie visible de la personne dans le portrait significatif ; pourtant, il ne manque pas non plus de faire allusion, sans plus se baser sur l’observation du portrait, à un champ de forces, à ce que James et Bergson entendaient par technique de la spontanéité. Finalement, prenant la succession de Bergson, un anarcho-syndicaliste du nom de Sorel a, d’une façon il est vrai parfaitement abstraite, sauvagement indéterministe et surtout ignorante de l’objet en raison de son pathos exagéré du sujet, renchérit à outrance sur la force de la volonté. Elle apparaît comme le muscle colossal d’une violence qui prend forme : « la force individualiste dans les masses soulevées1 » redresse le cours de l’Histoire qui retombe sans cesse ; « l’accumulation d’exploits héroïques » ne cesse de fouiller le déterminé ; la grève générale est l’électrotechnique de cette spontanéité — la volonté ne connaît pas de frontières. C’est là, de par cette pure exacerbation abstraite, une attitude putschiste qui, offrant une réelle résistance au cours de l’Histoire, pouvait bien devenir fasciste. Pourtant, il s’y trouve un élément de réalité : le fait que ce soit le facteur subjectif, en alliance bien sûr avec la tendance objective, qui dispose de l’énergie nécessaire pour riposter au destin et accélérer la réalisation des possibilités hésitantes de bon aloi. Sans aucun doute, une part de volonté pour ainsi dire semblable à celle du yoga couve-t-elle

1. En français dans le texte.
dans notre monde occidental aussi; elle apparaît dans la subsistance de l'esprit d'aventure qui animait jadis les pionniers en Amérique, elle apparaît en Europe dans les manifestations plus ou moins vagues de la volonté et dans les « décisionnismes » bientôt rendus sauvages par le fascisme. Une technique comparable à celle du yoga n'a toutefois été développée nulle part, même si l'on tient compte des *Exercitia spiritualia* d'un Loyola qui, eux non plus, ne fixent pas leur attention sur la source des effets qu'ils produisent. En revanche, les modes de manifestation européens de la spontanéité, qui ont fait l'objet d'une réflexion mitigée, présentent une analogie avec les manifestations hindoues du même phénomène sur un point qui doit donner à réfléchir : elles évoluent toutes dans un champ objective- ment indéterminé, ou croient pouvoir y évoluer. Leur prétendu indéterminisme s'apparente à l'acosmisme hindou, ou tout au moins à la superstition selon laquelle le monde extérieur, aussi privé de substance et aussi facile à écarter que le voile de Maya, n'est pas un obstacle insurmontable pour une imagination énergique. Tel est le prix dont toute approche de l'« *hidden storehouse of energy* » devait être payé ; et il n'y a à cela qu' *une seule exception*. Elle se situe de façon d'ailleurs très symptomatique dans le printemps de la Renaissance, qui était aussi follement audacieuse que curieuse des choses de la nature, et cette exception se nomme *Paracelse*. D'ailleurs toutes les utopies modernes déjà citées de la volonté, donnent l'impression d'être les manifestations atténuées des intentions, comme toujours oubliées, de Paracelse que l'on peut appeler le *stratège de la concentration dans le microcosme humain*. Il est égale- ment le seul chez qui le rattachement avec un sujet présupposé de la nature ait été développé ; c'est ce même rattachement qui dans la pratique du yoga se manifeste tout au plus sur le plan mythologique, sous forme d'accession transcendante à Krishna, d'aboutissement au Vibhuti divin, mais sans qu'il soit question de rattachement à un sujet de la nature faisant partie du monde lui-même. Certes, chez Paracelse aussi, c'est le pathos de la velléité *dans l'homme lui-même* qui se trouve au premier plan, en même temps que celui de l'imagination qu'elle produit. Dans les livres *Paramirum, Paragranum*, il conjure l'exorcisme de la façon suivante : « Vous devez savoir que l'action de la volonté est un point important dans la médecine. Il s'ensuit de là qu'une vision en conjure une autre, non pas en vertu des caractères écrits ou autres choses semblables, par la cire vierge, mais l'imagination surpasse sa propre constellation (celle de la vision) de sorte qu'elle devient un moyen d'accomplir son ciel, c'est-
à-dire la volonté de l'être humain qui l'a faite. Un sculpteur prend un morceau de bois et y taille l'objet qu'il voit en pensées, et c'est de la même manière que l'imagination traite la matière astrale. Tout ce que l'homme imagine procède ainsi du cœur: le cœur est le soleil dans le microcosme. Et de ce petit soleil du microcosme l'action imaginative gagne le soleil du grand monde, le cœur du macrocosme; ainsi l'imaginatio microcosmi est une semence qui devient matérielle. Si nous, les hommes, nous reconnaissions correctement son âme, rien ne nous serait impossible sur terre; comparés à elle, toutes les cérémonies, les tracés de cercles, les vapeurs, les sceaux et tout le reste ne sont que singeries et duperies. L'imagination est confirmée et accomplie grâce à la foi en sa réalisation, car c'est le doute qui brise l'œuvre; la foi doit confirmer l'imagination, car la foi affirme la volonté» (Werke, Huser I, pp. 334, 375; II, pp. 307, 513). Une foi semblable n'est, dans le sujet déjà, pas aussi dépouvrue de rattachement que dans les techniques isolées de la volonté et dans la volonté qui ne s'arme que d'elle-même. Bien au contraire, car la base sur laquelle s'éffectue la connexion dans le for intérieur, là où réside la volonté, s'appelle chez Paracelse «Archeus», c'est-à-dire en quelque sorte sujet de la nature dans l'homme. Archeus est l'image agissante d'après laquelle la matière organique fusionne lors de la procréation, il habite dans la semence, pénètre, anime et entretient le corps par la suite; mais toute volonté et toute imagination sont ancrées dans Archeus, et ne peuvent exercer leur puissance qu'en harmonie avec lui et aussi en harmonie avec la force générale cosmique de la nature que Paracelse baptise du nom de «Vulcanus». C'est à ce double contact que Paracelse voulait limiter l'imagination, c'est sur lui qu'il la fonde, la débarrassant ainsi de sa future course folle et fatale dans l'abstraction, et aussi de son Donquichottisme solitaire. Sans toutefois que — et ceci est déterminant pour la puissance grâce à laquelle le sujet de la «magie naturelle» sera ici cerné et fixé —, sans toutefois donc que Paracelse conçoive qu'une quelconque œuvre technique, en médecine ou en chimie, puisse réussir sans la participation du «levier élevant à Archeus-Vulcanus». Comme nous l'avons déjà signalé précédemment, le refus européen de l'énergie du yoga est, méthodiquement parlant, de même nature que celui qu'auraient formulé les Grecs à l'égard de la possibilité de réaliser une machine dynamo-électrique sur la seule base des connaissances dont ils disposaient en électricité: celles des propriétés électriques de l'ambre frotté. Et cette analogie, éclairée par l'exemple de Paracelse, possède encore un
autre sens entièrement littéral: car il existe bel et bien une analogie entre l'énergie subjective non développée et le simple électron grec, entre celle développée dans l'avenir et la machine dynamo-électrique. La technique du yoga semble au demeurant déjà con- nuître ce que, par une comparaison extrême, on pourrait appeler la Houteille de Leyden ou machine électrique de ce domaine (même s'il n'est encore question ni d'inducteurs ni de cathodes); mais en se préoccupant exclusivement de facteurs naturels extérieurs, l'Europe n'est de son côté condamné les portes qui donnaient sur une poursuite substantielle et durable des voies ouvertes par Paracelse. Ce qui a été qualifié de « poussée vitale », d'énergie volontaire, ne s'est développé que lorsque la connexion fut établie avec l'état organico-physique de la matière, et ne peut donc absolument pas être mesuré et traité sur le plan des énergies mécaniques, si ce n'est dans un verbiage fait d'analogies vulgaires; la force de la volonté ne trouve pas d'équivalent dans la chaleur. En outre, ce n'est tout au plus que sur le plan de la métaphore et de l'analogie poussées à l'extrême que l'énergie psychique est à même de déplacer des montagnes: un flux magnétique est capable de faire tourner le plan de polarisation de la lumière, mais la volonté la plus concentrée n'est pas capable de soulever un crayon du sol. Et c'est précisément la physique de l'apparente action à longue distance, celle de l'électricité inductive, qui fit prononcer par Faraday, son inventeur, cette affirmation riche d'enseignement: « Il ne peut y avoir d'action d'une force à longue distance sans la médiation d'une matière intermédiaire », et avec plus de pertinence encore: « Si l'on réussissait, par la force de la volonté, à faire bouger ne fût-ce qu'un brin de paille, il faudrait changer toute notre conception de l'univers. » L'intervention de la volonté dans le monde sans le recours à des techniques extérieures, telle que la discipline du yoga prétend pouvoir l'exercer et que Paracelse l'a recherchée, ne requiert quant à elle aucune matière intermédiaire; a fortiori ce genre d'activité sera-t-il incompatible avec le monde du mécanisme ou avec la conception purement mécaniste du monde. Et pourtant, le problème technico-utopique posé ici est de nature légitime, car il n'hésite pas à proclamer que la volonté et l'imagination sont des facteurs naturels sui generis à l'intérieur d'une matière débarrassée de la mainmise mécaniste. C'est ce qui a toujours animé l'espoir que l'homme possède en lui le levier à partir duquel le monde peut être techniquement remis dans ses gonds; que dans la matière humaine sommeille une puissance virtuelle qui ignore encore ce dont elle est capable et qui se traduit peut-être de
façon anarchique dans des milliers d’expériences désordonnées, mais qui ne se donne encore à connaître dans aucune théorie unique à sa mesure. Tout ceci fait partie de l’avenir, constitue le problème légitime de l’avenir, il est bien vrai qu’il existe un immense réservoir d’énergie au sommet de notre conscience; les hommes le traversent par leurs propres voies, voies qui sont différentes de celles du monde du Devenu, et cela au sens objectif qu’enseigne précisément Paracelse dans sa riposte aux exagérations. En sa qualité de réaliste magique, mais justement réaliste, il tient que la spontanéité s’étend exactement jusqu’au point où le lui permet le réel, des forces duquel elle est issue et sur le processus duquel elle s’oriente, en tant que corrélat de ce processus. Et de plus, cette réalité est de constitution bien plus vaste que celle de la mécanique, qui ne représente que la part de réel détournée de l’homme, part même encore souvent artificiellement isolée et réifiée dans cette approche toute superficielle. Le champ d’action possible de l’homme dans la nature est, soyons-en sûrs, bien plus vaste, bien moins limité; et s’il lui est permis de l’être — ce qui nous ramène au thème principal — c’est en raison de l’existence possible d’un sujet de la nature qui est puissamment activé par l’utopie et s’engendre non pas simplement subjectivement, mais aussi objec-

**LA COPRODUCTIVITÉ D’UN SUJET POSSIBLE DE LA NATURE OU LA TECHNIQUE D’ALLIANCE CONCRÈTE.**

L’existence des forces extérieures est elle aussi plus problématique qu’elle ne le paraît. Ces forces n’offraient souvent qu’un nom à l’inexplicable, nom prétentieux de surcroît, qui servait à cacher l’ignorance. Ainsi, si l’opium endort, c’est parce qu’il renferme une « *vis dormitiva* »; et c’est de la même manière que l’on procède pour définir la force vitale. Ce qu’il s’agirait d’expliquer est ainsi changé en explication et le travail analytique s’arrête avec l’invention précipitée d’un simple qualificatif confondu avec la « vertu » elle-même. Mais derrière tout cela se cache autre chose, dans la forme d’expression elle-même: la croyance aux esprits. Plus spécifique semble être une force (comme la « vertu assoupissante » de l’opium ou, d’après une plaisanterie de Mörike, celle de la fièvre scarlatine qu’il appelle la méchante « fée Briscarlatina »), et plus elle se rapproche des représentations animistes. C’est la raison pour laquelle la physique a de plus en plus penché en faveur d’une généralisation mécanique,
Les utopies techniques

afin d’y ordonner toutes les forces qualifiées isolément suivant une grande ligne unique qui relierait toutes les manifestations de pression et d’impulsion. L’affinité chimique est la force réelle grâce à laquelle les atomes sont maintenus ensemble dans la molécule, la cohésion est la force grâce à laquelle les molécules sont maintenues ensemble, et son contraire, dans le cas des corps gazeux, s’appelle force d’expansion. Pourtant, il y a cent ans déjà, Davy et Berzelius ont cherché, au-delà des affinités chimiques, une autre explication dans l’attrait et la répulsion électriques, explication qui ne se vérifiait pas que dans le cas de la combinaison chimique d’atomes de même espèce, à savoir des atomes de carbone (en chaînes et en anneaux); en électronique, la recherche basée sur la théorie des quanta se dispose à ramener la prétendue force du phénomène d’affinités chimiques à des opérations subatomiques, explication qui ne présenterait plus aucune faille. Enfin, la théorie générale de la relativité tente de réfuter l’affirmation selon laquelle ladite force de gravitation serait une forme d’énergie propre, voire une énergie tout court, et veut l’expliquer à partir de la structure mathématique d’un continuum à quatre dimensions. Qu’un corps soit attiré, cela signifierait uniquement, selon cette théorie, qu’il décrit dans l’espace courbe la ligne la plus courte, une ligne géodésique. Dans la proximité des grandes masses, l’espace est particulièrement courbe, et un corps tombant dans cet espace créera l’illusion de la parabole ou de l’ellipse. Mais celles-ci n’apparaissent telles quelles que dans la vision euclidienne, et ne justifient l’hypothèse de la pesanteur que dans l’espace plan. La tendance en physique est de définir toutes les manifestations de forces comme des irrégularités locales au sein d’un continuum métrique, non euclidien, courbe. On constate alors que tout au moins la multiplicité spécifique des forces disparaît, de la même manière que leur appartenance à une catégorie supérieure ou inférieure a depuis longtemps disparu. Ainsi s’accomplit ce que Newton avait prophétisé dans son Optique: « Si l’on dit que chaque espèce de choses est douée d’une propriété spécifique cachée, grâce à laquelle elle exerce une action et produit certains effets visibles, autant ne rien dire. Si, en revanche, on fait dériver des phénomènes deux ou trois principes généraux de mouvement et si l’on indique comment de ces principes clairement déterminés découlent les propriétés et les effets de tous les corps, on accomplit là un grand progrès dans l’étude de la nature, quand bien même les causes de ces principes ne seraient pas encore découvertes. » Et cependant: cette quantification généralisante ne révèle pas encore tout de façon
exhaustive sur les forces spécifiques, dans la mesure où elles sont le propre de la forme d'action exclusive d'un groupe phénoménal, même la « vis dormitiva » de l'opium, si tristement réputée, ne s'en trouve pas exhaustivement expliquée. Car dans la quantification tous les chats sont gris, elle ignore les différents modes dans lesquels la force naturelle générique se manifeste et produit ses effets. Elle laisse triompher une indifférenciation mécanique sur les étapes qualitatives incontestables de l'évolution, une thèse de l'identité (non seulement de la conservation) de l'énergie sur son noyau pourtant incontestablement en fermentation (l'« inquiétude poussante¹ » selon Leibniz) et ses objectivations toujours plus hautement qualifiées (les entéléchies, selon Aristote). La réduction des diverses dominantes dynamiques à une force fondamentale unique de la nature ne peut être telle qu'elle se limite à en faire une analyse exhaustive de façon purement mécaniste. Pas plus qu'elle ne peut en être une qui se limite à la théorie de la lumière électromagnétique ou qui se borne à ramener tous les phénomènes à une loi simple et universelle de champ. Car la « charge », « le noyau énergétique », « le champ » et même la conception particulière des « étapes de l'énergie » (dans la structure de l'atome, exprimée en nombres entiers quantiques), tous ces termes techniques traduisant de façon nouvelle ce que l'on entendait par force d'action et semence, aboutissent aux trois quarts dans l'abstraction, non dans la médiatisation. Ce sont malgré leur abstraction non seulement quantitative, mais aussi supérieurement mathématique, les quantifications tenues isolées d'une natura naturata, et non la pénétration dans l'élément producteur d'une natura naturans, tout au moins saisi comme agent. Mais la physique, précisément parce qu'elle est dialectique, reste axée sur un noyau dynamique comme la natura naturans et même sur un noyau qualitatif en soi-même et dans ce qu'il produit. Déjà ce qui se déroule dans l'atome, — constituant cette singulière origine, obscure comme toute genèse tenue isolée —, ne pourra être pensé en termes concrets si l'on ne fait l'expérience d'observer les traits qualitatifs de la force de la nature qui y opère de la sorte. A fortiori quelque chose d'aussi objectivement qualitatif que la tempête, ou que l'orage et ainsi de suite, n'est pas un événement qui peut être exhaustivement cerné et expliqué par le rayonnement ultraviolet ou l'ionisation des couches supérieures de l'atmosphère. Chercher à comprendre cet événement en saisissant le phénomène dans sa tota-

¹. En français dans le texte.
lité, c'est ce que Paracelse prétendait faire, sans parvenir toutefois à sortir de la sphère mythique: dans le « noyau énergétique » spécifique d'Archeus c'est l'élément dynamique humain qui était recherché; dans le noyau générique de Vulcanus, l'élément dynamique cosmique. Si Archeus était l'énergie naturelle sous sa forme individualisée, Vulcanus était la « vertu des éléments » qui, en tant que telle, décrit des cercles dans le cosmos, s'y manifeste sous forme de feu, de pluie, d'éclair et que désigne aussi une nature dotée de millions de figures, et par laquelle la cohérence du tout est fondée. Ce ne sont certes là aussi que des mots et des noms, qui plus est, mythologiques, mais ils ne servent plus à masquer l'ignorance, car ils cer- nent la région de la connexion objectivement possible ou de la com- préhension objectivement possible du monde pour le facteur énergétique subjectif de l'imagination. Archeus et Vulcanus, ou tout ce qui, depuis lors, a été désigné du nom de « productivité » de la nature dans une philosophie de la nature dynamico-qualitative: tous ces dérivés d'Isis ou de Pan portant encore l'empreinte mythique, sont, en vertu des éléments non mythiques qu'ils renferment, au-delà de leur appellation, plus proches de l'attitude concrète de l'expérience de la nature et du rattachement à son facteur productif que les vérités abstraites ou partielles du mécanisme. L'œuvre de Paracelse ne fait rien de plus que de signaler cet autre aspect de la nature, mais ce signal est une vive exhortation et ne peut être évincé par l'attitude mécaniste. La philosophie de la nature dynamico-qualitative de Schelling, celle de Hegel aussi, sont dans le prolongement de la voie tracée par Paracelse, car elles sont axées sur une productivité physique et ne constituent elles-même qu'un signe, mais qui est celui d'une nature médiatisée, extérieure au secteur mécaniste. Sans une telle médiatisation, le domaine physique n'est en effet que la dépouille de l'entendement abstrait, et c'est avec une telle médiatisation seulement que s'épanouit ici aussi, dans un vrai réalisme, le monde des tensions dialectiques, débarrassé de toute la grisaille qui apparaît sous la surface multicolore désavouée par le point de vue mécaniste, débarrassé de cette croyance en un simple caput mortuam à la base première de l'être. S'il existe bel et bien un foyer de la productivité dans la nature, alors la structure de cette origine ne peut être comprise de façon exhaustive par le seul recours aux modèles subatomiques ou encore à une loi de champ universelle. Surtout pas la structure d'une origine qui, au lieu de n'être limitée qu'à ses commences, se fraye un chemin et progresse au travers du processus du monde et de l'ensemble cohérent du monde, de palier en
palier d’où elle reprend un essor toujours nouveau suivant sa tendance à se manifester. Tout cela est fermé à la théorie mécaniste; le problème réel du principe actif, qui est responsable des échanges tout comme du revirement dialectique des phénomènes naturels, est une implication qui existe peut-être aussi quantitativement, mais qui ne peut être poursuivie quantitativement. Le propre de l’attitude mécaniste est de se limiter à des débuts tenus isolés, et plus encore d’oublier la relation originelle du « produire » au profit du produit et de ses relations. Or, pour la technique concrète, le pendant objectif de la transformation technique du monde doit être autant fondé dans une tendance objective de production du monde, qu’il est, mutatis mutandis pour la révolution concrète fondé dans la tendance objective de la production de l’Histoire humaine. La coproductivité de la nature est une condition sine qua non, celle justement à laquelle songeait Paracelse pour qui la nature semblait déjà une alliée, ou, suivant son utopie, semblait pouvoir le devenir, « à l’intérieur pleine de remèdes, pleine de préparations médicales, une pharmacie tout entière », un cosmos dans lequel l’homme s’épanouit, tout comme d’autre part le microcosme qu’est l’homme aide le monde à venir à soi.

Le fait que la racine des choses soit mise à contribution la faisait paraître saisissable. L’expérience est un intermédiaire entre l’humain et le non-humain et elle pourrait être poussée si loin qu’elle en vienne à expérimenter le courant qui parcourt le non-humain lui-même. Bien plus, qu’elle en vienne à expérimenter l’accès au foyer sur lequel les objets extérieurs ont levé et sur lequel il faudrait continuer à les faire lever, en alliance avec le sujet de la nature, en conformité avec la tendance de la nature. « Tout grain », disait Maître Eckhart (Sermon 29), « tout grain veut déjà dire froment, tout métal signifie déjà or, toute naissance signifie déjà l’homme »; et contrairement au mécanisme statique, toute l’histoire de l’évolution, d’Aristote à Hegel, porte précisément en soi l’objectivité de cette signification. Ce n’est pas par hasard si l’activité propre de cette signification au niveau même du foyer, la formation et le développement par la nature ont fait l’objet de réflexions profondes au moment où le concept méthodique de l’engendrement de Fichte fut changé en concept universel d’« action réelle » (avec la priorité du « faire » sur « l’être »), et même par Schelling en celui d’une « productivité originelle » — elle-même encore informe —, (avec la renaissance de la natura naturans). Seul un point de vue partiel et non impliqué consisterait dès lors la nature comme produit, alors que la physique spéculative la
reconnaît comme agent produisant et comme tendance. Sur ce point la contribution de Schelling — complètement incompréhensible pour la mécanique et même déjà pour la science contemplative — est la suivante: « Nous ne connaissons la nature que comme nature active, car il n'est pas possible de philosopher sur un objet qui ne peut être mis en activité. Philosopher sur la nature signifie l'arracher au mécanisme mort dans lequel elle semble être embarrassée, l'animer pour ainsi dire de liberté et l'amener à un état de développement libre de soi, ce qui veut dire, en d'autres termes, s'arracher soi-même au point de vue commun qui ne perçoit dans la nature que ce qui se passe, ne considérant tout au plus l'activité que comme un fait, et non pas l'activité elle-même dans l'activité » (Werke, I, 3, p. 13). Ainsi, tandis que dans le point de vue habituel la productivité originelle de la nature s'estompe au profit du produit, dans le point de vue philosophique concret, c'est le produit qui devrait disparaître au profit de la productivité. Certes Schelling tout comme Hegel font aboutir l'Histoire de la manifestation de la nature dans l'homme existant et même à l'endroit marqué par le commencement historique, et Hegel plus encore que Schelling qui voit malgré tout dans les « monogrammes multiples et enchevêtrés des objets » une signification encore indéchiffrée, non encore vraiment claire pour l'esprit humain. Chez Hegel, la nature, « ce dieu bachique qui ne se bride ni ne se contrôle » est déjà entièrement réfrénée, domptée et neutralisée dans l'Histoire existante, de telle sorte qu'aucun reste substantiel ne subsiste en elle. Cette réduction totale et empoissière de la productivité de la nature et de ses produits au Passé et au Devenu est de toute évidence différente du rapprochement pourtant recherché par Schelling et Hegel de la racine de la nature; s'approcher de celle-ci n'a d'ailleurs en soi aucun sens productif, si l'on considère qu'elle est étiolée. Mais en réalité, elle ne l'est pas, pas plus que l'Histoire humaine, dans sa corporéité, son environnement et surtout dans sa technique, n'est liée à la nature comme à une nature qui relèverait uniquement du passé. Bien au contraire: la nature définitivement rendue manifeste ne se trouve pas moins que l'Histoire définitivement manifestée dans l'horizon de l'avent, et c'est uniquement vers cet horizon que convergent aussi les catégories de médiation de la technique concrète, qui finiront bien par apparaître. Et plus une technique d'alliance, une technique médiatisée avec la coproductivité de la nature sera possible, remplaçant la technique superficielle et isolée, plus sûrement les forces constituantes d'une nature gelée seront rafraîchies et libérées. La nature n'est pas du passé, mais elle
est le chantier non encore déblayé, l'outil de construction non encore adéquatement présent destiné à édifier la demeure humaine non encore adéquatement présente. L’aptitude du problématique sujet de la nature à coopérer à l'édification de cette demeure, est justement le corrélat objectif-utopique de l'imagination humaine-utopique, comprise comme imagination concrète. C'est pourquoi il est certain que la demeure humaine ne se trouve pas seulement dans l'Histoire et sur le terrain de l'activité humaine, mais qu'elle se trouve aussi et surtout sur le terrain d'un sujet de la nature médialisé et sur le chantier de la nature. Le concept limite de celle-ci n'est pas le commencement de l'Histoire humaine, là où la nature (qui est constamment présente tout au long de l'Histoire et l'environne) se convertit en lieu du regnum hominis mais où elle se change en lieu juste, et où elle s'épanouit, désaliénée, en tant que bien médialisé.

LA TECHNIQUE SANS VIOLATION; LA CRISE ÉCONOMIQUE ET L'ACCIDENT TECHNIQUE.

La propriété privée n'aliène pas seulement l'individualité des hommes, mais aussi celle des choses.
Marx, La Sainte Famille.

Que la force du feu ne doive plus être gardée, voilà qui n'est encore possible nulle part. La vapeur, le gaz allumé, le courant ne travaillent que matés par la ruse, enchaînés, et une astuce énorme participe à leur fonctionnement, pour s'assurer leur collaboration. Le rattachement au noyau des forces d'action, tel qu'il fut tenté par Paracelse, apparaît comme une entreprise extravagante aux yeux du technicien d'aujourd'hui. Mais d'autre part, à en juger par l'état de la technique actuelle, il est tout aussi clair que c'est cette extravagance qui lui fait précisément défaut pour être moins... artificielle. Ce côté artificiel c'est quelque chose d'autre et de plus que la construction du nid humain, que l'on appelle maison, ou même que la locomotion par roues, bien que celle-ci ne se présente au départ chez aucun être vivant. Tout ceci dispose encore d'un appui, de la même manière que les mains trouvent un appui lorsqu'elles jouent du piano, au lieu de récolter la nourriture ou d'étrangler l'ennemi. Même l'existence technique éloignée de l'organique n'est pas encore nécessairement artificielle, notamment pas lorsque, facteur déterminant pour tout, elle se déroule dans une société socialement médiatisée, une société qui
n'est pas inhumaine; et lorsqu'elle participe à cette médiatisation. Ce que nous entendons ici par artificialité provient au contraire de l'abstraction qui prédomine dans le monde bourgeois, dans la bourgeoisie tardive, surtout une abstraction (absence de médiatisation avec les hommes et avec la nature) à laquelle ressortit aussi la technique de la ruse, qui œuvre de concert avec le déchaînement, aussi progressiste soit-il, des forces productive suscité par elle. Ainsi la technique bourgeoise s'avère être, malgré toutes ses victoires, à la fois mal dirigée et mal orientée; la «révolution industrielle» n'est concrètement axée ni sur la matière humaine, ni sur la matière naturelle. La misère en fait partie, celle qu'elle a répandue parmi les hommes, dès le début, et qu'elle n'a cessé d'entretenir. Le travail manuel adapté à l'individu avait cessé de nourrir son homme, la vie dans les usines anglaises était un véritable enfer, le travail à la chaîne est devenu plus propre peut-être, mais non plus agréable. C'est cela, c'est l'instinct de profit abstrait qui détermine l'enlaidissement que la machine et le travail mécanique ont répandu dans le monde. Le capitalisme, plus ses produits fabriqués mécaniquement, furent responsables de la destruction des vieilles villes, des demeures esthétiquement conçues, ainsi que de leur mobilier, et enfin de la silhouette riche et variée de toute construction organique. Tout cela fut remplacé vers le milieu du siècle passé par une architecture annonçant l'enfer — la situation de la classe ouvrière —, mais correspondant aussi au chantier sur lequel et sous la forme duquel la machine triomphante se manifesta tout d'abord. Dans son Magasin d'antiquités Dickens a décrit le premier paysage industriel de façon à ce point inoubliable qu'aucune centrale électrique actuelle, aussi «septisée soit-elle, ne parviendrait à le faire oublier; «toute autour, le pays dévasté, ravagé», «l'infinité répétition des mêmes formes ennuyeuses et laides qui sont l'épouvante des rêves pénibles», «les machines assourdissantes et la fumée toxique qui obscourcissait la lumière et empestait l'air déjà trouble». Sans doute depuis lors y a-t-il plus d'ordre et de propreté dans tout cela, la condamnation de la machine par souci esthétique a perdu son caractère d'actualité plus encore que sa condamnation à des fins morales, le paysage des machines à la Dickens ne se trouve plus guère que dans les zones en ruine et abandonnées du dix-neuvième siècle, et dans sa laideur démoniaque et grotesque, il est même devenu un nouvel objet esthétique, un objet surréaliste. Pourtant, le surréalisme ne justifie pas son objet, mais l'entend mal, et la forme fonctionnelle devenue la plus nette ou le génie civil actuel ne peuvent camoufler la monotonie
qu’ils recouvrent, l’aliénation qu’ils cachent. Celle-ci n’a-t-elle pas progressé dans la même mesure où la machine s’est raffinée et éloignée de l’organique? Ce qui manque à la technique, à son poste toujours plus avancé mais aussi toujours plus solitaire, c’est la connexion avec le vieux monde mûri naturellement, dont le capitalisme s’est coupé, ainsi que le contact avec un élément favorable à la technique dans la nature elle-même et auquel le capitalisme abstrait ne pourra jamais trouver la possibilité d’accéder. Le monde bourgeois de la machine se situe entre ce qui est perdu et ce qui n’est pas encore gagné; certes, eu égard à son caractère progressiste, à la libération des forces productives qu’il a suscitées et jusqu’ici poussées au maximum, il restera longtemps encore à l’œuvre dans une société qui ne sera plus capitaliste, pourtant, en dépit de cela, il reste marqué par la chlorose particulière et la stérilité qui caractérisent le monde capitaliste tout entier. Cette allure cadavérique finit par se communiquer aussi à toute la marchandise que la machine a jusqu’ici produite, dans un contraste des plus flagrants avec les produits anciens de l’artisanat; et cette pâleur n’est guère masquée par l’art de l’ingénieur qui s’étend des installations d’usines aux produits, ni par toutes ces formes fonctionnelles ou par l’arrogante absence d’imagination. Kant avait défini le génie artistique comme le pouvoir de créer à l’instar de la nature. Et cela non seulement de telle sorte que son pouvoir produise ses objets involontairement et nécessairement de la même manière que la nature, mais aussi que ses produits, même s’ils surpassent la nature et doivent la surpasser, « donnent l’impression d’être naturels et puissent être considérés comme des objets naturels ». L’intelligence technique n’est certes pas l’intelligence artistique, ce qu’elle recherche c’est un apport additionnel de force, non de beauté, ce qui ne l’empêche pas d’être également axée sur la création de formes, comprise comme accouchement supplémentaire et formation nouvelle dans la matière. Ainsi, le critère esthétique de Kant est, *mutatis mutandis*, assez valable aussi pour le génie technique partout où il s’efforce de progresser au-delà de la simple technique de la ruse, en tant que génie appelé à devenir concret. Ce qui n’empêche pas que Kant considère un sujet dans la nature (*natura naturans*) comme quelque chose qui ne peut être adjoint à la nature que par la pensée, comparable, comme le dit Kant, à une « technique immanente de la nature » elle-même. Même la prépondérance dont jouit auprès de Kant le simple mécanisme naturel de Newton, ne peut constituer dans la *Critique du jugement* un obstacle à une façon de voir — toute réfléchie ou hypothétique
qu’elle soit encore — qui serait prête à se tourner vers une *natura naturans*, voire une *natura supernaturans*. Certes un sujet de la nature (la vieille Isis, pas seulement sécularisée) restera problématique aussi longtemps qu’aucune médiatisation concrète ne sera réalisée par l’homme, ce benjamin de la nature. Pourtant, la possibilité d’y accéder reste ouverte, elle s’annonce dans l’objet lui-même et non seulement dans la facilité de le concevoir de telle ou telle manière, faculté qui sans l’existence d’une matière naturelle agissant en elle ne serait même pas possible sous forme problématique. Pour résumer donc, en se gardant bien de toute attitude spéculative: *la possibilité réelle d’arriver à un sujet de la nature, la disposition vers un tel sujet, existe bel et bien*, en la saisissant on l’amène à la relation faustienne avec le feu, relation qui ne triomphe de la nature que pour la médiatiser avec le meilleur, latent, qu’elle renferme, pour accéder à notre mieux à tous.

Si le feu n’est que dompté, surveillé, il reste étranger. La trace particulière sur laquelle il vient à nous, est alors purement et simplement dangereuse, même si son apport de force devait être socialement mieux gouverné que maintenant. Dans la forme de société qui persiste encore actuellement, on ne reconnaît à coup sûr rien qui s’apparente à cet esprit, à l’esprit du feu qui tourne sa face vers nous. Il existe une crainte spécifique de l’ingénieur, crainte de s’être avancé trop loin, d’avoir pris trop de risques, et il ignore à quelles forces il a affaire. Et c’est cette non-médiatisation qui est principalement responsable de l’effet le plus apparent qui résulte de l’oubli du contenu: l’*accident* technique. C’est lui surtout qui atteste combien il est difficile de faire abstraction de ce contenu des forces naturelles, encore si peu médiatisé avec nous, sans qu’il en résulte de graves dégâts. Bien plus, tous les accidents qui frappent les hommes, se produisant entre eux ou dans leur relation avec la nature, sont reliés par un facteur commun, des plus révélateurs et digne d’être souligné: *l’accident technique ne manque pas d’affinité avec la crise économique, la crise économique ne manque pas d’affinité avec l’accident technique*. Certes, les différences entre les deux sont plus visibles, parfois plus importantes aussi que les affinités, et c’est la raison pour laquelle la comparaison semble paradoxale. L’accident technique semble être le croisement fortuit de mouvements régis par des lois, croisement qui constitue le point d’intersection extérieur à leur nature, imprévu; au contraire, la crise économique évolue d’une façon qui n’a rien de fortuit au sein du mode de production et d’échanges de l’économie capitaliste elle-même, en tant qu’économie
basée sur des contradictions qui ne cessent de se durcir. Et pourtant les deux espèces de catastrophes se correspondent en profondeur, car elles résultent finalement toutes deux du rapport mal médiatisé, du rapport abstrait des hommes avec le substrat matériel de leur action. Il existe contre l'accident technique certaines garanties qui sont plus réfléchies, quelque peu plus adroites aussi que l'impuissance dont témoigne la bourgeoisie face aux crises économiques; de plus les garanties techniques, en se développant, entraînent une amélioration du contrôle de la matière, du sondage, de la météorologie; bien, mais la nature n'en est pas pour autant devenue l'amie de son tourmenteur et la réduction des risques ne sort pas de son abstraction le rapport technique du monde bourgeois avec la nature. Même la technique militaire qui rationalise pourtant carrément l'accident (celui qui survient aux autres), et qui constitue la technique la plus hautement consciente de la catastrophe au préjudice de l'ennemi, est abstraite, uniquement canalisante. La bombe atomique est bien sûr la gloire immarcescible de la chrétienté américaine, on a comparé l'éclat de son explosion au halo de lumière qui enveloppe le Christ de Grünewald sur l'autel d'Isenheim, mais la peur que ressent l'ingénieur, à côté de ses angoisses politiques, subsiste ici plus que jamais. La catastrophe provoquée synthétiquement ne constitue pas non plus un rapprochement avec la nature, bien qu'elle en imite les hauts fourneaux stellaires, en usant d'une ruse extrême. Ainsi l'horizon de la technique bourgeoise est plein de formations fortuites, d'accidents résultant de la rencontre aveugle, non maîtrisée, non médiatisée de deux nécessités purement extérieures. Et ce hasard n'est pas seulement le revers de la nécessité extérieure, il prouve en même temps que centralement l'homme est bien peu médiatisé avec les forces de la nature, mais aussi que la cause même de la nature n'est pas encore médiatisée avec elle-même. C'est pourquoi toute catastrophe technique implique aussi la menace du Rien, cette non-médiatisation définitive; dans toutes les situations de déclin, ce chaos nous montre un de ses coups d'essai. C'est ce à quoi avait déjà conclu précédemment le chapitre intitulé Fondements (cf. tome I, p. 373): « La possibilité d'utilisation dialectique du Rien ne recouvre pas non plus la prémonstration totalement antihistorique dans laquelle le Rien apparaît comme destruction pure et simple, caverne de brigands se rouvrant sans cesse tout au long de l'Histoire. » La non-médiatisation technique qui existe au fond n'est pas atténuée non plus par l'éventualité — comme toujours surprenante — d'une congruence extérieure. En effet, au calcul bourgeois
abstrait, si puissamment élaboré sous forme de calcul mathématico-physique, correspondrait une région dans la nature elle-même, la région mécanique. Comme le prouve la théorie-praxis de l’industrie moderne, il existe une part d’abstraction pour ainsi dire concrète dans la nature physique; c’est pourquoi sur le plan de la technologie, la pensée en termes de calcul restera en vigueur longtemps encore, après le déclin de ses fondations bourgeoises. Mais la seule loi que connaisse la pensée purement mécaniciste ne s’applique qu’à des contingences, elle est antihistorique, stéréotypée et dépourvue de contenu comme le chaos lui-même dont elle désigne clairement par sa mécanicité, la réification développée ou la croûte. Ainsi cette congruence sporadique avec une nature non libérée, avec une nature dépourvue de toute riposte au néant, n’aide pas non plus la technique abstraite à sortir de son abstraction. L’absence de médiatisation avec leur matière reste largement commune à l’économie bourgeoise et à la technique bourgeoise; dans la période post-bourgeoise, des transformations se feront donc jour dans la technique ainsi comprise. Certes, en vertu de ses affinités électives avec les mécanismes naturels, la technique bourgeoise est considérablement plus solide que l’économie capitaliste abstraite, et même les audaces non euclidiennes ne lui sont pas interdites et se distinguent, comme nous l’avons vu, de façon remarquable. Cependant, la crise et l’accident constituent une barrière insurmontable pour les deux abstractions; car elles sont toutes deux contemplatives, elles sont toutes deux idéalistes et se caractérisent toutes deux par l’indifférence authentiquement idéaliste de la forme envers le contenu. Et ceci non pas uniquement dans la crise, mais aussi dans la catastrophe technique; partout ici se révèle l’absence de médiatisation de l’*homo faber* bourgeois avec la matière de ses œuvres, plus encore avec une productivité réelle jamais atteinte et avec la tendance et la latence inhérentes à la matière de la nature elle-même. *Et ce n’est que lorsque le sujet de l’Histoire: l’homme travaillant, se sera saisi comme producteur de l’Histoire, et par conséquent aura mis fin à toute intervention du destin dans l’Histoire, qu’il pourra se rapprocher aussi du foyer de production à l’œuvre dans le monde naturel.* Marx a défini la matière historique comme la relation des hommes avec les hommes et avec la nature; là où cette relation est, comme dans la société bourgeoise, d’un bout à l’autre et *per definitionem calculi* abstraite, la matière naturelle qui collabore à cette relation ne peut encore être celle de l’avènement bienheureux du concret. Le marxisme de la technique, s’il est un jour approfondi, n’apparaîtra pas comme une
philanthropie pour métaux maltraités, mais marquera la fin du transfert naïf du comportement de l'exploiteur et du dompteur d'animaux sur la nature. Malgré les divergences, le rapport qui existe entre le comportement bourgeois de l'homme envers l'homme et envers la nature, est ainsi perçu à jour, et si cela ne met pas fin à l'aliénation technique de la nature, cela supprime tout au moins la bonne conscience qui l'accompagnait. Ce n'est pas sans raison que l'Amérique du Nord, qui est née uniquement du capitalisme et n'a jamais connu que lui, n'entretient aucun rapport avec la nature, même pas par le truchement de l'esthétique. Le courant de la nature considéré comme un ami, la technique comprise comme délivrance et médiatisation des créations sommeillantes enfouies dans le giron de la nature, voilà ce qu'il y a de plus concret dans l'utopie concrète. Mais le seul commencement de cette concrétisation présume la concrétisation de relations humaines, c'est-à-dire la révolution sociale; auparavant, il n'y a même pas d'escalier, et moins encore de porte débouchant sur une alliance possible avec la nature.

LE GÉANT ENCHAÎNÉ, LE SPHINX VOILÉ,
LA LIBERTÉ TECHNIQUE.

Il est donc insensé d'espérer retirer un bien certain de l'invention qui n'existe que pour elle-même. Elle n'est pas toujours meilleure que la société qui la produit et l'utilise, bien qu'il y ait plus à en tirer que de cette société. L'enthousiasme suscité par les grands progrès techniques ne se justifie pas lorsque la classe et la situation de la classe à laquelle ces miracles sont destinés n'ont pas aussi été pris en considération. En dernier lieu, il y eut la gigantesque technique militaire qui justement, lorsque le système capitaliste lui permettait de fonctionner sans accident, n'était tout entière qu'un monstrueux accident. A la place d'une seule Troie en flammes, il y en eut des milliers: la crise sociale du capital passa d'elle-même au plus gigantesque de tous les accidents: l'accident social de la guerre. Ainsi donc, aux progrès de la « maîtrise de la nature » peut correspondre un très important recul de la société, que la « maîtrise de la nature » reflète alors aussi. Elle est d'ailleurs sous cette forme le symptôme d'une société de violence; pour le dire pas une image: l'esclave de fer tombe aux mains des esclaves de chair. Et l'attitude de la technique envers la nature répète d'une autre manière l'attitude de la société bourgeoise envers les tendances et les contenus incompris au sein de
l'entreprise même: dans un cas comme dans l'autre, l'activité ne dépasse pas le stade de la simple exploitation des chances; dans un cas comme dans l'autre, aucune communication n'est établie avec la matière du déroulement des choses. Toutefois, l'Histoire et la société apparaissent encore comme produits par l'homme, tandis qu'à côté de cela la nature représente encore ce qui n'est pas fait par l'homme, ce qui n'a pas encore fait l'objet d'échanges organiques avec lui. Plus grand est le fossé et moins la relation simplement abstraite sera à même de le combler. C'est pourquoi dans la société bourgeoise la violation et l'absence de médiation restent techniquement apparentées; et toute invention s'en trouve déterminée et limitée. Il s'avère donc encore et toujours que jusqu'ici notre technique s'est trouvée installée dans la nature comme une armée qui occupe un pays ennemi, qu'elle ignore tout de l'intérieur du pays et que la matière de la chose la transcende. Deux figures représentées sur un monument qui reflète une intention foncièrement pure traduisent avec exactitude le double aspect de ce phénomène: il s'agit de la statue du chimiste Bunsen à Heidelberg, flanquée d'un géant enchaîné à sa gauche, la Force Naturelle subjuguée, et d'une femme voilée à sa droite, le sphinx Nature. *Mais si la nature n'était pas voilée, le géant ne serait pas enchaîné;* les chaînes et le voile sont donc ici les allégories d'un même état de choses, et nulle part elles ne sont plus sûrement en corrélation que dans la société où l'abstraction l'emporte sur toute la ligne. Si l'on considère celle-ci dans son rapport avec l'être de la nature, elle est comme on sait devenue incomparablement plus importante encore depuis Bunsen, Helmholtz, Einstein, Heisenberg: c'est là le revers de la physique nouvelle au demeurant si florissante et si audacieuse. La mise en relation des rapports sociaux et du calcul d'exploitation se reflète dans la ruine de toute relation concrète avec la nature en général. D'un côté s'impose ainsi un idéalisme subjectif, du Berkeley en physique, surtout en Angleterre où il ne s'est jamais tout à fait éteint. De l'autre, du côté de la nature, s'estompe prétendument la réalité conceivable et non seulement celle qui s'offre à la perception des sens; l'état de non-médiation avec la *natura naturans* se change en affaire d'honneur méthodique, et le devient en tout cas de façon absolue. Ce sont là les réflexes d'une société qui se désintègre, les symptômes de sa crise et de son propre désordre; leur apparition est liée à la manière dont elle coupe sa physique en deux; dont elle l'écarte de toute relation entre le microcosme et le macrocosme, et *a fortiori* de la dialectique de la nature et du rapport physique entre le
sujet et l'objet. Le néo-Berkeley est donc devenu ce qu'il y a de plus éloigné de la force d'action et de la semence, avec des interprétations qui ne contiennent absolument aucun énoncé de philosophie de la nature, mais uniquement des affirmations sociologiques, de telle sorte que l'agnosticisme, de même que le monde chaotique des Jeans et Eddington, des Mach et Russel est à ranger du côté de l'idéologie du capitalisme tardif, et non de la philosophie de la nature. Ainsi l'éloignement par rapport au contenu de la nature fait de la technique un double artifice, met doublément en évidence la relation entre la nature éternellement voilée et le géant éternellement enchaîné. De plus, l'éloignement de l'organique, en tant que passage de la technique à des domaines de la nature toujours plus éloignés de l'homme, a encore renforcé l'abstraction de la technique. Et avec elle, de façon toujours plus scabreuse, l'absence d'un bien qui lui soit propre: outre la composante sociale, ce qui manque aux appareils de radiation, c'est la base familière du monde physique. Si c'est donc l'éloignement de l'organique qui doit débusquer concrètement du monde les forces supplémentaires souhaitées, alors il faut que ce bond aboutisse non seulement à ce qui est perceptible par les sens, mais aussi à la non-extériorité, et par conséquent, encore et toujours, à la médiatisation avec une natura naturans qui a cessé d'être mythique. La liberté politico-sociale qui prend en mains les causes sociales, se prolonge ainsi dans la liberté politico-naturelle. En effet cette médiatisation n'est-elle pas la réponse, sur le plan technique et dans la philosophie de la nature, de ce que Engels appelle, dans la relation des hommes avec les hommes, le saut du régime de la nécessité dans celui de la liberté? Engels met l'accent sur les parallèles qui existent entre la nécessité sociale simplement externe et la nécessité physique: «Les forces socialement agissantes opèrent exactement comme les forces naturelles, à l'aveuglette et avec une violence destructrice, aussi longtemps que nous ne les reconnaissons pas et que nous n'en tenons pas compte. Mais une fois que nous les aurons reconnues, une fois que nous aurons compris leur activité, leurs orientations, leurs effets, il ne dépendra plus que de nous que nous les soumettions de plus en plus à notre volonté et que nous atteignions nos buts par leur intermédiaire» (Anti-Dühring). De même la nécessité aveugle et génératrice de catastrophes sur le plan social, tout comme sur le plan physique, sera rompue d'un côté comme de l'autre, par la médiatisation avec les forces productives. D'un côté, du fait que les hommes deviennent maîtres de leur propre socialisation, étant médiatisés avec eux-mêmes en tant que sujets producteurs.
de l'Histoire; de l'autre, du fait que s'accroît la médiatisation avec le fond encore obscur engendrant et conditionnant les lois naturelles. Et Engels souligne avec insistance que les deux domaines, et donc aussi les deux actes de la médiatisation avec eux et en eux, ne peuvent être séparés l'un de l'autre, si ce n'est tout au plus dans la représentation, mais non dans la réalité: l'existence dans la liberté sociale va de pair avec l'existence en harmonie avec les lois naturelles reconnues. Nulle méthode putschiste, c'est-à-dire empruntant la voie de l'abstraction, n'est possible ni dans un cas ni dans l'autre; même dans le contre-courant le plus vêhément, dans la manœuvre visant à dépasser le devenu, le changement du monde se nourrit de la tendance objective. La chimie la plus synthétique ou la technique de radiation la plus audacieusement déployée sont de par leur nature concrète en alliance avec un élargissement synthétique a posteriori dans le monde, elles doivent l'être et le seront. L'élargissement synthétique a posteriori est déterminé par l'ensemble des lois dialectiques de la nature elle-même, par-delà son devenir. L'apprehension purement extrinsèque des lois, cette habitude développée par la science bourgeoise de la nature et sa technique, empêche la nécessité naturelle d'être saisie en plein cœur et médiatisée; ce qu'il fallait démontrer. Cette nécessité elle-même externe reste encore aveugle et de ce fait demeure toujours plus rattachée à la notion de fatum des primitifs et du mythe, c'est-à-dire à la notion du destin-moïra, qu'à la nécessité foncièrement reconnue et dès lors libérée, dans laquelle la technique concrète peut trouver son concept et l'occasion de poursuivre ses créations dans la nature. Ce n'est que lorsque tuché et moïra, le hasard et le destin, ne formeront plus les moments insurmontés d'une nécessité naturelle purement externe, ce n'est que dans cette présence précise auprès de la force naturelle que la technique pourra venir à bout de ses contingences catastrophiques tout comme de son abstraction. Ce qui s'opérerait de la sorte serait une tentative sans pareille d'accrocher les hommes, de les incorporer (dès qu'ils auront été socialement médiatisés avec eux-mêmes) dans la nature (dès que la technique aura été médiatisée avec la nature). La métamorphose et l'auto-métamorphose des choses en biens pour l'homme, natura naturans et supernaturans au lieu de natura dominata: c'est cela que recherche l'esquisse d'un monde meilleur, du point de vue de la technique concrète. Supposons que le cœur de la terre soit en or, ce cœur n'a encore jamais été découvert comme tel, et il ne peut témoigner de sa qualité que s'il bat enfin dans les œuvres de la technique, de concert avec elles.
38. Les édifices qui figurent un monde meilleur, les utopies architectoniques

Un bâtiment doit allier l’utilité à la durée et à la beauté.
Vitrue.

En traversant l’église Saint-Pierre, le chevalier entama son parcours, dans l’immortalité. Il pénétra dans l’église enchantée, avec le sentiment que plus on y restait, et plus elle gagnait en ampleur et en éloignement, pareille en cela à l’édifice du monde. Finalement, ils se trouvèrent devant l’autel principal, éclairé de sa multitude de lampes — quelle paix! Par-dessus eux, la voûte céleste de la coupole, reposant sur quatre tours intérieures, autour d’eux une ville recouverte d’une voûte, où se dressaient des églises. Ils entrèrent dans le Panthéon; là, tout autour d’eux et au-dessus d’eux s’arrondissait la voûte d’un cosmos fait tout de sainteté, de simplicité, de liberté, avec ses arcs-boutants qui s’élançaient vers le ciel, un Odéon d’harmonies célestes, un monde dans le monde.

Jean-Paul, Le Titan.

Comme l’architecture n’est rien d’autre qu’un retour de la plastique à l’inorganique, il faut aussi que la régularité géométrique qui est en elle affirme ses droits et ne soit abandonnée qu’aux degrés supérieurs.

Schelling, Philosophie de l’art.

Urbs Jerusalem beata/Dicta pacis visio/Quæ construitur in cælis/Vivis ex lapidibus.

Hymne du haut Moyen Âge.

I. LES FIGURES DE L’ARCHITECTURE ANCIENNE

CE QUE L’ON VOIT PAR LA FENÊTRE.

Il ne faut pas nécessairement que le pied puisse se poser tout de suite partout. Comme il est beau le croquis de cet escalier, esquissé en petit. Les projets et les épures ont toujours eu, semble-t-il, leur charme particulier, dont la plus grande part passe d’ailleurs dans la
maison réalisée, et pourtant la création sur le papier, délicatement tracée, offrait autre chose. C’est la même fraîcheur, parfois trompeuse aussi, qui se dégage du dessin d’un intérieur ou encore de pièces réelles, pour autant qu’elles soient encore dans la vitrine ou que l’on en soit séparé par une barrière. Qui ne voudrait s’étendre dans ce fauteuil divinement rembourré, sous la lampe accueillante de cette pièce plongée dans la pénombre du soir? Si la paix qu’il évoque pouvait être nôtre, et toute cette pièce qui ne parle que de bonheur! Mais ce bonheur n’habite que le regard qui vient de l’extérieur, et tout hôte ne pourrait que le troubler. Ici encore c’est le charme du projet qui continue d’agir, tout matérialisé qu’il soit; l’illusion de fraîcheur émanant de l’épure s’étend à la pièce dont on n’a pas encore franchi le seuil. Et cette fraîcheur devient carrément capituse avec la maison de rêve du jeune couple qui, plongé dans l’imagination de son bonheur possible, en jouit déjà sur le papier. C’est un sentiment analogue qu’éveille la maquette, l’épure entièrement matérialisée à l’échelle réduite. Car la maquette elle aussi, la maison-enfant, promet une beauté qui par la suite ne réapparaît pas toujours telle quelle dans la construction réelle. Ce qui est responsable de cela, c’est dans tous les cas le sentiment de vivre quelque chose à l’avance, où tout semble souvent plus beau que le but réalisé et que bien des objets ultérieurement menés à terme. Car l’épure abrite encore le rêve de la maison; la fenêtre l’encadre pour qui la contemple de l’extérieur, et avec la maquette c’est comme si la réalité était vue de loin. Une couche protectrice l’enrobe, et si elle est transparente, elle ne permet pas encore que l’on touche ou que l’on entre. C’est pourquoi derrière la vitre tout semble tellement mieux, tout paraît cohabiter dans une harmonie plus facile.

LES RÊVES PEINTS SUR LES MURS POMPÉIENS.

De tout temps le crayon et la couleur ont permis de s’adonner aux constructions les plus fantasques. Ce qui est peint ne peut s’écrouler, aucun édifice représenté sur une paroi ne revient trop cher ou n’est trop audacieux. La peinture la plus connue du genre est celle de Pompéi, elle évoque tout entière une cité de curiosités à domicile. Dans cette véritable orgie de perspectives et de « vedute », des édifices d’une fragile beauté, des constructions impossibles, telles que la terre n’en porte pas et qui ne pourraient d’ailleurs tenir debout, apparaissent sur les murs comme issus d’un monde enchanté; et cela
surtout dans les décorations murales du deuxième et par la suite du quatrième style pompéien. Sur les murs d'une villa de Boscoreale apparaissent les unes à côté des autres des perspectives de jardins peints, d'extraordinaires raccourcis de portiques et de tortueux groupes de maisons à l'arrière-plan. Les perspectives se chevauchent insolemment, s'entrecoupent comme par enchantement, les parties de l'édifice qui devaient se situer à l'avant passent à l'arrière et vice versa, de splendides balustrades, de petits temples ronds isolés sur leur hauteur narguent les lois de l'équilibre. Malgré des couleurs ordinaires, la peinture murale produit un effet des plus charmants, au milieu de tels édifices on ne pourrait que planer. Jamais encore ce badinage pompéien ne fut envisagé sous l'angle utopique qui pourtant se révèle jusque dans les détails et de façon bien concrète : dans l'anticipation des styles ultérieurs. On n'y a relevé que le côté « inexécutable », et c'est ce que Vitruve reprochait déjà à cette architecture peinte. Or, c'est précisément la non-validité sur le plan de la réalisation qui permettait au peintre de susciter des effets dont l'exécution matérielle n'était pas encore possible... C'est ainsi que l'amoncellement tortueux des maisons empilées dans la décoration de Boscoreale présente des traits gothiques. Encore plus incontestable est la présence de motifs baroques : tantôt dans une colonnade élancée, tantôt dans les pignons tronqués ou cabrés, tantôt encore dans des bosquets ou d'autres éléments du même genre que le rococo put copier par la suite sans pour autant sortir de son style. L'architecture antique ignorait tout du bizarre, ou elle ne l'effleura que très tard, aux frontières syriennes de l'empire, à Baalbek ou à Pétra. Le temple circulaire de Baalbek présente le même entablement galbé que sur le dessin de Pompéi, la façade rocheuse de Pétra les mêmes coins cassés sur le fronton, avec, au milieu de tout cela, une rotonde en forme de turban. C'est isolément que ce genre de chose fit son apparition à Rome, et bien longtemps après le déclin de Pompéi, dans les édifices d'Hadrien. Même là l'écho de ce que la moyenne ville de province avait exécuté avec tant d'éclat et d'exubérance sur ses murs ne retentit que sporadiquement. Il fallut attendre le baroque italien tardif et le baroque allemand pour que réapparussent les frontons tronqués, les portails galbés que les maîtres badigeonneurs de Pompéi avaient sans peine couchés sur les murs. Très souvent ces maîtres utilisaient les dessins des décors de théâtre et cette source d'inspiration explique aussi bien le caractère aérien que l'audace des peintures. De délicates galeries s'avancent, planant sur des nus colorées, traînant à leur suite tout le cortège de la fantaisie onirique.
I. A DÉCORATION DE FÊTES ET LES ÉDIFICES SCÉNIQUES DU BAROQUE.

Plus tard c’est avec plus d’exubérance encore que le crayon et la couleur se mirent à construire: là où il s’agissait de produire un masque de grande envergure, de créer ouvertement l’illusion. Ce fut le cas lors des fêtes, puis sur la scène, les deux ayant recours à la fantaisie pompeïenne. Commençons par les fêtes et la manière de les célébrer: la ferme intention y est d’oublier tout bonnement le quotidien, et en cela la fête ne sera jamais assez réussie. Exigeante et insatiable est la réjouissance lorsqu’elle s’installe dans le vaste royaume ludique ou bachique de sa joie. L’orgie distingue l’homme de l’animal plus clairement encore que la raison; l’homme ne s’arrête pas lorsqu’il est rassasié. L’époque la plus éblouissante des festivités se situe à la fin du Moyen Age et à l’ère baroque; la classe dominante s’y entendait alors plus que jamais en matière de fastes et de pompes. D’immenses richesses, les capitaux des marchands et des princes, confluaient en quelques rares points; le potentiels de plaisir et l’amour de la magnificence, souvent dénués de goût mais insatiables, étaient capables de se laisser aller aux plus grands débordements. L’architecte se faisait l’allié du maître de plaisir; le crayon et la couleur, la mise en scène et l’allégorie prodiguaient à la fête tous les enchantements oniriques requis qu’il était possible de mettre sur pied. Tout ce qui à Pompéi était peint sur les murs, tout ce qui s’y trouvait de monuments et de scènes mythiques était étalé sur la table ou magnifiait la salle des fêtes, dont les hôtés étaient eux-mêmes changés en décors mobiles. Au cours d’un bal organisé par l’évêque de Sens aux environs de 1400, il y avait du vin de verre, des femmes déguisées en leurs propres rivales et finalement assemblées en une composition de nus, baptisée « claire Vesprée ». Du banquet que donna le duc de Lille en 1454, et à l’occasion duquel il devait annoncer une croisade contre les Turcs pour la reconquête de Constantinople, on rapporte que la table était ornée des motifs suivants: un navire marchand tout gréé, avec son équipage, une prairie avec des arbres, des rochers, une source et l’effigie de saint André, le château de Lusignan avec la fée Mélusine, un moulin à vent avec un tir aux oiseaux, une forêt avec des animaux sauvages mobiles, une église avec des orgues et des chanteurs qui, alternant avec des musiciens assis dans un pâté, régalaient les oreilles d’une pieuse musique.
Non content de représenter ce monde exotique réuni sur la table, le duc avait rassemblé tout autour de cette composition des tableaux et des statues mobiles, figurant des scènes animées de guerre et de victoire. A l’apogée du festin, Sainte Eglise elle-même entrait en scène, assise dans une tour placée sur le dos d’un éléphant que conduisait un géant turc. Tel est donc le monde gargantuesque de la cérémonie, plein d’une nostalgie barbare pour le bizarre et le prodigieux, pour le Castel Merveil des romans de chevalerie tardifs, donné et métamorphosé en spectacle. Pour arriver à cela l’intendant de semblables réjouissances princières devait être familiarisé avec bien autre chose encore que les mœurs phéaciennes : il jetait pêle-mêle salle et invités dans le surnaturel monstrueux. Dans la période du roccoco, dans un monde qui par ailleurs avait perdu le sens du fortissimo, Casanova relate encore les gigantesques ensorcellements de la fin du Moyen Age et du baroque. Il en parle à l’occasion du récit des fées de Charles-Eugène de Wurtemberg, despote qui, mieux encore que la plupart des autres petits souverains allemands, maîtrisait cette alchimie qui consiste à tirer de l’or de la sueur de ses sujets, personnage extravagant qui, malgré Versailles, sut créer autour de lui la plus brillante cour d’Europe. Ses fêtes duraient quinze jours sans interruption, le potentiel du plaisir tel qu’il éclate dans les bonnes grosses noces paysannes s’y unissait aux talents et aux chefs-d’œuvre de l’art courtois. Le duc faisait traverser à ses hôtes une serre éclairée à giorno, longue de mille pieds; ils passaient par des haies d’orangers et de citronniers, longeaient trente lacs et jeux d’eau. La table était dressée dans la cour du château, des nuages s’abaissaient, des nuages s’entrouvraient, découvrant le sommet de l’Olympe avec ses dieux encadrés de colonnes d’or; à leurs côtés les sièges des quatre saisons et des quatre éléments; l’Olympe résonnait d’airs italiens et de chants de sirènes qui ne présageaient aucun danger. Une machinerie bien camouflée déposait une Vénus entourée de seize Amours sur la table décorée; la Dame se montrait compréhensive, les chevaliers souriaient et à la fin de la cérémonie c’était l’univers dégustable tout entier qui était servi sur la peau de la femme pour le plaisir de l’homme. Jamais cérémonies ne furent célèbrées avec autant de faste que dans le baroque, époque théâtrale s’il en est, et que dans la période qui lui fit écho, le roccoco. Et alors que la puissance féodale déclinait, mais était de ce fait encore plus occupée de décoration, jamais elles ne furent réalisées avec un tel déploiement de symboles et de raffinement. Le Second Empire français alla y puiser ses feux dont l’éclat était déjà terni et
aujourd'hui encore toute magnificence, qu'il s'agisse des revues new-
yorkaises de patinage sur glace au Madison square ou du couronne-
ment du souverain à Londres, s'inspire tant bien que mal des féeries
du baroque. Mais c'est précisément l'aisance qui leur fait défaut, et
le goût de la décoration de l'époque de Makart, si particulier qu'il
fût, n'avait rien de commun avec l'authentique exubérance. Ses fes-
tins ne faisaient que remâcher le fastueux éclat d'antan pour n'en
fournir qu'une copie tape-à-l'œil, alors que les fastes du baroque
représentaient le passé tout comme ce qui lui était propre avec une
puissance créatrice luxuriante, typique de l'époque, et en rehausssant
encore l'éclat dans la représentation. Les redoutes et les randonnées
en traineaux, les parties de chasse et les cavalcades se nourrissaient
dans la même proportion de ce même style baroque qui recherche le
prodige dans l'architecture, et dans la décoration une source d'éba-
hissemens constants. Mais le dernier rêve de fade de la société
baroque fut d'être transporté en Inde, à la cour du Grand Mogol.
Même la mythologie grecque à laquelle on avait recours pour les
déguisements ou les évocations, était transplantée sous le ciel de
Delhi. Partout l'architecture cérémonielle affichait les couleurs et les
formes des Tropiques, pour s'y trouver chez elle, ad libitum.

Un pas seulement sépare ce monde exotique de la scène du théâtre
d'alors, si haute en couleurs; du monde des planches qui se met à la
hauteur de l'action la plus exubérante, et dès lors du montage théâ-
tral qui encadrait la représentation des réjouissances, leur permet-
tant ainsi de s'épanouir une nouvelle fois dans toute leur richesse.
Les décors scéniques du baroque ont largement surpassé en extravag-
gances les préparatifs des grandes festivités et sortent carrément du
cadre de l'habituel. Giuseppe Galli-Bibiena (1696-1757) fut le génie
du théâtre de l'opéra, et ses illusions d'optique en renforcèrent les
effets enchanteurs. C'est de lui que date l'idée de remplacer la simple
perspective du spectateur par celle du personnage scénique ou par
une perspective imaginaire, s'ouvrant sur un vaste lointain latéral.
Galli-Bibiena supprima le centre de perspective situé dans l'axe du
théâtre, fit glisser les coulisses qui jusque-là s'étaient trouvées à
angle droit par rapport au spectateur, les plaça de biais, l'effet sou-
haité étant que la perspective, contrairement à celle du théâtre de la
Renaissance, entraînait le regard dans un plan oblique, simulé, des
plus suggestifs. C'est ce qui devint le cadre des grands sujets histo-
riques (Haupt- und Staatsaktionen), surtout de l'opéra des Jésuites
dans lequel l'imagination se laissait aller aux débordements les plus
fantastiques. Le monde qui apparaissait dans l'espace scénique sem-
blait être né de la baguette d’un prestidigitateur: des anges et des
démons tendaient leurs ailes, des magiciens faisaient surgir des mers
de flammes et des inondations, et l’innocence qui était leur proie
n’en devenait que plus émouvante ou plus victorieuse; Elie s’élançait
vers le ciel dans son char de feu et finalement l’illusion des pratiques
infernales tout comme celle de la gloire céleste y étaient créées avec
une telle vraisemblance que le spectacle auquel on assistait semblait
réellement se dérouler en un autre lieu. Mais l’architecte avait à
modeler l’espace au sein duquel l’incroyable devenait croyable et où
la féerie semblait devenir accessible. Les toiles de fond qui nous sont
restées (cf. les planches de Josef Gregor: *Monuments du théâtre*)
ous montrent des cages d’escalier, des salles de fêtes, des voûtes
souterraines, des églises fastueuses avec un luxe inouï de chevauche-
ments et d’arrière-plans. Des bâtiments antiques ou orientaux tels
que le roman baroque contemporain les affectionnait, étaient
matérialisés et leur fabuleuse magnificence s’y trouvait encore
accrue: la Maison d’or de Néron, le palais du Grand Mogol,
« plaisir doux comme une sucrerie », débordant de « ciel
emporté » sur terre, qui se reflétait dans des « flots cristallins ».
Telle était, au *locus minoris resistentiae*: au théâtre, toute la puiss-
ance de cette emphase raffinée pour ne pas dire éthérée. Dans son
architecture postiche, l’illusion ne servait pourtant pas à copier les
styles historiques, comme dans les coulisses du dix-neuvième siècle;
c’est le style propre de l’époque, celui du baroque qui y faisait
l’expérience de son prolongement utopique. Bien plus, le baroque,
comme auparavant déjà le maniérisme, poursuivait son mirage avec
une ardeur telle que l’architecture réelle pouvait faire son apprentis-
sage auprès de l’architecture théâtrale et y puiser tous les sortilèges
lui permettant de s’enrichir de façon encore plus audacieuse. C’est ce
qui conduisit à la *dernière superlativation* de l’architecture théâ-
trale: où la *réalité* se prolongeait dans la *peinture*, où la *peinture* se
prolongeait dans la *réalité*. Ainsi chez Tiepolo, qui parvint pour
ainsi dire à doubler par l’effet de sa peinture l’espace de la salle des
fêtes du Palazzo Labia à Venise: en y simulant des fenêtres et des
arcades, en peignant une foule de personnages en trompe l’œil et une
paroi s’ouvrant toute grande sur le festin de Cléopâtre. Cette illusion
atteint son paroxysme en hauteur sur les plafonds peints du baroque,
reliés aux coupole et aux lanternes. Ici le mur et le plafond doivent
donner l’impression de ne faire qu’un; les vrais pilastres sont pro-
longés par le dessin; des édifices peints, vus d’en bas, surplombent la
pièce et s’élancent dans l’infini grâce à un raccourci des plus osés. Il
est fait appel à tous les moyens d’illusion d’optique, à la perspective doublée et triplée pour élargir l’impression d’espace, pour libérer le plafond de sa fonction de limite supérieure; la coupole jadis si terne, qui planait dans les hauteurs sur son anneau de pierre, se transforme en entonnement aspirant. Différents paliers de réalité apparaissent dans la transition allant du bâtiment architectonique à l’édifice peint, et même encore dans la peinture elle-même. Les objectifs opposés consistant d’une part à remplir le plafond et d’autre part à en faire une vaste ouverture, s’entrecroisent; la lumière réelle qui entre par la lanterne, devient le clou du spectacle peint. C’est Mantegna qui le premier réussit un de ces panoramas en hauteur, fait pour la joie de l’œil, dans la chambre nuptiale du château de Mantoue; les derniers et les plus remarquables se trouvent dans les églises roccoco de Bavière et d’Autriche, ainsi que dans les châteaux; que l’on songe par exemple aux plafonds peints de Cosmas Damian Asam à Weltenburg. Ici encore tout cela n’incarne, de façon irréelle et magistrale, rien de moins que le souhait de vivre dans un espace autre que l’espace existant, dans un espace volontairement impossible. S’il s’agit d’un cirque architectural téméraire fait tout entier de perspective, c’est en même temps une œuvre d’art où l’illusion transporte le spectateur « de l’autre côté », une évasion architecturale. Et si tout cela a pu être réalisé, c’est grâce à une architecture qui était au demeurant la plus trompeuse et la plus séduisante qui fût: celle de la perspective incorporée. Le baroque n’était-il pas au départ essentiellement axé sur la veduta, sur les points de vue à partir desquels l’ensemble s’agénçait en scène, en perspective théâtrale installée dans la rue? Le résultat avait pour effet d’agiter, c’était de la propagande pour la puissance des princes et le catholicisme; mais le moyen permettant une telle composition était, même en dehors de la scène, un théâtre d’envivement, qui devait introduire l’arbitraire tout comme le prodige dans l’art. Il n’y a rien d’habituel ni de fixe, que ce style, malgré sa rigoureuse symétrie, n’ait contourné, qu’il n’ait interrompu par ses lignes bouffantes et ses panoramas intercalés; le rococo n’a fait que renchérir sur tout cela. Ainsi donc l’architecture baroque se retrouve-t-elle aussi dans le théâtre baroque, camoufle les points d’appui évidents de la construction, installe ses masses dans les airs, comme si elles étaient en train de s’élever au ciel. Ce que ne contredit absolument pas la difficulté simulée du problème du support, avec les socles monumentaux, les colonnes et les pilastres doubles ou triples, ressortant puissamment de l’ensemble. Ils ne sont en rien le support du miracle, ce qu’ils veulent montrer et font res-
sortir, c’est qu’une telle masse portante serait nécessaire, si cette architecture avait affaire à des objets réels au lieu d’être purement in gloria et jubilo. Et comme le dit Burckhardt, le balcon baroque s’élance de la paroi avec tambours et trompettes. C’est aussi pour cette raison que la transition entre l’art de la construction scénique et celui de la construction réelle fut si aisée: le même Giuseppe Galli-Bibiena qui avait dessiné son théâtre fantastique, construisit l’opéra de Bayreuth, le plus beau théâtre italien du monde. Il construisit l’opéra de Dresde et le relia à l’enceinte du château. Et c’est un autre Galli-Bibiena qui construisit l’église des Jésuites de Mannheim qui n’est tout entière qu’une immense cérémonie taillée dans la pierre. Les bâtiments marient le matériel à l’immatériel, et le beau, qui y célèbre ses noces avec le sacré, n’y est pas au repos mais s’élance dans les courbes et plane.

L’ARCHITECTURE DU SOUHAIT DANS LE CONTE.

Pourtant dépeindre la maison s’est toujours fait avec un plus grand déploiement de fantaisie encore, que la peindre en trompe l’œil. C’est ainsi qu’apparaît l’édifice fictif de la fable, celui que le conte fait surgir en pleine féerie. Les mots aussi peuvent exprimer les jeux de l’extravagance pompéienne, qui s’élance alors sans retenue dans l’azur de la fantaisie ou dans le bleu turquoise de l’inconnu. Le conte allemand qui laisse entrevoir tant de ces choses que le cœur convoite, n’a retenu de la maison du rêve que la chambre interdite et la dépeint de mille manières sans oser prononcer son nom. Ce sont en revanche de somptueux palais féériques et même des cités fabuleuses qui se dressent dans les contes des Mille et Une Nuits, pour lesquels les modèles architectoniques du rêve qui les prolonge étaient d’ailleurs plus riches à l’époque que dans les pays nordiques. Dans le rêve tout est mieux, les maisons revêtent une beauté que l’on chercherait vainement ailleurs: « Les jours et les nuits qui s’y succèdent ne semblent pas faire partie de cette vie. » Le conte intitulé Histoire de Djanjah (Les Mille et Une Nuits) d’où cette phrase est extraite, décrit le château de Takni, palais de joyaux, situé loin, bien loin au cœur d’un monde caché: « Lorsque Djanjah s’éveilla, il aperçut quelque chose qui étincelait dans le lointain et qui emplissait le firmament de scintillements. Il se demandait ce que cette lueur pouvait bien signifier, sans se douter qu’elle provenait du château qu’il cherchait. Il descendit donc de la montagne et partit en direc-
tion de la lumière qui rayonnait ainsi de Takni, le palais de joyaux. Or ce palais était encore éloigné de deux mois de voyage de Karmus, la colline sur laquelle il avait atterri; les fondations du château de Takni étaient faites de rubis rouge et ses murs d’or jaune. Il était hérisse de mille tours taillées dans des métaux précieux, incrustées et parsemées de pierres précieuses originales de la mer des ténèbres, et c’est pour cela qu’il portait le nom de palais de joyaux, Takni. » A tout cela viennent parfois s’ajouter des figures inanimées mais parfaitement conservées, comme dans le conte de l’étrange cité de cuivre, située dans le désert entre l’Égypte et le Maroc, remplie de morts et de trésors: « Lorsque l’émir Mousa vit tout cela, il s’arrêta et loua Allah, le Très-Haut, le bénit et contempla la beauté du palais, la masse imposante de sa construction et l’exquise perfection de ses dimensions. » Tout ce qui est estimé de la sorte ou proclamé bien haut ou encore crié sur tous les toits se situe dans la veine de souhaits qui conduit finalement au palais d’Aladin et à la ferme conviction des spectateurs que le monde entier ne pourrait rien édifier de semblable. Et s’il est bien vrai que les cités grecques et romaines à demi conservées dans le désert qui s’était refermé sur elles, ont influencé le conte oriental du palais et de la cité, il n’en est pas moins évident que c’est toujours l’architecture de sa propre époque que cette espèce de fée Morgane littéraire mène à bonne fin. Il est révélateur à ce propos que les édifices de la littérature de tous les temps empruntent une part considérable de leur éclat à la miniature ou à l’ornement de l’architecture existante; car ces formes réduites à elles seules offraient déjà à la volonté artistique une expression plus concentrée de leur style. Une ciselure persane surpasse sur le plan décoratif le portail d’une mosquée; un ostensor, un tabernacle, un dais surplombant une statue adossée à une colonne sont encore plus gothiques qu’une cathédrale. Ainsi la miniature qui représentait la mosquée ou la cathédrale, vues pour ainsi dire dans le lointain de l’horizon, petites mais nettes jusque dans le détail, constituait-elle un matériel de choix pour l’élaboration littéraire. Dans Les Mille et Une Nuits, l’influence de l’ornement est reconnaissable à l’emploi effréné de l’or et des pierres précieuses, des grilles en ivoire et des fenêtres aux vitres multicolores. Ceci se manifeste encore plus clairement au Moyen Age dans les édifices de rêve de la littérature épique, qu’il s’agisse de constructions profanes ou a fortiori de bâtiments sacrés. Et cela partout où les images fabuleuses de nature légendaire sont incorporées dans cette littérature épique. Dans le Titurel de Wolfram von Eschenbach le temple du Graal n’est qu’un
énorme reliquaire, aussi ciselé que cet objet, et pourtant aussi gigantesque qu’une cathédrale, précieux et, pourrait-on dire, érotérique jusque dans sa matière. L’or et l’émail constituent ses parois et ses toits, le cristal et le beryl ses fenêtres, du verre bleu est coulé dans ses tuiles d’or, des émeraudes forment ses clefs de voûte, et le chapiteau de la tour est une escarceloue qui illumine la nuit les chemins de la forêt et guide les égarés. La description tout entière est hyperbolique, mais malgré cela révèle les critères architecturaux d’alors: le château fabuleux de conception gothique, le château féerique poussé aux limites du gothique. Sans toutefois que le rattachement à l’histoire, une fois de plus, soit oublié, rattachement qui existait aussi pour les palais de joyaux et les cités de cuivre du conte oriental, et qui, en retour, confère un éclat magique au style de l’époque. Si l’influence des ruines antiques était perceptible dans les édifices arabes du rêve, peut-être aussi celle des châteaux délabrés de l’époque chevaleresque d’avant Mahomet, toutes les utopies de palais du Moyen Age s’inspirèrent du palais impérial de Byzance. Sa magnificence était devenue légendaire; depuis Charlemagne il confinait au prodige pour les peuples francs. Pourtant même avec Byzance, l’architecture fictive de la littérature était, depuis les croisades, placée sous le signe de la dévotion romantique à l’Orient. Et elle l’était pour un motif très significatif, le même que celui d’où avaient surgi les décors de théâtre les plus chargés d’imagination, avec une touche de Bagdad. Car si Byzance accaparait aussi puissamment l’imagination des contes architecturaux, c’est parce que sa puissance et sa majesté la rapprochaient grandement de la beauté des Mille et Une Nuits, des monuments de l’Orient. Et même aux yeux du spectateur actuel, rien ne semble aussi directement issu du conte oriental, voire du conte allemand, que l’architecture maure. Si l’architecture dans son ensemble a été comparée à une « musique pétrifiée », alors l’architecture maure ne peut que briser cette image: car elle donne plutôt l’impression d’un conte matérialisé; et c’est pourquoi tout ce monde semble relever de la magie, au point d’en devenir le symbole, chez les Européens. Il apparaît ainsi que l’architecture dans le conte implique presque toujours ce conte dans l’architecture que donne l’impression d’être et que représente l’architecture maure. Surtout dans le regard que les Européens jettent sur elle, dans ce souhait de « Sésame, ouvre-toi » qui du château du Graal jusqu’au jardin enchanté d’Armide se représentait toute beauté fantastique sous les traits de l’Orient enchanté. Et, avec un fortissimo qui n’affecte pas tout à fait un conte matérialisé comme
celui de l’Alhambra, ce phénomène se poursuit jusqu’aux châteaux
du roman exotique baroque, et beaucoup plus loin encore jusqu’à
Ibrahim Bassa, jusqu’au Grand Mogol. Puis bien plus tard, dans le
roman romantique d’Achim von Arnim intitulé *Les Gardiens de la
couronne*, le *Kronenburg* apparaît comme une construction de verre
campant le style mauresque sur le sol européen. Pourtant l’édifice
fictif de la littérature ne s’écarte pas de la ligne du style architectural
de l’époque, il le prolonge au contraire dans une perspective uto-
pique, en reprenant le plus souvent les clichés architecturaux de la
légende et presque toujours en s’orientant vers le monde des cou-
poles, des colonnades, des ornements bleu et or. C’est aussi pour-
quoi, dans le conte d’Hoffmann intitulé *Le Vase d’or*, la chambre
bleu azur de Lindhorst, ornée de palmiers d’or, sort du style Empire
pour entrer de plain pied dans l’univers oriental. Chemin de prédile-
ction emprunté par le conte architectural, surtout dans les brumes
nordiques. En tout cas, presque tous les édifices de la fable sont
teintés de magie, prenant ainsi l’allure de la fée Morgane, telle
qu’elle apparaît dans son propre décor.

**L’ARCHITECTURE DU SOUHAIT DANS LA PEINTURE.**

Voilà donc pour les maisons décrrites dans la littérature; mais
celles de la peinture, vers lesquelles nous nous tournerons mainte-
nant, offrent des caractéristiques d’une très grande nouveauté. Elles
ne servent plus uniquement à combler le vide de l’arrière-plan; bien
plus souvent et dans le fond elles veulent, elles aussi, représenter
l’édifice du souhait. Il en existe toute une série au travers de laquelle
l’image architecturale acquiert très clairement une vie remarquable-
ment autonome, d’expression particulière et concentrée. Tout cela
remonte très loin, bien plus loin que la peinture de paysages; à com-
mencer par les peintures murales pompéiennes qui méritent une fois
de plus d’être rappelées dans ce contexte; quant à la peinture des
villes elle apparaît déjà dans le gothique tardif. Viennent ensuite les
premières perspectives architectoniques de la période prébaroque du
quinzième siècle: c’est à ce moment que s’ouvrent les galeries et les
rues de *L’Ecole d’Athènes* de Raphaël; Dürer et Altdorfer donnent le
coup d’envoi de l’architecture représentée pour l’amour d’elle-même.
Dans le tableau d’Altdorfer intitulé *Suzanne au bain*, la villa isolée,
de style Renaissance, qui s’ouvre sur la campagne avec ses loggias
d’importance excessive, est un sujet en soi. Les représentations
architecturales se font particulièrement nombreuses à partir du milieu du quinzième siècle dans le Nord; depuis Memling elles renferment toutes les anticipations prophétiques du style architectural à venir. Altdorfer, peintre et architecte, contemporain de la Renaissance à peine éclose, dépasse dans ses tableaux le stade atteint par le style architectural de son époque et y offre une représentation sans cesse surprenante de la Renaissance italo-allemande, telle qu'elle ne fut jamais édifiée nulle part avec des caractères aussi excessivement méridionaux. Vient ensuite la peinture de monument mi-naturaliste, mi-fantastique dans le maniérisme hollandais du dix-septième siècle, avec Vredeman de Vries et d'autres. Leurs tableaux qui s'intuissent maintenant sans détours Architecture, dans lesquels l'édifice est l'unique sujet et où les personnages ne figurent plus qu'à titre accessoire, relèguent pour ainsi dire la villa Renaissance d'Altdorfer dans une veduta de panorama de musée mais aussi dans une gloire baroque particulièrement fermée; c'est comme s'il n'existait rien d'autre au monde que cette cour de palais peinte, que cette place de château, que cette église imaginaire du gothique tardif (cf. Jantzen, Das niederländische Architekturbild, 1910). Une peinture d'architecture de Hendrik Arts, reprise par Peter Neef et par bien d'autres ultérieurement, présente un intérêt tout particulier et se révèle à la mesure du cabinet de travail d'un philosophe, en vertu de l'utilisation conquérante de l'espace qui s'y effectue. Cette église à trois nefs de hauteur égale, peinte dans une triple perspective et avec un style spatial en parfaite coordination avec elle, n'anticipe peut-être pas une architecture postérieure, mais adopte en plein dix-septième siècle un comportement romantique vis-à-vis du gothique tardif, de telle façon toutefois que l'espace, plus encore qu'à l'époque même, semble se perdre dans des profondeurs tortueuses. De semblables représentations d'églises feront penser à la description post festum et pourtant encore description de pleine fête qu'a donnée Hegel de la cathédrale de Cologne: « Son caractère majestueux et élégant — les rapports délicats, les formes qui s'étirent de telle sorte qu'il semble s'agir d'un envol et non d'une simple ascension... Ce qu'on y trouve ce n'est pas quelque chose qui puisse être utilisé, ce n'est pas une jouissance ou un plaisir, ni un besoin assouvi, mais l'occasion d'errer dans le drapé multiple des galeries, auxquelles il est pour ainsi dire complètementインドéfini que l'homme se serve d'elles dans quelque but que ce soit; — c'est une haute futaie, futaiue spirituelle, d'un grand art » (Werke, XVII, p. 553 sq.). L'architecture peinte, en soi, n'est bien sûr que l'ombre colorée projetée par l'archi-
tecture réelle, pourtant elle peut tout aussi bien développer les variations d'un thème dans le sens indiqué, variations qui le prolongent en élaborant des formes qui cohabitent avec grâce. En raison de cette cohabitation aisée l'architecture peinte peut dans bien des cas sembler inconsistante, du point de vue statique l'ensemble de ses formes est incohérent et dès lors insoutenable; mais le spectacle d'un édifice équilibré et habitable n'est certes pas le but de ce genre de construction parfaitement autonome. De plus, d'un point de vue purement pictural, un sujet qui est déjà en soi une œuvre d'art ne peut pas conduire à des révélations aussi enrichissantes que des sujets tels que le nu, le portrait, la scène historique ou le paysage; en revanche la peinture de l'architecture fournit précisément dans ses exemplaires les plus importants certains éclaircissements, prolongeant parfois même le travail sui generis dans une autre matière, à l'aide de la technique picturale qui s'avère tout particulièrement apte à prolonger le charme auroral de l'épure. Il faut cependant se garder de confondre ici la peinture architecturale avec la peinture murale qui, comme chez Tiepolo, est avant tout destinée à tromper l'œil; le but ici n'est pas de mêler l'architecture réelle et l'architecture peinte comme l'avaient entrepris le baroque et le baroque tardif. L'objectif est au contraire la représentation d'une architecture idéale, telle précisément que la terre n'en porte pas encore, ou en tout cas pas dans une exécution poussée à ce point. Jakob Burckhardt fut le premier à attirer l'attention sur l'importance de ces représentations pour la connaissance de l'architecture souhaitée et imaginée par une époque. On constate ainsi que plus le style architectural d'une époque a tendance à être clair, et plus ses représentations architecturales en peinture s'enrichissent d'une fermentation utopique. De même: plus haut est le degré de maturité atteint par un style de construction et plus la peinture représentera sa nature essentielle avec un éclat redoublé, comme s’il s’agissait d’une entéléchie peinte du style. Un des témoignages les plus convaincants de ce dernier phénomène nous est fourni par les représentations de scènes de repas bibliques, chez Paolo Véronèse; s'agissant à la plus célèbre d'entre elles, le Repas chez Lévi. Ici tout l'éclat de la société de la Renaissance est transposé dans la peinture du portique et du panorama de la ville à l'arrière-plan; grâce à la fougue et à l'harmonie des couleurs, la Venise du temps de Véronèse y est reproduite à la puissance carrée. Et en ce qui concerne la ligne du souhait présente dans tous les tableaux d'architecture, elle se rattache sans aucun doute à celle de l'architecture du conte, en vertu du caractère féérique et de l'exo-
tisme particulier que l'architecture représentée confère même aux monuments de sa propre époque, de son propre pays. Mais bien plus que l'édifice du souhait dans le conte, celui de l'architecture peinte — en tant justement qu'œuvre d'art formée sui generis — est axé sur une architecture qui peut être optiquement pénétrée et parcourue; il la concerne concrètement, la fait surgir sur la toile.

La faire surgir sur la toile, cela signifie finalement y inscrire des formes architectoniques concentrées, c'est-à-dire des types architecturaux tels qu'ils se retrouvent au travers de tous les styles, comme par exemple la maison, le château de plaisance, la tour élevée, le temple. Choisissons ici deux de ces formes d'architecture archétypique dans la peinture: la Tour et le Temple. Les peintures de ces deux édifices sont d'autant plus expressives qu'elles se rattachent à de très anciens modèles premiers légendaires de l'architecture. Les deux exemples qui illustrent ce thème sont l'archétype de Breughel: La Tour de Babel, puis à une tout autre époque, sous de tout autres cieux: les fresques d'Assise de l'école de Giotto, qui à l'inverse dépeignent une sorte de civitas Dei avec l'archétype du Temple de Salomon. Dans La Tour de Babel, Breughel offre au spectateur la vision de la plus ancienne, la plus rude de toutes les architectures imaginaires. Il a peint cet édifice prométhéen en deux versions différentes, toutes deux dans l'esprit du baroque, avec des réminiscences très nettement perceptibles de peinture scénique. Le tableau de Rotterdam nous montre une espèce de Colisée inachevé, hissant ses quinze étages dans le ciel entre une ville vallonnée et la mer; le faîte du bâtiment est enveloppé de nuages. La tour du tableau de Vienne, qui a gardé la forme ronde de l'amphithéâtre, avec des arcs, des fenêtres, des portes et des balcons sur le côté gauche déjà presque achevé et éclairé, prend appui sur un paysage imposant de rochers massifs et représente d'ailleurs l'orgueil démesuré de façon beaucoup plus dure: ... une forteresse taillée dans le roc est notre Lucifer. Comme on le sait cet édifice de la rébellion n'a jamais été représenté que comme une œuvre inachevée (Gen., 11, 1-9), comme un fragment qui, dans la Bible, équivaut à l'œuvre de Prométhée et d'Icare. Le récit, qui est yahviste, est du même auteur que l'histoire du paradis, et à l'origine il était sans doute relié à l'histoire du paradis perdu. A cela venait maintenant s'ajouter l'idéologie de l'entrepreneur du capitalisme naissant, l'idéologie multiple de la période des manufactures: l'édifice, qui s'élève jusqu'au ciel, convenait à l'époque de Faust, il atteste le déclin du sentiment du péché. Prenant la relève de Paracelse, la théosophie du baroque rétablit
aussi le rapport entre le motif de la tour et celui de la chute, mais sans que l'on puisse déceler avec certitude l'ancienne attitude réprobatrice, ce qui est important pour la signification de l'édifice du souhait. Ainsi l'occasion s'offrait-elle, comme dans le tableau de Breughel, de représenter la forteresse de Lucifer non seulement comme une œuvre inachevée, mais aussi comme une entreprise contrariée, commandée par la volonté de créer à l'instar de Dieu. D'une volonté de créer qui, comme l'enseigne Jacob Böhme à la même époque, a « une orgueilleuse issue », mais aussi un grand objectif qui n'a même pas à rester à l'état de fragment. L'orgueil est réprouvé par Böhme, mais non la montée vers la lumière et les hauteurs, qui lui est inhérente: « Lorsqu'ils (les esprits lucifériens) s'élevèrent dans un vif embrasement, ils œuvraient contre le droit naturel et firent ce qu'avaient fait Dieu leur père, et ce fut là une source d'opposition à la divinité tout entière. Car ils embrasèrent le corps et engendrèrent un Fils hautement triomphant, dur, rude, sombre et froid, d'une brûlante amertume et jetant des flammes... Ainsi se tenait la Fiancée embrasée semblable à une Bête fière, et elle s'imaginait qu'elle surpassait Dieu, que rien ne pouvait lui être comparé... Ils (les esprits lucifériens) refusèrent dès lors l'ancien état de choses et voulurent être plus hauts que la divinité tout entière et dirent qu'ils voulaient qu'elle fût soumise à leur autorité, que tous les royaumes fussent soumis à leur autorité » (Morgenröte: Vom Anfang der Sünde). Mais dans le feu il y a la lumière, ou: l'homme qui renait devient l'héritier de Lucifer, tandis qu'il devient « maître de l'ire de Dieu et que l'édifice prodigieux de la volonté libre émane de lui, édifice qui domine le monde à la place de Lucifer chassé ». De cette manière la construction de la tour est aussi lavée du péché, bien plus, grâce à l'esprit du Christ prenant la place de Lucifer, elle devient demeure cosmique, avec le ciel comme propriété conquise: « La matière tout entière devrait être une maison de plaisance de corps spirituels, et tout devrait éclore et se former conformément au plaisir de leur esprit, afin qu'aucune figure que ce soit ne leur cause jamais aucun déplaisir, car leur esprit mystique devrait se trouver au sein de toute création » (Morgenröte: Vom Seelengeist). Ainsi la mystique subjective saisissait le vieux motif de la rébellion, le motif du bleu du ciel, et se l'appropriait dans l'absolutisme souverain du chrétien lui-même, dans l'ambivalence dialectique entre Lucifer et le Christ, entre la maison qui se dresse jusqu'au ciel et l'ascension au ciel. La construction de la tour incarnait en partie l'ascension du juge infernal, en partie l'échelle céleste du défi; et cela précisément dans
le tableau de Breughel, où l'architecte apparaît comme le rival de Dieu, et où la teneur optative de l'édifice ne saurait passer inaperçue. Sans doute les tentes de Jacob ne se situent-elles pas de ce côté, et le saut est grand qui va de la tour du défi breughélienne à un autre archétype architectural, le Temple de Salomon, tel qu'il apparaît dans les fresques d'Assise. Et pourtant il y a un trait d'union entre les deux archétypes : la démesure spirituelle du souhait, ou l'architecture de la magie noire d'un côté, celle de la magie blanche de l'autre. Les fresques d'Assise de l'école de Giotto sont également excessives et pleines d'une architecture paradoxale, elles figurent une *civitas Dei* dans un *statu nascendi* difficile ou resplendissant. Le premier tableau : « Le retour de Jésus chez ses parents » (dans la partie inférieure de l'église) montre des bâtiments dans lesquels l'élan vers le haut se charge de murs entiers. Derrière des silhouettes étirées en longueur se dressent la tour, les forteresses et les chapelles gothiques d'une curieuse Jérusalem, d'une Jérusalem dans laquelle se marient l'oppression et l'au-delà. D'allure particulièrement saillante et oppressante, une sorte de baptistère se dresse au milieu des énormes tours de la ville, aussi élevé qu'elles, imposant sa masse puissante, touchant au ciel. L'autre tableau : « Rêve du palais » (dans la partie supérieure de l'église) est, de par son sujet déjà, axé sur une vision qui ne voulait pas compter au nombre des habitudes architecturales de ce monde. Le Seigneur montre à saint François le trésor des défenseurs de la foi, rempli d'armes et de boucliers, éclairé d'une lumière dans laquelle non seulement le bâtiment est plongé, mais qui, en tant que lumière issue du tonnerre du Jugement dernier, lui est intérieure, émane de lui. Le mur est sombre et menaçant, les seuls éléments qui y brillent d'un blanc surnaturel sont les piliers et les fenêtres; c'est justement l'archétype : celui du Temple de Salomon, qui perce ici. Aux yeux du monde chrétien il passait pour l'archétype canonique absolument parlant, la contrepartie de la Tour de Babel. Et comme les dimensions indiquées dans la Bible semblaient fournir des directives à l'imagination aussi, le temple fut sans cesse représenté, en style roman tout comme en style gothique, et même encore classique — prototype architectural originaire de Jérusalem, parcouru d'une sève toute particulière. Son nouveau lieu, ou mieux : celui qui lui correspondrait au niveau le plus élevé, ne pourrait se trouver que dans une *Jérusalem céleste*. Cette *urbs vivis ex lapidibus* comme l'appelle un hymne du haut Moyen Age, n'a toutefois jamais été peinte comme si elle se dressait là devant nos yeux. Ces créneaux si lointains n'apparaissent pour ainsi dire que
sur des vitraux, comme sur celui assez tardif de Saint-Martin à Troyes, où ils entourent une cité médiévale, transposée dans le carré magique et l’au-delà, dans la lumière de l’Agneau qui la domine. De grands tableaux ont renoncé à représenter cet archétype chrétien de l’édifice suprême; même celui de Van Eyck, peint sur le retable de Gand, ne laisse deviner la Jérusalem céleste qu’à l’horizon. Ici l’imagination de l’architecture peinte a jeté l’ancre avant d’aller si loin, et laisse au symbole architectural, c’est-à-dire, comme nous allons le voir maintenant, aux formes d’utopie présentes au sein de l’architecture elle-même, cette fois de l’architecture gothique, le soin de tout au moins suggérer ce qu’est une « urbs vivis ex lapidibus ».

1.ES LOGES DE CONSTRUCTEURS OU L’UTOPIE ARCHITECTONIQUE AU STADE DE L’EXÉCUTION.

La peinture et la littérature peuvent donc préparer la maison, en y ajoutant même le piquant de la fantaisie. Mais seul l’effort de l’exécution libère l’abondante source des inventions durables. « Ce qui n’est pas formé n’existe pas¹ », et ce n’est pas seulement l’existence mais aussi la teneur utopique qui croît avec l’apparition de la forme, à condition qu’elle soit recherche d’une forme. Et cet accroissement rencontrera d’autant moins d’entraves que le rêve, dans les grandes réalisations, pliera la technique au service de son éclosion au lieu de s’effacer progressivement devant elle. A cet effet le propos des anciennes loges de constructeurs semble bien important puisqu’il s’agit, une fois encore, de se conformer à l’image de l’édifice qui les guidait dans le travail en vertu de sa perfection. Les loges de constructeurs de l’époque gothique travaillaient, comme bien longtemps avant elles les groupements égyptiens, en se conformant à certaines « règles » tenues secrètes. En ce qui concerne l’ensemble des canons respectés par ces loges, il faut certes faire une distinction entre l’ésotérisme délibéré et la croyance réelle en certains secrets véritables. Sans aucun doute un grand nombre de ce qui n’était que de simples procédés et même de simples trucs, étaient-ils tenus cachés, ce qui les faisait paraître bien plus mystérieux qu’ils ne l’étaient en réalité. On retrouve cette même espèce de code ou de marque de fabrique dans les signes professionnels utilisés par les tailleurs de pierres ainsi que dans ladite figure de base dont se servaient les loges de

¹. En français dans le texte.
Les épures d'un monde meilleur

constructeurs. Les signes des tailleurs de pierres étaient confiés à des compagnons isolés et, outre ce qu'ils pouvaient signifier réellement, ils servaient de signatures à l'œuvre. D'un autre côté la figure de base, appelée aussi "juste principe du tailleur de pierres", servait entre autres choses de modèle destiné à apporter une certaine solution pratique au problème des proportions qui surgissait alors, proportions à l'époque incommensurables, telles par exemple que celles conduisant aux nombres irrationnels $\sqrt{2}$ ou $\sqrt{3}$. Ces rapports se manifestaient déjà à l'occasion du découpage diagonal d'un triangle régulier ou lors du percement oblique d'un cube le long de la diagonale du volume (les côtés et les diagonales du cube sont dans les proportions de 1 : $\sqrt{3}$); de telles irrationalités n'étaient pas accessibles non plus à la mathématique théorique du Moyen Age qui se trouvait au demeurant dans un état de stagnation réelle. Ainsi outre ce qu'il pouvait signifier par ailleurs, le "juste principe du tailleur de pierres" venait-il combler certaines lacunes, apportant la solution pratique d'un certain empirisme professionnel, mais qui, dans sa représentation intentionnellement obscure, devait rester secret de fabrication et de ce fait ne renfermait absolument pas les "règles" d'une perfection canonique en architecture. Vers la fin du Moyen Age l'imprimerie permit même de transmettre une grande partie de cette mathématique pratique des maçons, ainsi dans le *Livret des justes mesures des pinacles*, où se trouvent rassemblées des formules mécaniques. Mais d'autre part, à côté de ce secret de fabrication parvenu jusqu'à nous, ou encore trahi, les guildes des bâtisseurs de l'époque gothique transmirent sans aucun doute bien d'autres traditions qui n'étaient plus du tout de nature mécanique. Dans le cas des monuments dont il est question ici, la théorie de Semper ne se vérifie pas, théorie qui à son époque fut sans doute des plus utiles, et selon laquelle la matière première, la technique, la finalité seraient les seuls fondements déterminants de l'exécution. La réduction à ces trois facteurs s'expliquait alors en réaction aux ornementsations parfaitement absurdes du *kitsch* victorien et autre, mais elle perd tout sens dès qu'elle veut s'appliquer sans discrimination aucune à toute l'architecture ancienne. Car la volonté artistique qui était à l'œuvre à cette lointaine époque est bien différente de celle de l'art prétendu fonctionnel, et comme il s'agissait d'une volonté *d'art*, elle supposait outre la matière première, la technique et le but à atteindre, la détermination la plus importante de toutes: celle de l'imagination utopique. C'était alors celle de la construction basée sur des canons de perfection, en considération d'un modèle symbolique auquel on
croyait. Ce modèle guidait l'exécution de l'ouvrage et non seulement, comme l'archétype, son rêve et son projet ante rem, il constituait la Règle des règles magistrales elles-mêmes. Et dès lors la grande volonté d'art architectonique était dans chaque cas particulier la même que l'intention symbolique traditionnellement à l'œuvre dans l'idéologie du vieil artisanat de la construction. Or ce que cette intention recherchait à l'aide de l'équerre et du compas, c'était à se rapprocher des mesures de l'édifice d'une existence imaginée et considérée comme paradigmattique, et de la cerner dans la représentation appelée à la refléter. Malheureusement, le matériel parvenu jusqu'ici à notre connaissance n'est pas encore suffisant pour permettre de connaître dans le détail les images-cibles des loges de constructeurs, au-delà des grandes lignes. Au demeurant le thème a été ignoré dès l'irruption du positivisme en histoire de l'art, tandis que d'un autre côté des historiens de l'art de l'époque romantique, tels que Stieglitz et surtout Schnaase, qui avaient encore un certain contact avec le thème, ne sont pas allés bien au-delà de la constatation et de la délimitation de ce thème. De plus le romantisme, tout comme a fortiori la franc-maçonnerie mystificatrice qui l'a précédé, mêlaient aux intentions symboliques de l'architecture ancienne, des intentions fausses inspirées par l'esprit de leur propre époque et de leur idéologie; prenons l'exemple des tours gothiques « qui regardaient en direction du ciel », mais qui en réalité traduisaient alors bien plus la fierté, l'« orgueil », du bourgeois, que la nostalgie du ciel. Toutefois ni le jugement dépréciatif du positivisme, ni les adjonctions sentimentales du romantisme n'épuisent l'intention symbolique authentique présente dans les loges de constructeurs; car le symbole de construction authentique se manifeste dans les exécutions de tous ses divers styles artistiques de façon beaucoup trop évidente pour que l'on se méprenne à son sujet. De plus les loges de constructeurs restent animées du souvenir de cette tradition sacrée que rien n'a jamais réussi à effacer entièrement et dans laquelle le plus petit chemin, sans même parler d'un temple, n'est ébauché sans références aux rites mythiques et autres étalons du même ordre. Les colonnes de pierre druidiques tout comme les ziggourats babylonniens, la pyramide égyptienne tout comme le temple grec mis à la mesure de l'homme, la Roma quadrata, voire le marché slave de forme circulaire, obéissaient tous, à partir de leurs symboles respectifs issus de la superstructure, à d'autres impératifs qu'à ceux de la matière première, de la technique et du but immédiat; et la cathédrale gothique ne constituait pas une exception vis-à-vis de ces
impératifs. Encore plus indéniable est la présence, dans la symbo-
lisque des loges de constructeurs gothiques, des traces laissées par la
mythologie gnostique-dualiste des nombres et des figures, qui avait
survécu en tant que telle dans les pays méditerranéens, en Provence
surtout, et de là, s’était propagée vers le nord. Dans cet ordre d’idées
l’architecture christomorphe ne se distingue de l’architecture astrale
du paganisme que par la nature entièrement différente de la mytho-
logie à laquelle elle se rattachait, mais non par ce rattachement en
soi. L’architecture grecque constitue toutefois un type particulier de
rattachement, partant d’un point de vue purement humain et basé
sur des proportions inspirées du corps humain et non du monde
astral ou de l’au-delà chrétien. Une telle espèce de rattachement
émanait d’une société qui ne connaissait pas la prêtrise, et fait de
l’architecture grecque d’entre toutes les architectures le style urbain
ramené à la mesure de l’humain, style qui dans les temps modernes
— où le mythe a été évincé ou surmonté pour des motifs apparentés
— est devenu un monde de proportions maintenues à l’échelle
humaine. Pourtant en dehors de la cité construite dans le style grec,
la formule à laquelle croyaient toutes les loges de constructeurs,
celle devant permettre de réaliser leur édifice utopique, traduit la
tentative d’imitation d’un édifice cosmique ou alors christomorphe
considéré comme suprêmement parfait aux fins d’établir un rapport.
L’Imitation précédait nécessairement le rapport auquel on aspirait,
et ainsi dans ses manifestations les plus radicales, elle créa la régula-
rité cristalline de la pyramide égyptienne ou au contraire la pléni-
tude vitale hiératiquement ordonnée de la cathédrale gothique.

Ainsi le désir d’atteindre à la beauté en architecture cachait-il
bien autre chose que le simple plaisir de l’œil. Malheureusement,
comme nous l’avons déjà fait remarquer précédemment, il n’existe
sur le détail des règles alors indubitablement existantes aucune pré-
cision satisfaisante. Et malheureusement encore, seuls, les francs-
 maçons ont attiré l’attention sur ce Plus, dans de multiples réfé-
rences toutefois sujettes à caution et altérées dans une large mesure.
Si nous sommes malgré tout amenés à prendre leur œuvre de mascar-
rade en considération, c’est parce que leur délire civilisé pourrait
bien receler quelques traces héritées de la tradition des loges de
constructeurs. Comme on sait, la franc-maçonnerie se sert des
insignes de la guilde des bâtisseurs, mais surtout elle invente de
toutes pièces la voie suivie par sa propre histoire au travers de l’his-
toire générale de l’architecture. Il est des plus improbables que cette
fraternisation entre gentilshommes et bourgeois soit issue, malgré
Les utopies architectoniques

ses mystifications, des chantiers de maçonnerie. Mais il est encore plus improbable qu'elle ait trouvé d'elle-même les principes de cette tradition architectonique fondamentale qui consiste à jouer avec les symboles et les allégories, qu'elle utilise également. L'armée du salut non plus n'est pas issue de l'armée militaire, et pourtant sans cette dernière ses lieutenants et ses majors n'existeraient pas, et le personnage de la jeune fille qui chante ses alléluias en affichant son titre de sergent, présuppose l'existence de la figure de sergent dans un autre contexte. Il y a tout lieu de croire que les frères déistes de la tolérance sont allés plagier quelques-uns de leurs symboles architectoniques auprès des loges de constructeurs, ce qui explique d'ailleurs que l'accès à celles-ci se trouve brouillé, et ce non seulement « faute de mieux ». Le rattachement aux loges de constructeurs a peut-être été établi par les frères de la Rose-Croix, fraternité qui pourrait bien remonter au bas Moyen Age et de laquelle sortit dès le début du dix-huitième siècle la branche qui allait devenir celle des francs-maçons. C'est chez le rosicrucien Comenius qu'apparaissent pour la première fois certaines réminiscences de « l'équarrisage de la pierre selon les justes mesures ». Ensuite les francs-maçons, entraînés dans leur mystagogie générale, prétendent à l'existence d'ancêtres de la franc-maçonnerie : pour cela ils se réfèrent de façon tout aussi frappante aux loges de constructeurs qui au dix-huitième siècle avaient déjà disparu depuis longtemps. Ces ancêtres auraient été : Moïse et les prêtres-architectes de l'Égypte ; les Chaldéens et les mages de l'Euphrate et du Tigre : Hiram, qui construisit le temple de Salomon ; le prêtre-roi romain Numa Pompilius, premier pontife et ses collegia fabrorum. A ceux-ci s'ajoutaient Erwin von Steinbach, l'architecte de la cathédrale de Strasbourg plus, tout autour de lui, la tradition « salomonique » du « principe médiéval du tailleur de pierres ». Tout ce que nous venons de citer s'augmentait encore de légendes pieuses, telle la légende byzantine selon laquelle les plans de Sainte-Sophie auraient été communiqués à son architecte en rêve par l'archange Rasiel. C'est donc de là, de l'accord entre cette église et les plans divins du ciel et des planètes, que proviendrait la signification magique de la position de ses colonnes et de ses proportions, que l'on pourrait suivre jusque dans le détail. De plus, les francs-maçons ne manquent pas de se référer fréquemment à l'ordre des templiers et à leurs églises jadis ornées des emblèmes irréfutables de la gnose et de la cabale. Mais pour les francs-maçons le summum de la perfection était justement le temple déjà mentionné de Salomon : symbole suprême des loges de constructeurs. Le manuel de la consti-
tution des premières confréries de francs-maçons appelle ce temple « la plus belle œuvre de la maçonnerie sur terre, du commencement jusqu'à nos jours », parce que l'architecture d'Hiram, son construc-
teur, était « sous la protection et la direction du ciel et que les nobles et les sages considéraient comme un honneur d'être les assistants de maîtres et d'ouvriers d'une telle ingéniosité. En réalité, l'expression hyperbolique de « la plus belle œuvre qui soit sur terre » n'a pas fleuri sur le sol de la maçonnerie non plus, elle n'y a été introduite qu'à des fins purement décoratives; mais elle a passé pour authentique tout au long de l'histoire de l'architecture chrétienne. Les plans primitifs du temple de Salomon ont influencé les premières basiliques chrétiennes presque un siècle encore après sa destruction, et les loges de constructeurs médiévaux voyaient en lui le modèle de l'architec-
ture sacrée par excellence. La franc-maçonnerie n'a pas négligé de faire allusion à un témoignage, pour une fois, légitimé, de cet héritage, témoignage qui, dans l'histoire de l'art, n'est mentionné que comme factum brutum. A un portail ogival de la cathédrale de Würzburg se trouvent en effet des colonnes décorées d'étranges rubans et boutons; sur son tailloir l'une porte comme inscription « Jachin » (c'est-à-dire « Il édifiera »), et l'autre « Boaz » (c'est-à-
dire: « En lui est la force »), et tels étaient les noms des deux colonnes qui s'élevaient à l'entrée du temple de Salomon, vestiges probables d'un ancien culte des hauteurs, c'est-à-dire du soleil (II Chron., 14, 2). Les rubans et les chapiteaux de Würzburg correspon-
dent aux chaînettes et aux grenades du modèle, ainsi qu'aux données bibliques: « Sur leur sommet il y avait un ouvrage en forme de lis. Ainsi fut achevée l'exécution des colonnes » (I Rois, 7; 22). La tradi-
tion magique de cet ouvrage est si vieille que Flavius Josèphe déjà (Antiqu. Jud., I, 2) prétendait que les colonnes avaient été « fondées » par Henoch; la loge des constructeurs de la cathédrale de Würzburg a carrément emprunté les supports symboliques de cette antiquité cabalistique pour les transposer dans son propre édi-
fice, définissant par là l'église tout entière comme temple de Salomon in Christo. Le pathos avec lequel la franc-maçonnerie dis-
tingue le monument de Salomon s'apparente en tout cas au pathos hermétique des loges de constructeurs chrétiennes ainsi d'ailleurs qu'à celui de l'imitation islamique. Tous les styles architecturaux qui reposaient sur une religion ou une sensibilité religieuse s'inspirant de la Bible, considéraient le temple, dans son achèvement utopique, comme l'image vénérée du plan parfait par excellence que devait suivre leurs architectures respectives. Bien plus, une collection elle-
mème presque parfaite de rêves d’architecture grandioses serait celle des reconstructions inspirées par le temple de Salomon jusqu’au dix-neuvième siècle; bien que cette prétendue imitation ait conduit à des reconstructions allant de la mosquée d’Omar à... l’Escorial (dont les plans suivent le tracé du gril sur lequel fut brûlé saint Laurent mais dont l’édifice est dressé selon un projet de reconstitution du temple, élaboré par deux jésuites espagnols). Sans aucun doute les francs-maçons, en raison de leur piètre théorie de la consonance ou de la concordance de toutes les architectures « depuis l’époque d’Adam », ont-ils répandu sur toute l’histoire de l’architecture une similitude parfaitement absurde. On ne saurait prétendre que les loges de constructeurs de l’époque gothique aient été inspirées dans le sens où l’ont été les « prêtres-architectes égyptiens » ou les « Chaldéens de l’Euphrate et du Tigre »; elles étaient gnostiques-chrétienndualistes, étrangères à la pansophie cosmique dont les rosicruciens étaient adeptes depuis la Renaissance. « Pave, pave, retiens, retiens la dissonance du cosmos », cette sentence extraite d’une prière de la gnose dualiste caractérise justement l’idéologie de l’Exode, dans laquelle est née l’architecture chrétienne qui atteint son point culminant dans le gothique. Mais justement : si la franc-maçonnerie mérite malgré tout d’être mentionnée ici, c’est en dépit de son barbouillage historique et de ses niaiseries occultistes et en vertu de ses réminiscences sporadiques beaucoup moins invraisemblables des anciens symboles architecturaux. Ce qui importe, c’est de déchiffrer les véritables symboles architecturaux après les avoir replacés dans leur contexte propre et de comprendre l’architecture ancienne à partir des images-cibles qui ont guidé son exécution de façon indubitablement efficace. Aussi négligeable que soit l’invention de l’arbre généalogique des francs-maçons, il n’en est pas moins important qu’elle non plus n’aurait pu se produire si la tradition n’avait pas continué d’affirmer, de façon aussi opiniâtre que significative, l’existence de contacts entre les loges de constructeurs et une certaine mythologie de l’espace, mais aussi une certaine utopie de l’espace. Il existe une ancienne consécration de la maison, voulue objective aussi et dont on ne peut nier la précision, léguée par la tradition, voire même l’obsession outrancière du détail dans la détermination d’un point de contact magique. L’allégorique de pacotille qui est devenue celle de la franc-maçonnerie, et la façon dont elle a été possible n’ont probablement fait qu’isoler ce qui dans l’architecture sacrée de tous les temps a contribué à former et à exacerber l’importance de la forme: mathesis d’un espace magique, « modèle de la
demeure» (Ex., 25,9). Superstructure très ancienne, ne subissant que des bouleversements très progressifs et très lents, et opérant selon certaines normes l'ordonnance de bases diverses, avec toute-fois certaines variations dans les relations de la norme avec le but. Des monuments comme le Panthéon, la ziggourat babyloniennne, Sainte-Sophie, la pyramide de Chéops, la cathédrale de Strasbourg ne sont absolument pas nées indépendamment de l'idéologie d'un monde de foi et d'espérance rigoureuse, déterminant pour la fonction représentative de l'œuvre elle-même. Dans la ziggourat, le caractère astral-mythique est depuis longtemps incontesté, dans la cathédrale gothique l'utopie architecturale ne peut être déchiffrée qu'à partir de son caractère de logos mythique. Mais partout, dans la loge de constructeurs tout entière, la volonté de création artistique est la volonté d'«exécuter une congruence avec l'espace imaginé à chaque époque comme le plus parfait, l'espace tel qu'il est projeté dans l'utopie. Et l'on peut dire que c'est sous la forme d'un mouvement de danse figé dans la pierre, proportionné aux mesures de cet espace, ou comme masque de danse tout en édifice que l'architecture sacrée est finalement née. Même l'édifice grec est en fin de compte né en tant qu'imitation d'une telle nature, malgré l'absence en lui de transcendance et de sacré; et donc malgré le maintien résolu de la plastique corporelle dans la détermination des proportions du temple, plastique dont la divina proportio, comme devait l'appeler plus tard la Renaissance, contraste de façon si noble et vivante avec le cristal égyptien, de façon si paisible et harmonieuse avec le foisonnement vital du gothique. Même dans cette pondération si harmonieusement mesurée, ce cabotage modéré, jamais poussé à l'extrême, autour de la nature corporelle, se retrouve la même imitation spécifique qui met le cap non sur le cristal de la pyramide ou sur le foisonnement sylvestre ultérieur de la cathédrale, mais sur la figure corporelle parfaite constituant son symbole architectural. Comme symbole au caractère humain de jeune éphèbe, mais aussi abstraite-ment humain, au sein duquel la clarté ultime de l'Égypte tout comme la plénitude ultime du gothique se réunissent, encore ou déjà, selon un correctif certain. Mais l'utopie de perfection architecturale n'a pas moins contribué ici à la construction, même si elle peut sembler plus discrète que celle du symbole architectural égyptien d'une part, gothique de l'autre; et bien que, comme nous aurons à le démontrer, l'Égypte ait été la première à vouloir réaliser la possibilité architectonique de géométrisation totale, que le gothique ait été le premier à vouloir réaliser la possibilité architectonique de vitalisa-
tion totale. Par la suite, la plupart des autres architectures du monde n'ont cessé de se rallier soit au style géométrique égyptien soit au style vitaliste gothique, qui constituent l'alternative du souhait, les images directrices de l'ultime expression architecturale; et ce avec des degrés variables d'intensité et avec un combat constant que seule l'abstraction en Grèce, et peut-être au début de la Renaissance, a pu aplanir. C'est la raison pour laquelle on peut déjà parler d'une ornementation géométrique ou au contraire vitaliste, dans l'art de l'âge de la pierre, c'est-à-dire, en usant d'un grossier anachronisme, de ce qui ultérieurement a donné la façon égyptienne ou la façon gothique. Raison pour laquelle aussi l'architecture romane peut encore, par l'intermédiaire de l'art romain tardif, « égyptiser », c'est-à-dire géométriser, tout comme le baroque renferme du gothique investi d'une autre fonction. Ainsi donc: l'Égypte et le gothique restent les seuls symboles architecturaux radicaux, en même temps que ceux de la disparité radicale des contenus de la perfection architecturale. Sans aucun doute les « règles » des corporations gothiques et, bien long-temps avant, égyptiennes des tailleurs de pierres renferment-elles déjà, dans leur contexte propre, une part de cette utopie de la perfection appelée d'un côté comme de l'autre à réaliser dans l'avenir les intentions symboliques. Mais d'autre part, il est tout aussi vrai que les deux sortes de symboles ne planent absolument pas, dépourvus de tout fondement et de tout objet, mais que, au même titre que tous les symboles authentiques, ils désignent les possibilités réelles sises dans le monde et sont les réponses constituées par les corrélats issus de sa latence esthétique. Comme nous allons le voir maintenant de plus près, le symbole architectural égyptien est celui du cristal de la mort, le symbole gothique celui de l'arbre de vie ou, au sens où l'entendait l'idéologie médiévale: du Corpus Christi. Tel est l'ample éventail de variations des utopies plastiques-architectoniques, principalement de celles dont la sève particulière monte et descend dans les superstructures religieuses de leur société. Dans la volonté architecturale de Memphis existait l'utopie d'une volonté de devenir et d'être comme la pierre, d'une transsubstantiation en cristal. La volonté architecturale d'Amiens et de Reims, de Strasbourg, de Cologne et de Ratisbonne était mue par l'utopie d'une volonté de devenir et d'être en tant que résurrection, transsubstantiation en arbre de vie supérieure. L'antiquité grecque représente le cas heureux d'une humanité qui tout entière serait belle, et le bonheur d'un équilibre parfait, n'outrepassant jamais la mesure, entre la vie pondérée et la géométrie pondérée. Elle est ainsi la seule à être entière-
ment axée sur l'humain, même s'il s'agit de l'abstraitement humain; elle est une jeunesse de toute beauté mais privée de son effervescence, et en tant que telle, elle est mesurée ante rem. Seuls l'Egypte et le gothique, la rigidité extrême d'une part, la luxuriance de l'autre, se sont voués à une composition radicale. En ce qui concerne l'architecture d'expression extrême, c'est donc ici que culmine et alterne l'imitation déjà citée d'un espace cosmique ou au contraire christomorphe, conçu dans chacun des deux cas comme espace parfait, aux fins d'établir un rapport architectonique.

L'ÉGYPTE OU L'UTOPIE DU CRISTAL DE LA MORT,
LE GOTHIQUE OU L'UTOPIE DE L'ARBRE DE VIE.

Il est impossible de construire à long terme en se servant de matériaux vivants. Le mur de feuillage, le toit de rameaux en fleurs ne tardent guère à prendre les teintes automnales et l'hiver les détruit. Ce qui vit est périsssable et ne peut servir à construire: au contraire ce qui est mort vit parce que durable. Le mur, bien qu'il finisse lui aussi par se fissurer, est tout au moins appelé à survivre au court laps de temps d'une vie humaine. L'obligation d'avoir recours à de la matière, morte au départ ou qui meurt, s'impose pour toute espèce de construction, pour celle en bois aussi, et même pour celle qui, malgré l'utilisation de la pierre, représente la floraison organique. Pourtant l'obligation de se servir de matériaux non vivants est une chose, mais celle d'éviter, de surcroît, toute apparence de vie dans l'œuvre elle-même, en est une autre. Cette dernière tendance atteint son paroxysme en Egypte, dans ce grand style de la rigidité. Si certains motifs organiques y apparaissent malgré tout, comme le lotus et le papyrus dans le chapiteau, ou le serpent dans le signe solaire, ils sont ramenés à quelques linéaments extrêmement rigoureux, cessent de vivre, sont réduits à leur plus simple expression. Cette rigueur correspond parfaitement à la forme de société despotique d'alors, tout imprégnée de digne grandeur et de cérémonial; dans l'art égyptien seules les représentations de scènes populaires gardent d'ailleurs un caractère de « vie ». A part cela l'objectif du repos voulu aussi éloigné que possible de tout contexte situationnel et aussi stéréométrique que possible, est poursuivi dans toute la haute plastique. En dépit de la ressemblance recherchée pour des raisons magiques dans les traits du visage de l'être représenté, dont la survie devait ainsi être assurée, les statues des rois et des hauts dignitaires
tendent toutes à épuiser l'unité massive du bloc, elles ne forment qu'un avec la pierre. Elles s'inscrivent dans des corps aux proportions régulières où tout mouvement est porté à l'arrêt, figé dans la posture, et souvent même comme retenu prisonnier du cube ramassé; l'immobilité est leur gloire. La statue grecque évoque et signifie le corps vivant, la statue égyptienne représente le corps mort qui attend d'être introduit par une force magique dans sa mort, d'être animé de la mort vivante. L'accomplissement d'une telle plastique ne peut avoir lieu que si le corps organique ne vient plus perturber l'œuvre, et s'il est entièrement caché, comme le dit Hegel, par le cristal dans lequel habite un mort: c'est-à-dire dans la pyramide. Dans cet édifice qui était l'expression de l'unification impériale, du culte royal centralisé, l'art égyptien n'atteint pas uniquement son sommet en tant qu'art du cérémonial, mais — dans le même ordre d'idées — en tant qu'art du rigide et de la mort. Aucun souvenir possible et aucune reproduction de motifs organiques ne pourrait s'accrocher à ses parois dont les jointures sont trop lisses, à ses murs nus, à sa forme cristalline. Mais avec cette forme apparaît un élément nouveau, qui surpasse de loin l'unique volonté de rigidité et de rigueur. Les pyramides dont le triangle est visible de toutes parts, s'imposent avec insistance comme des figures pleines de signification. Leur but pratique immédiat étant de servir de chambre funéraire avec des voies d'accès inapparentes, elles auraient pu tout aussi bien — à la manière des tumuli de l'âge de la pierre — avoir la forme d'une butte taillée en talus ou encore d'un cube. Au lieu de cela, c'est le triangle qui est choisi; il apparaît ici dans un degré de pureté jamais égalé, et comme, dans le Moyen Empire, ses dimensions se réduisent jusqu'à la pyramide naine, il peut difficilement avoir été élu dans le seul but d'offrir au pharaon un toit particulièrement élevé. A l'époque du Nouvel Empire, on plaçait dans la tombe, à côté du mort, non seulement une équerre, un petit escalier et un niveau triangulaire, mais aussi de petites pyramides de pierre qui devait, comme l'indique un des textes des Pyramides, aider le défunt à contempler le lever et le coucher du soleil. Ce qui est certain, c'est que les pyramides devaient, en tant qu'édifices aussi, faire fonction de représentation cosmique, au même titre que les monuments sacrés de toutes les religions astrales, depuis les colonnes de pierre celtiques disposées en cercle, et les cromlechs, jusqu'aux ziggourats babyloniennes. Celles-ci aussi prétendaient reproduire le ciel, le mont céleste tel qu'il s'élève avec ses sept paliers planétaires. De semblables ziggourats existaient également en Egypte, et c'est même
la pyramide à six étages de Saqqarah qui marque le véritable commencement de la construction des pyramides. Mais dès la quatrième dynastie le triangle triomphe, et dans la pyramide de Chéops il atteint une hauteur presque égale à celle de la cathédrale de Strasbourg; la pyramide représente le mont céleste sous une forme régulière, monument profilé en quadruple triangle posé sur un carré. Une lumière qui ne s’est pas encore éteinte, mais qui ne luit pas encore de tous ses feux, s’allume grâce aux nouvelles mesures auxquelles l’astronome anglais Piazzi Smyth soumit la pyramide de Chéops. Il conclut que « the purpose of the Great Pyramid » était de trahir dans ses proportions celles de l’univers alors connu et de s’y conformer. Les angles des portes, l’orientation des axes, les verticales semblaient dans tous les cas disposés en fonction de la position des astres, la hauteur de la pyramide se trouve dans un rapport harmonieux avec le périmètre présumé de la terre, l’inclinaison des parois correspond à l’angle d’Alpha Draconis, l’étoile polaire de l’époque, et ainsi de suite (cf. Smyth, On the Reputed Metrological System of the Great Pyramid, 1864, et Our Inheritance in the Great Pyramid, 1880, p. 380 sqq.). Depuis lors plusieurs rectifications ont été apportées aux mesures effectuées par Smyth, ses références astrononiques ont été entièrement réfutées par des égyptologues comme Ludwig Borchardt, par des historiens comme Eduard Meyer, et par la suite gonflées à outrance par certains dilettantes (cf. Nötling, Die kosmischen Zahlen der Cheopspyramide, 1921, et [avec un point de vue anthroposophique] Bindel, Die ägyptischen Pyramiden, 1932). Mais malgré le verdict officiel provisoire, malgré le caractère occulte et dilettantiste de cette solution de remplacement, la pyramide est bien orientée vers le cosmos et le reflette; elle est le cristal éloigné de la vie, et se situe, silencieuse, en plein dans ce mythe astral, qui, malgré la diversité de ses formes, a gouverné les hiérarchies de tout l’Orient ancien. Plutarque, en dépit de sa position romantique vis-à-vis de l’Egypte, habituelle dans la culture hellénistique, se raccroche encore à une tradition existante et comprise lorsqu’il dit (De Isi et Osiri, chap. 56): « Les Egyptiens se sont donc représenté la nature de l’univers sous l’aspect du plus beau des triangles. » La pyramide a concentré le ciel sur un point central, un sommet à partir duquel le repos inorganique rayonne équitalement vers le bas; le temple de Karnak reflète le même ordre et le même repos dans le plafond étoilé, les parois et les colonnes rayonnant elles aussi de haut en bas, dans le sol décoré de motifs botaniques qui représentent la vallée du Nil inondée. Les colonnes dont
les dimensions et le nombre répondent non seulement à des besoins techniques de construction, mais témoignent aussi de la signification symbolique à laquelle il était ajouté foi, les parois du temple, dont les peintures et les reliefs représentent les empreintes du ciel sur la terre, sont devenus les côtés pour ainsi dire exotériques, empiriquement exécutés de la pyramide; en conséquence la face extérieure des murs est elle aussi oblique. Et cela non seulement à l’exemple des digues du Nil qui fournissaient le modèle des plans inclinés (il existe beaucoup de digues et de talus à pentes obliques sur la terre, mais très peu de pyramides), mais aussi parce que ici, comme sur l’Euphrate, le mur soutenait l’angle de la pyramide. Dans la géométrisation fanatique de l’art égyptien tout entier s’exprime son utopie architectonique: le cristal de la mort pressenti comme perfection et reproduit sous la forme du cosmos.

Il en va autrement là où la pierre est niée, l’arête dure brisée. La vie qui s’engage dans la voie chrétienne refuse toute rigidité. Car à l’inverse, elle se veut éternelle; ainsi l’ornement gothique est devenu le plus nerveux et plus luxuriant de tous, il ne tolère ni ligne droite ni cercle. Florissant au treizième siècle avec une énorme richesse du détail — conséquence du déclin naissant de l’ordre féodal — et caractérisé par l’élan immédiat vers le haut de tous les éléments de l’édifice — conséquence de la libération des villes riches affranchies de l’ordre clérical — le gothique est un phénomène urbano-mystique et dès lors extrêmement différent de l’art roman (cette forteresse de Dieu, féodale de part en part), en raison de son flamboiement et de sa dynamique. En se prolongeant dans la transcendance, le mouvement organique bouillonne et triomphe d’autant plus intensément dans son inquiétude christomorphe. La décoration gothique absorbe sans aucune peine les plantes, les corps d’animaux même monstrueux qu’il ne soumet à aucune stylisation oppressante, à aucun relief contraignant. C’est pourquoi l’extérieur tout comme l’intérieur de la cathédrale gothique a pu être comparé plus qu’il ne faut à la forêt. La ramure y est en effet incorporée dans le jeu organique de la pierre qui en épouse le mouvement avec une grande fidélité et l’édifice se termine au sommet par la fleur de la croix. Les piliers sont chassés vers le haut, leurs chapiteaux ne sont que des entrelacs ramassant pour un instant le mouvement général, le toit n’est plus que le lieu où s’entrecroisent toutes les verticales infinies tandis que le mur est percé de vitraux de hauteur gigantesque, qui racontent leurs légendes dans les tons du sang et de l’or; une lumière dans laquelle se mêlent l’orgiaque et le sacré se déverse à l’intérieur, pro-
venant d'un autre soleil que celui de la nature. La nostalgie de la vie intérieure et d'un en haut qui ressemble à la vie intérieure devient ici la mesure de toute construction. Cet élan gothique vers le haut décide de toutes les proportions de l'édifice : « Maintenant les tableaux de la Passion y ont une place ; les entrelacs et les guirlandes d'un art inouï, œuvres du tailleur de pierre, foisonnent sur les chapiteaux et les consoles, entremêlent de rosaces et d'arcatures les fenêtres flamboyantes ; la voûte gothique apparaît à la place de la voûte romane et un pathos dynamique tend de toutes parts vers le haut, avance dans la nef principale jusque dans la profondeur du chœur ; pechés et châtiments, séduction diabolique et royaume de la douce âme. soumise et résignée se rencontrent et se touchent dans ces prodigieuses cathédrales de personnages pour en faire le cortège de pierre de l'aventure chrétienne » (L'Esprit de l'Utopie, trad. d'Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard, p. 39 sq.). On assiste ici à un enchevêtrement de lignes nerveuses dont aucun art encore n'avait fait l'expérience, l'ornementation excessive n'apaise en rien l'agitation générale mais s'adapte à elle. Tel est donc le contraste avec la régularité organique et sans heurt des Grecs, la floraison mesurée de la colonne ionienne et l'harmonie qui existe entre elle et le poids de l'architrave, mais tel est donc surtout, le contraste avec l'utopie rigoureuse et inorganique du cristal de l'Egypte. En Egypte l'ornement, même lorsqu'il s'inspire de la fleur et du vivant, est une anomalie, dans le gothique il constitue ni plus ni moins la symbolique construite de la poussée vers le haut et de l'allégorie. Les éléments symétriques assez rares dans le gothique ne peuvent guère rivaliser en nombre avec le foisonnement organiquement transcendant : les subdivisions miniaturisées des mêmes arcs ogivaux et des pinacles, les multiples divisions, ramifications, géométrisations aussi qui n'ont qu'une raison d'être superficielle. Si la flèche de la cathédrale de Strasbourg a la forme d'un triangle aux angles très aigus, cette forme n'est pas géométriquement pure, elle est ciselée, ajournée, ornée de spirales latérales et surmontée à son sommet de la fleur de la croix; le triangle à ce point flamboyant est par conséquent en guerre avec la pyramide, et tout triangle qu'il soit, il est anti-cristal. Le gothique atteste donc une tout autre espèce d'Imitatio que la représentation cosmomorphe, relevant finalement toujours du mythe astral, avec une dynamique que seul le baroque pourra retrouver, bien qu'avec d'autres signes et dans le contexte différent de la recherche de l'ivresse, elle s'avère être l'antipode extrême du repos de granit égyptien, elle présente un ordre radicalement
organique. C'est celui-ci qui à son tour a décidé de la fonction symbolique de la résurrection et de la vie dans presque tous les détails de l'église, de telle sorte que justement les ornements végétaux soient pleins de références mystiques au jardin prodigieux de la mère de Dieu, comme dans la botanique transcendante qui s'était constituée à la fin du Moyen Age. Certes, de même que l'édifice présente des formes géométriques régulières de nature inorganique, des triangles et des cercles, il n'est pas dépourvu non plus de certaines références cosmologiques : la rosace correspond au zodiaque, et dans d'autres représentations, à la roue astrologique de la Fortune, et le lustre est le pendant des sphères planétaires étagées les unes au-dessus des autres. Pourtant avec ses rangées de lumières superposées le lustre correspond peut-être bien plus authentiquement à une imitation de la rose céleste, et la disposition des piliers, des fenêtres, l'organisation de l'espace tout entier ainsi mis en mouvement, rompt avec toute représentation d'un monde statique. Ce qui finit par triompher ici ce sont des proportions et des formes qui sont en relation paradoxalement avec celles du monde : le plan horizontal correspond au corps du Christ étendu sur la croix, l'autel y est sa tête ; la fleur de la croix symbolise le losier mystique, qui engendre le Fils sous la forme du Verbe ; les vitraux correspondent aux pierres précieuses incrustées dans les murs de la Jérusalem céleste (cf. Josef Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, 1924). Mais aussi nombreux que soient devenus les éléments non symboliques de l'édifice ou ceux dont la fonction symbolique a varié en raison du laps de temps très long nécessaire à l'exécution de l'ouvrage, et des changements fréquents apportés au plan initial : le canon suprême est resté la conformité magique au Christ, « in typo et in figura ecclesiae et corporis Domini », pour citer l'exigence formulée par saint Augustin et satisfaite par le gothique. Les proportions de la cathédrale gothique reflètent la relation non proportionnelle de l'ordre christologique avec les proportions cosmiques : telle était donc à l'époque la vérité du « juste principe du tailleur de pierre ». Ici c'est vraiment la sortie d'Egypte que l'architecture tend à accomplir, l'imitation de la résurrection du tombeau, dont la pierre a été roulée (Mc, 16,4). Si donc l'Egypte était le cristal de la mort représentant la perfection telle qu'elle la pressentait, le gothique s'engage avec la même fermeté dans la voie de l'utope de la résurrection et de la vie. Le symbole de son style architectural est dès lors nécessairement l'exorcisme de la mort, l'anti-mort, c'est l'arbre de vie pressenti comme perfection et reproduit sous la forme du Christ. Si l'art égyptien est intimement animé de la volonté de
devenir comme la pierre, l’art gothique est animé du désir de devenir comme l’arbre de vie, comme le cep de vigne du Christ; et les deux modes de construction sont les seuls à avoir poussé radicalement jusqu’à l’extrême l’imitation qu’ils ont élue. Sur le plan historique, tous les autres styles qui se sont développés en dehors d’eux ne font qu’en varier les deux ordres: celui de la rigueur et celui du foisonnement, mais seuls l’Egypte et le gothique les ont menés radicalement au terme de leur développement, mettant le cap de façon aussi puissante que divergente sur leur principe religieux du tailleur de pierre. Tels sont les engagements radicaux des deux styles de construction: celui de la pyramide et celui de la cathédrale; ils restent tous deux les tentatives de construction de l’espace parfait tel qu’on se le représentait: ici la mort paisible avec le cristal, là l’Excelsior organique avec l’arbre de vie et la communauté.

AUTRES EXEMPLES ISOLÉS D’ESPACE-GUIDE DANS L’ARCHITECTURE ANCIENNE.

Elle est donc bien vieille la préoccupation à laquelle l’art de construire doit finalement s’attacher. Car cet art n’existe pas que pour satisfaire le besoin d’un toit et tout ce qu’il implique, et son unique propos n’est absolument pas de créer quelque chose d’agréable. Ni sur le plan du confort, ni sur celui de la décoration, termes qui font penser trop exclusivement au souci de bonne vie. L’architecture est étroitement liée aux conditions sociales de son époque, à la puissance qu’il s’agit d’étaler, à l’influence qu’il faut exercer. Mais dans son immanence l’architecture ne se borne pas à refléter une superstructure, c’est un art en quête d’une forme, et donc un art objectif. Or c’est parce qu’il est tel que, comme tout art plastique, il s’attache au monde visible, l’assimile, le transforme dans sa tentative d’en cerner l’essence. Mais où trouver les formes visibles, c’est-à-dire ressortissant au monde naturel, dont un architecte pourrait disposer de la même manière qu’un peintre ou qu’un sculpteur, et qui pourraient lui servir de modèles? Ici l’éventail est bien lacunaire, les seuls modèles dont l’architecte dispose sont des détails, mais il ne rencontre guère le tout spécifique dans lequel ils sont utilisés: la maison. Au niveau de la configuration générale, l’architecture peut certes tirer un certain enseignement d’un œuf, d’une ruche, d’un nid. La décoration s’inspire depuis toujours des éléments organiques comme l’acanthe, le lotus, les coquillages; la colonne est un tronc, la coupole peut être
calquée sur le modèle de la caverne, l’intérieur de la cathédrale sur celui de la forêt. L’architrave pose sur le chapiteau comme une assiette rocheuse (la porte des lions à Mycènes trahit encore cette origine); dans l’ensemble la répartition de la force et de la charge, préoccupation majeure de la statique, est évidemment soumise à des lois naturelles. L’architecte a toujours été en grande partie un technicien; dans aucun art, si ce n’est dans la musique, n’intervient une aussi grande part de coordonnées mathématiques et physiques, qui s’intègre dans ses fondements mêmes et non seulement dans des détails secondaires, aucun art n’en tient compte à ce point pour répondre aux impératifs de la statique aussi bien que de l’harmonie. Tout cela est donc bel et bien vrai: et pourtant l’architecte a dû inventer ou découvrir la maison elle-même, ce tout ou cette unité que doit constituer son œuvre, en se basant sur des images-cibles qui ne se rencontrent pas dans le donné immédiat du monde extérieur, tout au moins pas dans cette immédiateté fixe qui l’entoure. La musique dont les fondements subissent certes aussi l’influence très marquée de la mathématique et de la physique, mais qui dispose moins que l’architecture de modèles immédiats dans le monde, imagina un jour, dans cette situation qui était la sienne, une harmonie des sphères. Et, ce qui est des plus révélateurs, non sans subir l’influence de l’Orient ancien, autrement dit en partant du même point de vue cosmique que celui qui, nous l’avons vu, a réglementé les architectures babyloniennne et égyptienne à partir de normes cosmiques. Il est vrai toutefois que la théorie astronomique de l’harmonie a beaucoup plus entravé le développement de la musique qu’elle ne l’a favorisé, contrairement à l’influence du rattachement à des normes cosmiques en architecture. La croyance en de telles normes apporta à cet art, au départ objectif, toute la moitié païenne de son royaume. Il lui donna, à cet art objectif introuvable dans le monde extérieur du donné immédiat, mais précisément désireux de mettre un terme à l’absence de demeure pour l’homme, un toit cosmique, un point d’attache et une image spécifique de la perfection. Et si l’Egypte en est l’approche la plus radicale, c’est bien au-delà d’elle que la géométrie astrale et le cristal inorganique agissent sur l’architecture. Leur influence s’exerce dans le petit comme dans le grand, dans le plaisir noble et la recherche de formes pures tout comme dans cet ordre décanté que l’on ne qualifie qu’imparfairement lorsqu’on dit de lui qu’il est classique. En ce qui concerne les plus belles formes isolées, c’est toujours de la vie qu’elles proviennent, où qu’elles puissent y être puisées, mais elles sont de préférence géométrisées. L’œuf par
exemple, bien qu’il ne soit rien de plus qu’un détail, offre un modèle statique dont on retrouve la trace jusque dans la ligne aérodynamique moderne. Ainsi dans le classicisme, la ligne ondulée ou sinueuse était reconnue comme étant la ligne géométrique la plus parfaitement belle en tant que « pénétration et interaction de l’Un et du Multiple », comme l’a décrété le peintre et esthéticien Hogarth dans sa célèbre *Analysis of beauty* de 1753, dont Lessing suivit les traces dans sa théorie de l’art. C’est ainsi que dans le classicisme épigonal du dix-neuvième siècle fut prônée la « section d’or » où le rôle de la géométrisation est particulièrement évident et qui veut que, pour atteindre le beau en architecture, le tout doit être tel que sa partie la plus grande soit par rapport à lui dans les mêmes proportions que cette partie la plus grande par rapport à sa partie inférieure. Tandis que l’école de l’esthétique formelle de Herbart poursuivait la recherche de cette proportion dans la structure des plantes, des animaux, des cristaux et des systèmes planétaires, ainsi que dans l’alliage de substances chimiques et la configuration de la surface de la terre (*Zeising, Ästhetische Forschungen, das Normalverhältnis der chemischen und morphologischen Proportionen*, 1856), une nouvelle harmonie des sphères, toutefois dépourvue de sa substance par un extrémisme formaliste, fut carrément appliquée aux arts plastiques, pour en réglementer mais aussi en expliquer la beauté. A ce point de vue, font partie de la même série, quoique à un degré incomparablement plus élevé, les « *divinae proportiones* » auxquelles voulaient se conformer la renaissance de Vitruve et de la géométrie au seizième siècle, chez Vasari, Pacioli et Vignola; grande spécula-
tion sur le cristal qui, avec beaucoup de logique, empruntait ses éléments de base au *Timée*, considéré comme l’écrit « le plus égyptien » de Platon. Non seulement on y trouve un architecte de l’univers ou démiurge, mais son fruit y mûrit selon des proportions géométriques parfaites, commençant par le triangle des parties fondamentales pour aboutir aux multiples polyédres dans lesquels niche l’univers. Le prototype de toutes les formes géométrisées se trouve finalement non pas dans les détails mais dans un modèle parcourant tout le cosmos, ou que l’on croit y retrouver sans cesse. Son façonnement géométrique serait le repère suivant lequelordonner les *divinae proportiones* dans l’architecture, elle-même articulée de façon visible et claire suivant un agencement euclidien ayant atteint au repos. Et il apparaît aussi que c’est non seulement la clarté mais plus encore le mythe astral latent présent dans tout point de repère, édifice ou canon cristallins, qui peut, ou plutôt, doit conduire, souvent sur la
voie du classicisme, à l'utopie d'Égypte. Ce n'est pas sans fonde-
ment, ni sans arrière-plan que Ledoux, le plus grand des architectes
néo-classiques, construisait uniquement sur la base de cubes, de
 sphères, de pyramides et d'ellipses. L'architecture romaine, modèle
le plus vigoureux des modèles du vigoureux néo-classicisme, tenait
elle-même des Etrusques et de la Roma quadrata, ce rattachement
cosmométrique, géomanticogéométrique. Ce fut l'Égypte, puis
Babylone qui le poursuivirent de la façon la plus radicale qui soit,
mais une fois ce sommet atteint, il continua deproduire ses formes,
et « l'imitatio mundi » devint, aussi sécurisée qu'on voudra, un
article de foi qui s'imposait dans la culture romaine. Même Vitruve,
pourtant si éloigné de la Roma quadrata primitive, donne encore
aux trois exigences qu'il juge nécessaires à la réalisation de l'édifice
parfait: firmitas, utilitas et venustas, un fondement astronomique
c'est-à-dire cosmomorphe. Tout le neuvième livre de son ouvrage
intitulé De architectura, si largement diffusé à la Renaissance, traite
en toute lucidité d'astronomie et d'astrologie, en y attachant une
importance énorme, ainsi qu'aux phases de la lune, au zodiaque, aux
sept planètes et à l'influence exercée par les constellations sur la
terre. Cent ans après Vitruve l'architecture romaine, trouvant le
moment venu d'importer le mythe d'Hélios, rétablit le contact avec
l'héritage cosmométrique des Étrusques, alors qu'un architecte de
Damas érigait le Panthéon de Rome, coupole et voûte céleste tout à
la fois. Ce que cet édifice tardif laisse transparaître comme aucun
autre monument classique, c'est l'image de l'édifice du monde, objet
de la foi païenne, aux canons visibles. En effet, la forme ronde réa-
lisée précisément dans le Panthéon n'a rien à voir avec la forme cir-
culaire avant tout pratique qu'on pouvait embrasser d'un coup d'œil
et qui convenait aux bâtiments grecs abritant des trésors, aux
chambres à provisions et même au cuvelage des cisternes ou des
puits; ici sa raison d'être est au contraire magique et en cela ses ori-
gines remontent à la plus haute antiquité. Ainsi le Sphairos Pan-
theon était-il déjà apparu bien longtemps auparavant dans les
antiques temples des pénates, dans l'autel circulaire, dans la forme
arrondie et même le toit en coupole du temple de Vesta. De même la
forme ovale du cirque romain et même la forme arrondie du Colisée
n'étaient pas sans rapport avec le mythe de la nature; en effet toute
la grande architecture romaine n'avait-elle pas gardé, bien plus que
l'architecture grecque, un contact avec les principales figures primi-
tives d'espèce uranienne et chthonienne, bref avec l'édification cano-
nique de la terre et du cosmos? Si l'on omet de prendre ces coor-
donnees sociales en consideration, c'est-a-dire ici l'ideologie religieuse et surtout l'utopie predominant dans chacun des cas, on comprendra aussi mal les styles architecturaux fondamentaux que si l'on ignore leurs fondements sociaux. Meme la Maison dorée de Néron, qui par la suite servit de modele à tant de châteaux merveilleux, avait, si l'on en croit la description faite par Suétone, un plafond ajouré imitant le ciel étoilé et en son centre un cercle d'ebène « qui tournait sur lui-même nuit et jour, comme l'univers ». Il existe aussi certains rapports entre le Colisée et la construction cylindrique et massive du château Saint-Ange, mais ils ne furent à nouveau compris et voulus que sous Hadrien. A fortiori le Panthéon devait-il refléter l'univers, avec sa coupole et ses rosaces en forme d'étoiles, avec les sept niches planétaires et l'œil solaire regardant d'en haut; d'ailleurs Dion Cassius appelait carrément cet édifice une « image du ciel ». Le cosmos de l'astrologie stoïcienne, bien que n'étant plus celui hautement stéréométrique des pyramides et des temples égyptiens, constitue son objet architectonique. Il est empli d'un ciel païen, serein et parfait, non encore troublé par l'objection qu'allait bientôt soulever le mythe du logos contre le mythe astral, et le Christ contre les forces cosmiques (Eph., 6,12). Ce n'est qu'en apparence que la mosquée reproduit la voûte universelle du Panthéon, car tout comme le christianisme nouveau, l'islam, qui est fondé sur la Bible, croit aussi que notre monde est appelé à disparaître, il a aussi son Jugement dernier et se réclame également d'un autre ordre. Dès lors, selon l'interprétation de Spengler, le Panthéon serait non pas la première mosquée sur le sol européen, mais le dernier edifice purement astral. La mosquée d'Omar à Jérusalem, Sainte-Sophie, la chapelle palatine de Charlemagne à Aix-la-Chapelle confèrent une tout autre signification au bâtiment central et à la coupole: ils ne se conforment pas à une quelconque sphère cosmique mais cherchent à constituer un refuge au sein du dieu intérieur et supraterrestre; ce même refuge qui par la suite, lorsque la coupole eut disparu de l'architecture chrétienne, repartit dans l'hémicycle de l'abside comme enceinte avec le Christ qui protège du monde. Au contraire, la perfection du monde était le corrélat de l'édifice dans lequel l'architecture astrale-mythique puisait son modèle, modèle qui lui restait proche au travers de toutes les formes dans lesquelles il se manifestait, aussi variées fussent-elles. Ce n'est qu'avec la rigueur de Byzance, beaucoup moins fidèle au souvenir du cosmos et tendant vers une représentation plus christomorphe, que s'opère finalement la rupture avec la rigueur de l'Egypte.
Car dorénavant c’est à une demeure située de l’autre côté que l’on songe, c’est elle que tente de reproduire l’édifice. Il n’est plus païen; il s’est installé sur la voie menant hors du monde existant. Ce n’est qu’en apparence qu’à cette demeure ainsi prônée et située à la sortie de ce monde, s’opposait l’entrée dans le même monde, objet de tant d’allégresse, et par laquelle commence la Bible. Elle loue en Dieu le créateur du monde, satisfait surtout de son œuvre telle qu’elle est. Pourtant cette image de l’architecte du monde n’est pas issue de la Bible, elle est encore d’origine païenne et s’est développée sur un autre terrain que celui du judéo-christianisme. Elle n’apparaît d’ailleurs pas dans toutes les légendes païennes de la création; dans la légende grecque, nordique ou babylonienne des dieux, le seigneur suprême n’apparaît pas comme architecte du monde. Ce dernier est principalement égyptien, il vient de Memphis, centre artistique de la religion égyptienne. C’est là que se trouvaient les ateliers des sculpteurs, que l’on disait sacrés, c’est là qu’ils avaient comme dieu protecteur la divinité égyptienne la plus importante: Ptah, c’est là que résaient ses prêtres, les plus puissants de tout l’Ancien Empire; l’archétype du créateur du monde, très différent du dieu de l’exode Iavéh, est justement le dieu-sculpteur de Memphis: Ptah. Un tel dieu, considéré comme artisan du monde, ne se trouve qu’en Égypte (à propos du démiurge Ptah, cf. Breasted, Geschichte Agyptens, 1936, p. 214), et c’est parce que l’idée de Ptah fut mêlée à celle de Iavéh que l’image de l’architecte du monde fut reprise, et que celle de son œuvre cosmique fut apparemment transposée aussi dans l’esprit de la Bible chrétienne. Les anciens manuscrits des prêtres du cinquième siècle, qui constituent le premier chapitre de la genèse biblique, ont sur ce point conservé l’histoire de la création des Iavistes du huitième siècle, tout comme celle-ci a conservé la cosmogonie originaire de Memphis. Babylone, qui au demeurant exerçait tant d’influence sur le mythe biblique, n’introduit son dieu dans la Bible que comme ordonnateur qui vint encore renforcer le créateur Ptah en Iavéh. Au créateur du monde Ptah s’ajouta le dieu Mardouk adoré dans l’empire babylonien en tant que fondateur de l’ordre; l’auguste régant du cosmos apparaissait ainsi aux côtés de l’auguste fondateur du cosmos; tout était dès le commencement du monde irréprochablement accompli; les eaux du ciel et celles de la terre étaient séparées; le relief de la terre était formé. C’est alors seulement qu’apparut dans la Bible la naissance du monde, sa prétendue perfection qui semblait n’avoir besoin d’aucune demeure située de l’autre côté, d’aucun exode hors de l’existent. C’est alors seulement
qu’apparaissent dans l’histoire biblique de la création les eaux des profondeurs, nées de la vase du Nil façonnée par Ptah, les constellations qui règlent le cours des jours; les dispositions d’ordre et de séparation réglementant les diverses régions apparaissent dans l’œuvre de Ptah: la succession des jours de la création. Bref, toute l’œuvre bien connue de la création biblique naquit ainsi, avec l’architecte du monde originaire d’Egypte, avec l’ordonnateur venu de Babylone, œuvre dont l’excellence légendaire a communiqué à l’architecture non païenne aussi une apparence cosmomorphe. Or l’excellence de la création n’est mentionnée qu’une seule fois dans la Bible (Gen.,1, 31) et le monde lui-même, en tant qu’œuvre d’art accomplie par le dieu suprême, est un produit des pays situés aux antipodes de celui de la Bible: l’Egypte et Babylone. En effet: Iavêh, en tant que dieu de l’exode d’Egypte, n’est pas à mettre en relation avec la conception selon laquelle le monde existant serait une norme exemplaire, son Canaan n’est pas le cosmos. Le dieu d’Isaïe qui promet des cieux nouveaux et une terre nouvelle, de sorte que l’on ne se souvienne plus du passé, c’est-à-dire de ceux de la Genèse (Is.,65, 17), sera encore plus hostile, pour ne pas dire carrément rebelle au cosmos accompli, surtout à celui qui était devenu le lot des Juifs sur terre. Et c’est uniquement à cette demeure située de l’autre côté, à ce Canaan sur lequel l’exode devait mettre le cap, que l’architecture non païenne se rallia, en tant qu’anti-Egypte par excellence. Même les images architectoniques archaïques, et dès lors cosmothéologiques qui apparaissent chez Amos, dans le livre de Job, ou dans certains psaumes, ne contredisent en rien cette conception de l’exode, car elles sont déjà au moment même évincées par une autre espérance, d’autres plans. « C’est lui », dit certes Amos (9,6) « qui construit ses appartements dans le ciel / Et fonde sa voûte sur la terre »; le psaume 103 loue le ciel qu’il compare à un merveilleux tapis et la terre qui est comme un sol lambrissé; dans le livre de Job (38, 4-6) Iavêh, lorsqu’il fonde la terre, tend sur elle un cordeau, fait reposer les bases de la terre sur un fondement, en pose la pierre d’angle. De même la disposition du tabernacle est traditionnellement décrite non sans une certaine analogie avec la perfection terrestre: le saint des saints correspondait au ciel, le sanctuaire extérieur à la terre, la cour à la mer, le chandelier à sept branches aux sept luminaires célestes. Même le Temple de Salomon rappelle, dans l’indication constante des nombres déterminant ses proportions et ses parties, la géométrie sacrée, telle que la connaissent déjà la ziggourat et la pyramide et telle qu’elle réapparaît dans les vestiges stel-
laires et mythiques de la Jérusalem céleste. Mais tout cela ne signifie pas plus que le zodiaque dans la rosace gothique ou que la ressemblance apparente entre la coupole byzantine et la voûte céleste; car le corps étranger est de toute manière soumis, le palais de Ptah est changé en église de l'exode. Et l'émanation de la lumière gnostique qui se déverse dans le symbole architectural ultérieur, c'est-à-dire gothique, est essentiellement différente du reflet de l'univers, et dès lors du panthéon sous quelque forme que ce soit; car dans la gnose chrétienne elle provient du « deuxième éon », de l'éon du monde futur. Dans l'ensemble, ce qui est certain, c'est que dans l'histoire des religions le rêve architectural d'un monde meilleur a pour lit et embouchure, en Égypte, le culte du soleil et dans le prophétisme biblique, l'exode — un exode qui conduit précisément hors de l'Égypte du monde existant. Personne ne l'a mieux exprimé que Maïmonide, dans un passage consacré à l'architecture et plein d'une idéologie immanente à l'Histoire, et donc adéquate. Maïmonide commente la légende d'après laquelle Abraham aurait choisi le côté ouest pour le sanctuaire qu'il allait édifier sur le mont Moria, et il interprète ce choix de la façon suivante: « La raison en est que, à l'époque, la foi prédominant dans le monde était le culte du soleil qui était vénéré comme un dieu, et que dès lors tous les hommes, à n'en pas douter, se tournaient vers l'est. C'est pourquoi sur le mont Moria à l'endroit du sanctuaire, Abraham se tourna vers l'ouest, de sorte qu'il tournait le dos au soleil » (Le guide des égarés, III). C'est là une correction du choix de l'Orient opérée par l'anti-Égypte, l'anti-Babylone, et pourtant c'est encore de ce côté-là que, pour Colomb, le monde avait été créé et que devait se trouver le paradis terrestre. Sur ce côté surtout que se fondait le mythe astral, qui tenait l'espace-guide de l'architecture pour régi en définitive par la géométrie cosmique. Alors que dans l'idéologie architecturale biblique-chrétienne, et tout d'abord dans sa symbolique architectonique, c'est ce point cardinal du monde, où se lève le soleil extérieur qu'il fallait récuser, lui préférant l'autre direction, celle où le soleil se couche et disparaît, en même temps que l'ordre terrestre existant. Depuis saint Augustin, dans tout le Moyen Age et surtout dans le gothique, l'édifice de l'église est salué comme la copie de cet autre édifice qui voulait répondre à l'impératif non pas d'ordre centré, mais de liberté fédérative, c'est-à-dire de « liberté des enfants de Dieu ». Le gothique adopte en ceci une position radicale, il est tentative de construction de l'édifice terrestre nouveau, taillé dans la roche et la pierre, semblable à la communauté des hommes. L'image
architecturale de son espérance est « l’eau vivante », le « bois de la vie » dont parlait le dernier chapitre de l’Apocalypse aux hommes du Moyen Age. C’est cela qui devait être les « cieux nouveaux », mais aussi « la terre nouvelle », dans cette antichambre préfiguratrice et anticipante que la cathédrale était censée reproduire. Avec les gigantesques verticales de la tour et des piliers s’élançant vers le haut, avec la lumière des vitraux se déversant à l’intérieur de l’édifice comme celle provenant d’un monde tout autre, le monde chrétien que voulaient y voir les fidèles du Moyen Age. Voilà donc pour la volonté de devenir comme la pierre ou au contraire comme l’arbre de vie, dans les réalisations radicales de l’architecture ancienne. Le problème est seulement de savoir comment les espaces idéaux figurés par le cristal ou l’arbre peuvent encore fonctionner, ont encore à fonctionner après que s’en est retirée l’idéologie religieuse et, de surcroît, après la négation totale du sens de cette architecture par le capitalisme avancé. Ils offrent tous des possibilités diverses, possibilités dont l’opposition radicale a été atténuée dans l’art grec classique, duquel disparaît pour ainsi dire toute trace d’idéologie religieuse. Mais il s’agit de venir à bout de cette opposition en la résolvant dans une unité concrète; dans une clarté limpide qui ne tue cependant pas l’abondante richesse, dans un ordre cristallin qui n’exclut pas la liberté de l’ornement vivant, mais en fait son contenu.

II. L’AMÉNAGEMENT DE L’ESPACE VIDE

LA MAISON NOUVELLE ET LA CLARTE RÉELLE.

Un forceps doit être lisse, mais nullement une pince à sucre.

Ernst Bloch, L’Esprit de l’Utopie (1918).

Aujourd’hui, en maints endroits, les maisons semblent prêtes pour le départ. En dépit, ou peut-être en raison de l’absence d’ornements, c’est un adieu qu’elles expriment. Intérieurement elles sont claires et dépouillées comme des chambres d’hôpital, extérieurement elles ressemblent à des caisses posées sur des perches mobiles, mais aussi à des navires. N’ont-elles pas un pont plat, des hublots, une échelle de coupée, un bastardage? Et la couche de peinture blanche qui les recouvre resplendit comme sous un ciel méridional; ce sont des
navires qui ont envie de prendre le large. La sensibilité de l’architecture occidentale va même si loin, que depuis assez longtemps déjà, elle flairait la guerre, le phénomène hitlérien par excellence, et s’y préparait par des moyens détournés. Dès lors la forme du bateau, purement décorative, ne semble plus assez réelle pour le désir de fuite de la plupart des gens vivant aujourd’hui dans le monde capitaliste de la guerre. Depuis bien longtemps, on y dresse les plans de maisons sans fenêtres, éclairées et aérées artificiellement, entièrement en acier; l’ensemble se transforme en véritable édifice blindé. Alors que l’architecture moderne était au départ fondamentalement orientée vers l’extérieur, vers le soleil et l’espace ouvert, on voit s’accroître le besoin de retrancher et de mettre en sécurité la vie, tout au moins dans la salle de séjour. Le trait fondamental de la nouvelle architecture à ses débuts était l’ouverture vers l’extérieur: elle perçait les cavités sombres de la pierre, ouvrait des perspectives au travers de fines parois de verre, pourtant cette volonté d’équilibre avec le monde du dehors était sans aucun doute prématuérée. L’œuvre de désintégration ainsi entamée devint création de vide; le plaisir méridional de s’ouvrir au monde extérieur buta sur le monde capitaliste qu’il découvrait, ne trouva pas le bonheur espéré. Car ici rien de bon ne se passe dans la rue, sous le soleil; la porte ouverte, les fenêtres béantes constituent une menace à l’époque de la montée du fascisme, la maison doit redevenir une forteresse, quand ce n’est pas une cataccombe. La large baie vitrée qu’emplit le monde du dehors demande un paysage extérieur peuplé d’une foule sympathique d’étrangers, et non de nazis; les portes vitrées jusqu’au sol réclament le plein soleil qui se déverse et pénètre à l’intérieur, et non la Gesteapo. Ce n’est pas sans lien avec les tranchées de la Première Guerre mondiale, ni surtout les lignes Maginot, bien inutiles, de la Seconde, que se développèrent les plans d’une ville souterraine, cité de sécurité. Ce ne sont plus les gratte-ciel qui invitent l’habitant mais des projets d’«earthscrapers», scintillants terriers, cités-caves du sauve-qui-peut. En surface, à la lumière, apparurent d’autre part les plans moins réalistes, mais décoratifs d’une ville volante, utopie d’une autre fuite que l’on voulait situer à Stuttgart, mais aussi à Paris: les maisons s’y dressent sous forme de sphères au sommet d’un mât, ou sont suspendues comme de véritables ballons à des câbles métalliques: dans le dernier cas les bâtiments suspendus donnaient l’impression d’être particulièrement coupés de l’ensemble et désireux de prendre leur envol. Mais même ces formes ludiques montrent bien qu’au fond les plans des maisons, qu’elles aient l’aspect de terriers,
ou qu’elles soient montées sur pilotis, doivent être retravaillées selon un rêve nouveau.

Comment se passent les choses quand, sur un tel terrain, il faut malgré tout exécuter un saut vers la lumière? Ce bond fut effectivement tenté au niveau de la technique architecturale, qui cette fois acceptait le plaisir peu engageant de la multitude des fenêtres, les maisons et les appareils clairs et dénudés. Bien sûr ceci se faisait à titre de grand nettoyage de tout le fatras du siècle précédent et de ses excès décoratifs. Pourtant il s’est confirmé avec le temps que l’on n’a pas dépassé le stade du simple balayage et que dans ce grand vide de la bourgeoisie tardive... l’on était bienforcé d’en rester là. La devise qui s’inscrivait en caractères toujours plus grands au frontispice du Bauhaus et de tout ce qui s’y rattachait, semblait de plus en plus clairement dire: Hourra, nous sommes à court d’idées! Lorsque le style de vie est tombé aussi bas que celui de la bourgeoisie tardive, tout ce à quoi une simple réforme architecturale peut encore prétendre, c’est d’afficher le vide de son âme au lieu de le dissimuler. Et c’est ce qui se passe dès qu’entre les fioritures et les sièges d’acier, entre les bureaux de poste style Renaissance et ceux en forme de caisses à œufs, l’imagination ne trouve pas de troisième possibilité. L’effet est d’autant plus glaçant que le phénomène nouveau n’offre plus aucun recoin où se réfugier et qu’il n’est qu’un kitsch de la lumière; même si les débuts du mouvement furent propres, propres comme l’aspirateur à poussière. Ce furent Adolf Loos en Europe et Frank Lloyd Wright en Amérique qui partirent les premiers en guerre contre l’abus épigonal de l’ornement; avec certes, chez Wright, une haine marquée de la ville, sentiment sain en partie, mais dû aussi à des vellicités anarchisantes, et avec le désir de morceler les métropoles meurtrières en «home towns>, en une «Broadacre City» où chacun aurait dix fois plus d’espace que de coutume. A l’inverse Le Corbusier prônait une «machine à habiter» hautement citadine; avec Gropius et d’autres créateurs de moins grande envergure appartenant au Nouveau Réalisme, il incarne cette espèce d’art d’ingénieur qui tout en se prétendant progressiste, sombre si vite dans la stagnation, et se voit si tôt voué à la ferraille. C’est pourquoi depuis plus d’une génération, ce style fait de meubles d’acier, de cubes de béton, de toits plats, reste hors de l’Histoire, suprêmement moderne et ennuyeux, apparentement audacieux et foncièrement plat, plein de haine envers les fleurs de rhétorique qu’il voit dans toute espèce d’ornement, et pourtant pris au piège de son schématisme plus encore que ne le furent jamais les tristes copies du dix-neuvième
siècle. Jusqu'à ce que finalement cela conduise, en France, à cette phrase prononcée par un architecte du béton, et non des moindres puisqu'il s'agit de Perret : « L'ornement cache toujours un défaut de construction. » A côté de cela subsiste pourtant un désir mal avoué, et presque romantique, de classicisme, en partie à cause des formes géométriques, en partie aussi à cause du repos qui constitue le premier devoir du bourgeois, en partie enfin à cause d'un sentiment abstrait d'humanité. Le programme de Le Corbusier, « la cité radieuse », cherche partout à créer une sorte de Paris grec (« Les éléments urbanistiques constitutifs de la ville »), il voit dans l'Acropole l'œuvre d'une espèce d'esprit humain universel (« le marbre des temples porte la voix humaine »). Mais plus que jamais la Grèce devient ici abstraction pure, au même titre que « l'Être humain » qui ne fait plus l'objet d'aucune différenciation et à la mesure duquel devaient se rapporter les éléments de construction de façon purement fonctionnelle. Même les plans d'urbanisme de ces inébranlables fonctionnalistes sont privés, abstraits; « l'Être humain » y prend une telle place que dans ces maisons et ces villes les hommes de chair et d'os sont réduits à l'état de termites standardisés ou, à l'intérieur d'une « machine à habiter », à l'état de corps étrangers, encore trop organiques; tout est coupé de l'homme réel, du chez soi, du bien-être, du Foyer (Heimat). Telle est la conséquence inévitale aussi longtemps qu'une architecture ne se préoccupe pas d'abord du sol malsain sur lequel elle doit s'édifier. Aussi longtemps qu'existent la « propreté » résultant de l'élimination et du manque d'idées, la sérénité résultant de la politique de l'autruche, quand ce n'est pas de la mystification, et aussi longtemps que le soleil d'argent qui veut briller partout n'est plus qu'une grande misère de chrome. Partout ici l'architecture est superficielle, perpétuellement fonctionnelle; et aussi transparente soit-elle, elle ne laisse deviner aucune substance, aucun contenu qui puisse s'extérioriser dans le fleuron de l'ornement. Cette abstraction s'accorde certes au mieux avec le verre, et put y prendre curieusement forme : vide poli dans l'air et la lumière, néocosmisme taillé dans le néant. Un disciple de Scheerbart, Bruno Taut, esquisse ainsi une « maison du ciel » (cf. Die Stadtkrone. 1919); le plan consiste en sept triangles, les murs, le plafond, le sol sont en verre, l'éclairage fait de la maison un astre multicolore. A la suite du « panceosmique » Paul Scheerbart, qui fut le premier à vouloir universaliser l'architecture de verre, la terre tout entière devait finalement être transformée en une entité de cristal. Comme exemple de la nouvelle transparence Taut citait ces vers de Claudel,
dans *L'Annonce faite à Marie*: «...l'architecte, par la disposition qu'il sait, / Construit l'appareil de pierre comme un filtre dans les eaux de la Lumière de Dieu, / Et donne à tout l'édifice son orient comme à une perle. » Dans les programmes de Taut la mystique des nombres côtoyait le matériau le plus moderne, l'univers astral y importait plus que la couleur; c'est ainsi que fut inaugurée l'aventure d'une Egypte taillée dans le néant, et qu'elle fut inaugurée en vain. A côté de cela sévissait un gothique taillé lui aussi dans le néant, faisant jaillir ses rayons et ses faisceaux de rayons vidés de toute substance qui s'élançaient comme des fusées de carton-pâte. La forme purement fonctionnelle et le foisonnement sans racines se trouvent ainsi dans un rapport dualiste, mais aussi complémentaire, de telle sorte que le style de la machine refroidit et allège, tandis que l'imagination trouve de moins en moins où se loger et s'étiole définitivement. Alors que dans l'architecture ancienne les principes prônés par Vitruve: l'*utilitas* et la *firmitas*, qui ne faisaient jamais défaut, étaient intimement mêlés à la *venustas* ou fantaisie, qui enrichissait ainsi la structure d'ornements, dans le détail tout comme dans l'ensemble. Mais dans le processus de la décadence la forme fonctionnelle ne rencontre plus la fantaisie, même pas lorsque celle-ci est prodigieuse, et même souvent pleine de signification profonde, comme ce fut le cas chez maints peintres expressionnistes — en tant que peintres, non en tant qu'architectes. Le rattachement à autre chose que le néant ou le semi-néant de la bourgeoisie environnante était certainement recherché; on l'appelait le plus souvent rattachement aux « lois universelles », en usant en partie du jargon de l'ingénieur technicien, mais en partie aussi sans rime ni raison. Pourtant tout intéressante que pût être l'utilisation de la peinture ou de la plastique, la tendance esquissée par Taut et Scheerbart en architecture resta infructueuse. C'est justement parce que l'architecture bien plus que les autres arts plastiques est une création sociale et le demeure, qu'il lui est absolument impossible de s'épanouir dans l'espace creux du capitalisme tardif. Il faut attendre l'apparition d'une autre société pour que puisse naître une architecture authentique, pénétrée de sa propre volonté artistique, constructive et ornementale tout à la fois. En aucun cas le style abstrait de l'ingénieur ne devient qualitatif, en dépit des grandes phrases que lui accrochent sesthuriférières, malgré la fraîcheur fallacieuse de la « modernité » avec laquelle une mort bien polie sous tous ses angles s'offre en se faisant passer pour l'éclat du matin. La technique d'aujourd'hui, elle-même encore si abstraite, avec ses prétentions à l'esthétique et
en tant qu’*ersatz* de l’art, n’offre pas d’issue hors du grand vide; c’est bien au contraire celui-ci qui s’infile dans le soi-disant art de l’ingénieur, tout comme réciproquement cet art ne fait qu’accroître le vide en raison du sien propre. La seule chose qui mérite de retenir l’attention dans tout cela, c’est que la direction prise par ces phénomènes typiques de l’époque conduit hors d’eux-mêmes... la maison est devenue un bateau. Sans aucun doute d’autres moments de revirement se préparent-ils ici aussi, parallèlement aux nouveaux rapports qui sont en train d’éclorer entre l’homme et la nature, ceux d’une société nouvelle, qui se dessinent clairement et sont mûrs pour se déposer aussi dans les plans architectoniques et les ornements. Ouverts à de multiples héritages, fermés à l’historisme et, comme cela est devenu évident, tournant plus que jamais le dos aux infâmes copies des styles anciens, au romantisme balourd des *Gründerjahre*. Ce qui doit tenir tête et l’emporter sur le phénomène outrancier de la caisse et du *kitsch*, c’est la purification de toutes les sources encore conservées, l’entretien soigneux et l’aménagement du lit du cours que peuvent prendre toutes les sources jaillissant dans la direction du foisonnement plastique. Ce qui doit s’effectuer auparavant, c’est la dissociation de l’architecture et de la machine. Mais ce qui est aussi le plus intéressant dans le contexte d’aujourd’hui ou d’hier: l’utopie du matériau de verre nécessite des formes qui méritent la transparence. Nécessite des modelages de la forme tels que l’homme y reste une question et que le cristal y soit une réponse qu’il faut encore transmettre, formuler. C’est alors seulement que l’architecte donnera peut-être à son œuvre « l’orient d’une perle », mais finalement aussi un chiffre perdu, moins transparent: la profusion plastique *in nuce* — l’ornement.

**LES CITÉS PLANIFIIÉES, LES VILLES IDÉALES**
**ET, UNE FOIS ENCORE, LA CLAIRE RÉELLE:**
**LA PÉNÉTRATION DU CRISTAL PAR LE FOISONNEMENT.**

Dès qu’elles sont unies à d’autres, les maisons n’ont plus du tout l’air d’être prêtes à partir. Le bon architecte a besoin d’ensembles, de places, d’une ville qu’il n’est plus nécessaire d’axer sur la fuite et qu’il s’agit de réaliser à long terme. C’est un espoir tourné vers demain, et là où l’aube point déjà, vers aujourd’hui, et pourtant cet espoir est aussi vieux que l’architecture elle-même, il est gravé en elle et pour elle va de soi. La planification urbaniste n’est donc pas
un phénomène limité aux temps modernes; qui plus est, bien qu’elle s’y manifeste fréquemment, déjà même avant le siècle précédent, elle s’y trouve curieusement tout aussi contrariée. Car s’il est vrai que la préoccupation majeure de la société bourgeoise est le calcul, commandé par son souci de profit, son anarchie économique en fait aussi une société livrée au désordre, en proie au hasard économique. C’est pourquoi les villes industrielles et les quartiers résidentiels nés au siècle précédent et dont on doit l’existence à la libéralité des spéculateurs de l’architecture, trahissent précisément l’absence de toute planification et de toute réflexion préalables. La seule homogénéité y est conférée par la monotonie générale de ces déserts de pierres, par la grande désolation qu’offre le spectacle de l’enfilade des rues convergent vers le néant, par le kitsch de leur propre style pitoyable ou d’un style ostentatoire volé ailleurs; cependant la configuration de l’ensemble est tout aussi anarchique que la chasse au profit qui est ici le fondement de toute chose. Alors que les villes qui ont pour ainsi dire «poussé naturellement» avant l’apparition du capitalisme, n’étaient, en vertu du mode de production encore bien réglementé, absolument pas élaborées en dépit du bon sens. Ce sont des plans de cités parfaitement précis que nous a livrés l’antiquité, même celle précédant l’époque d’Alexandre, ce fondateur impatient de villes édifiées en toute hâte sur un territoire allant du Nil à l’Himalaya. Une prévoyance réfléchie distinguait ici dès le départ les architectes, qui se sont même approchés d’une manière étonnante de la construction sociale. C’est ainsi qu’Aristote mentionne l’œuvre d’un architecte du nom d’Hippodamos dont l’œuvre est restée mémorable en raison de la double qualité de l’architecte et de l’homme politique: «Hippodamos, le fils d’Euryphon, originaire de Milet, qui inventa la division (diairesis) des cités et scinda Le Pirée, ... fut en même temps le premier qui, sans être homme politique dans la pratique, entreprit de dire quelque chose sur la meilleure constitution de l’Etat» (Politique II, chap. 8). Il date donc d’il y a bien longtemps le contact entre la planification architectonique et la planification politique: ledit Hippodamos n’avait-il pas déjà projeté une diairesis sur le sol de l’Etat en fonction des lieux cultuels, des centres d’utilité publique et de la propriété privée, asseyant ainsi ses plans d’aménagement sur une infrastructure sociale? Sans compter la débauche de projets de construction qui a constitué de tout temps un élément de la mégalomanie des Césars, mais il s’agissait d’une rage de construire qui recourait au plan et à la méthode. Alexandre et son architecte Dinocrates rêvaien de tailler un colosse dans le contre-
fort du mont Athos, colosse qu’ils pourraient coloniser: dans la main gauche la statue monumentale porterait une ville entière, dans la droite une coupe vers laquelle convergeraient les rivières de la montagne et de laquelle elles se déverseraient dans la mer, à la manière des chutes du Niagara. C’est là une cité imaginaire avec laquelle aucune construction baroque de style néo-féodal ne pourrait rivaliser non seulement en extravagance, mais aussi en étude préalable. Des plans d’urbanisme existèrent bel et bien, tout basés qu’ils fussent en partie sur un ordre géomantique, puis astrologique, lorsque Auguste fit transformer la Rome de briques en Rome de marbre, et que Constantin aménagea plus tard Byzance en siège du pouvoir. L’infin le Moyen Age que le romantisme, puis le romantisme réchauffé considéraient avant tout comme une époque « instinc-
tive », n’est certainement pas une des périodes les moins riches en planification urbaniste sui generis. C’est de propos délibéré que l’on concentra très précisément la cité du haut Moyen Age autour du château fort; dans les villes coloniales du sud de la France et de l’Allemagne de l’Est on note la même récurrence régulière de certains plans. Il n’en reste pas moins vrai que, en dépit d’éléments fortuits dus aux interférences individuelles, telles qu’elles firent rage dans l’anarchie architectonique du dix-neuvième siècle, ce n’est qu’avec le calcul capitaliste, cet autre aspect de la société marchande, que naquirent en si grand nombre les utopies urbanistes rationnelles. Et cela dans un souci pathétique de contraste avec cette même anarchie économique dont le calcul fait lui-même partie, en tant que loi abs-traitc surmontant le hasard. C’est surtout avant la Révolution fran-
çaise, alors que la masse des commerçants privés, petits et moyens, n’était pas encore émancipée et que la période des manufactures ins-
taurait une bureaucratie générale et réglementait tout, que prospéra la planification préalable suivant le dessin de l’échiquier ou du cercle, bref une mathématique urbaine formelle du plan et de l’édifica-
tion. Aussi indomptée que soit encore l’enflure du cartouche sur l’édifice isolé, aussi téméraire que soit encore l’orientation du groupe d’édifices vers une veduta riche de courbes, l’agencement prévu des groupes de bâtiments était aussi rigoureusement symétrique que l’épure de chaque édifice baroque en particulier. Ici c’étaient Des-
cartes et les jardins de Versailles qui réignaient en maîtres et non Galli-Bibiena; il fallut attendre le rococo pour que s’éteignît cet amour de la symétrie. La disposition en échiquier d’une cité baroque nouvelle telle que Mannheim, dont Goethe, par ailleurs contempteur du baroque, a pu dire dans Herman et Dorothée qu’il s’agissait d’un
ensemble d’édifices clair et accueillant, offre un contraste presque anachronique et presque néo-classique avec le style démesurément organique de l’architecture baroque. On retrouve ici la même tension que les conversations entre gens cultivés dans les salons de la société baroque : les passions humaines y constituaient le centre d’intérêt, et une seule chose pouvait rivaliser avec lui : l’intérêt porté aux mathématiques. C’est ainsi que des constructeurs de fortifications s’associèrent aux architectes des châteaux et des églises : une grande partie des architectes les plus importants du baroque, tels Hildebrandt, Balthasar Neumann, Welsch, Eosander, venaient du domaine de la construction militaire fonctionnelle et continuaient de la pratiquer tout en laissant d’autre part courir leur imagination sur le terrain de l’urbanisme. Le baroque supportait de manière étonnante cette promiscuité de l’ivresse et du calcul bourgeois, de la contre-réforme et de la géométrie militaire ; c’est cette dernière qui l’emporta, retournant aux modèles de la Renaissance, précisément et surtout en matière d’urbanisme. C’est le même contraste qui se retrouve ici, celui qui oppose aussi la mécanisation de l’image du monde, atteignant son point culminant au dix-septième siècle, au foisonnement excessif de l’ornement organique dans le baroque. Bien sûr, la mathématique de cette époque est elle aussi une science du mouvement, le concept de fonction perce peu à peu, ainsi que le calcul différentiel et intégral, cette veduta d’un infini. Mais chez Descartes, tout comme chez Spinoza, l’image du monde elle-même est inorganique, fondamentalement mécanique ; parallèlement, ce qui domine aussi dans le plan de construction, c’est la philosophie baroque qui se veut clarté aussi proche que possible du cristal, more geometrico. A côté de la surcharge organique en sculpture, en architecture et aussi en littérature, se dressait ainsi la façade mathématique : la clarté, le cristal ; et l’on peut même dire que le « gothique » de l’architecture baroque voisait avec l’« Égypte » de la pensée baroque (dont la manifestation la plus éclatante fut le spinozisme). De plus, cette nature cristalline se mariait très aisément à toutes les tendances d’ordonnance, les hispanisations dans le baroque néoféodal. Et cela ressort déjà de la différence entre les utopies architectoniques qui apparaissaient d’une part dans les romans utopiques de la Renaissance et de l’autre dans ceux du baroque. Tandis que l’utopie sociale libérale de Thomas More décrit l’État qu’elle considère comme le meilleur, de maisons particulières, de constructions en terrasses, de cités-jardins à la structure très lâche, l’utopie autoritaire de Campanella dépeint cent ans plus tard de vastes immeubles
d’habitation, des constructions toutes en hauteur et une cité entièrement centralisée. Avec ses murs concentriques, ses fresques murales cosmiques, la disposition circulaire de l’ensemble, c’est le tracé mathématique rigoureux qui règne ici en maître, conséquence de l’utopie de l’ordre, ou peut-on même dire, de l’utopie déterminée par l’astrologie. En outre, depuis les projets d’urbanisme baroque, le mot d’ordre de toute cité bourgeoise idéale est resté la géométrie au niveau de l’ensemble. Il n’en a été autrement que dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, époque qui ne connut plus aucune planification urbaine, où l’urbanisme fut non seulement contrecarré, mais carrément anéanti par l’économie du profit individuel. Auparavant toutefois, puis à nouveau à l’époque du capital monopolistique et parallèlement à une forme d’économie pour ainsi dire dirigée, une économie impérialiste, ne cesse de dominer une sorte de culte de cette qualité égyptienne qu’est la régularité des structures, des corps de bâtiments, des configurations urbaines. Ce qui par le fait même, si l’on exclut certains quartiers résidentiels s’autorisant le luxe de quelques courbes, rendait impossible tout contact avec ces vieilles villes allemandes riches de recoins profonds et accueillants. L’assujettissement à des règles dont la société capitaliste était dépourvue, allait être remplacé ou nouvellement symbolisé par la géométrie des villes qui constituait le nouveau modèle à suivre. Cette géométrie devenait dès lors *l’utopie de tout le nouvel urbanisme bourgeois*, ce que révéleront les quelques exemples significatifs qui vont suivre maintenant. Ils contrastent tous de façon très nette avec l’économie du hasard, et ce contraste se renforce en même temps que croît l’anarchie économique, mais ils renferment tout aussi bien et de façon proportionnellement croissante, l’acquiescement apologétique à leur aliénation et à leur absence d’âme. Dans le meilleur des cas, c’est-à-dire au seul niveau du programme extérieur à la découverte effectuée dans la réalisation, ils renferment le problème d’un cristal urbain derrière lequel l’ordre concret (celui qui constitue une fin) est refoulé ou demeure caché.

Ce que l’on cherchait donc en fait, c’était à cerner le désordre de l’existence du cadre régulier d’une vie plus claire et plus nette. Le projet le plus ancien de cette espèce remonte à 1505, il est dû à Fra Giocondo : la ville rêvée est de forme circulaire, en son centre se dessine une place ronde bordée d’édifices surmontés de coupole et à partir de laquelle rayonnent les rues de la ville. En 1593 Scamozzi, l’architecte des Procuraties sur la place Saint-Marc, conçut le plan d’une ville tracée en forme de polygone régulier, dont les portes, les
moitiés et les quarts (quartiers) égaux s'intégraient dans le dessin géométrique (c'est sur ce modèle que Palma Nuova, près d'Udine, fut conçue plus tard). Chez Vasari le Jeune, en 1598, la *Città ideale* allie la structure rectangulaire à la structure radiale: de la place principale, point central d'orientation, rayonnent les huit rues qui courent en direction des portes aménagées au bout de chacune d'elles, d'autres rues enfin sont disposées dans le filet rectangulaire. Piranèse (1720 - 1778), en qui l'on n'a apprécié trop longtemps que le graveur des ruines romaines, eut recours au néo-classicisme naissant pour pourvoir sa cité idéale non seulement dans sa disposition, mais aussi dans le dessin des maisons et des figures décoratives, de cette symétrie dont la société bourgeoise était de plus en plus dépouvue. L'architecture soviétique a même repris certains éléments et certaines utopies urbanistes de Piranèse (que l'architecte soviétique Sidorov appelle un « penseur dans le domaine de l'architecture »), plus particulièrement ses portiques et ses places, la structure de ses tours et ses proportions en hauteur. Le dessinateur d'épures le plus singulier sans doute de toute l'histoire de l'architecture utopique, dans l'établissement des plans de cités futures, est un architecte français qui vécut à l'époque de la Révolution française: Ledoux, dont on reconnaît aujourd'hui seulement les mérites (cf. Kaufmann, *Von Ledoux bis Corbusier*, 1933); chez lui le néo-classicisme n'est peut-être pas aussi représentatif qu'il le sera sous l'Empire, mais il y est d'autant plus riche et varié. Ledoux (1736 - 1806) dresse les plans de la ville idéale de Chaux, et ce en prenant soin dès le départ d'en faire une commune fragmentée en fonction de la profession de ses habitants. Ainsi la cohésion architectonique se trouve-t-elle à la fois relâchée et ramassée par la division en petits groupes; c'est ainsi que fut inauguré le système pavillonnaire. A la place du centre urbain qui se constitue progressivement et se prolonge par son interminable périphérie, Ledoux prévoit partout des espaces verts avec des centres de travail, et pour eux une architecture exprimant la fonction, une « architecture parlante ». La cité idéale contient divers types de bâtiments correspondant au métier de l'habitant (la maison du bûcheron, du garde champêtre, du marchand, etc.); il s'y trouve même une « maison des Passions » (une sorte de temple de l'émancipation sexuelle), une « maison à la Gloire des Femmes », une « maison de la Concorde ». Mais la géométrie, la stéréométrie de ces maisons impose une fois encore des limites à un relâchement tout relatif; relâchement qui est soumis à l'utopie de l'ordre caractéristique de tous les plans de villes des temps
modernes. L’allégorisme géométrique dont Ledoux dote ses édifices trahit cette espèce d’utopie de l’ordre conduite par la géométrie, séduite par l’Égypte. Ainsi, en dépit du système pavillonnaire prédomine une géométrie militaire qui rappelle la cité de Campanella et de laquelle même les allusions astrologiques ne sont pas absentes. Le bûcheron habite sous un toit pyramidal, le garde champêtre dans une maison sphérique reproduisant la forme de la terre, la « ville naissante » tout entière est ceinte d’une ellipse correspondant aux orbites planétaires. Ainsi la cité idéale de Ledoux trahit encore le même pathos de l’assujettissement à des règles; tendance qui ne peut manquer de surprendre, d’apparaître comme anticipatrice, si l’on sait qu’elle se manifesta en pleine Révolution française. Ledoux a baptisé l’architecte « le rival de dieu », trahissant ainsi une conscience sublimement grandiose de l’acte de création humaine; mais le monde qu’il veut marquer de l’empreinte prométhéenne se plie toutefois aux directives d’un cosmos considéré comme parachevé, à savoir géométriquement parfait. Tout comme Piranèse avait allié la géométrie de la cité idéale aux motifs classiques, Ledoux l’alliera à ceux d’une franc-maçonnerie tournée vers l’Égypte: leur contenu est certes le collectivisme utopique, mais il est enfoui ici dans le corps d’une utopie cristalline, par trop cristalline, de la cité. « L’intégration dans le cosmos » qui chez Taut encore, et même chez Le Corbusier, recouvrait de sa voûte les fins humaines de l’architecture, et son expression concrète, ce mythe astral sécularisé tel qu’il fut effleuré non seulement dans les grandes phrases mais aussi dans l’idolâtrie d’un cadre extérieur, atteste ainsi son influence tout au long des temps modernes, influence qui trouve un fondement mathématique dans le calcul capitaliste, et un fondement sentimental dans le sentiment de non-concordance avec l’anarchie économique et culturelle croissante. De là cette attirance vers le cristal, qui s’offre comme la rigueur contrastante la plus directement accessible, de là l’importance, à côté des comptes et du calcul, de la puissante géométrie qui semblait échapper quant à elle à l’imbroglio humain. A cela vint s’ajouter tout récemment un autre motif encore plus distanciant, en soi l’unique motif original, dont l’action est également considérable sur le plan utopique: celui du travail de l’ingénieur qui passe à l’architecture. Plus exactement: auquel l’architecture doit d’avoir dépéri en tant qu’art véritable, et dont elle se relèvera au seuil d’une société plus concrète. Ce dont nous voulons parler ici, c’est du lien nouveau créé entre l’ancienne utopie de la cristallisation et l’envie de renoncer à l’organique. Ce phénomène est intimement lié à celui de la tech-
nique abstraite, à laquelle se rattache si étroitement l’architecture nouvelle, et marque aussi l’utopie de la cité de cristal d’un renoncement *sui generis* à l’organique, bien connu en raison des limites de la technique. A la machine déshumanisée correspond ainsi la maison privée d’aura, l’image d’une cité sans vie, étrangère à l’homme et acceptée comme telle, faite de faisceaux de rayons ou d’autres imitations d’une géométrie projective. L’architecture fonctionnelle reflète et même redouble le caractère glacial du monde de l’automation qu’est celui de la société marchande, de son aliénation, de ses hommes divisés par le travail, de sa technique abstraite. Bien plus, tout comme il est possible que la technique progresse dans le non-euclidien, de même, l’espace architectonique, dans la mesure où il continue de se vouer aux « compositions abstraites », avec les compositions de verre surtout, trahit l’ambition indéniable de représenter un espace imaginaire au sein même de l’espace empirique. L’expressionnisme a tenté maintes fois de produire des figures spatiales à l’aide de corps se balançant ou tournant sur eux-mêmes, et ces figures n’avaient d’ailleurs plus rien à voir avec l’espace visuel perspectif; une architectonique abstraite, se voulant pour ainsi dire super-cubique, recherche par moments des formes d’ordre qui se trouvent également éloignées et qui n’ont plus rien d’organique, voire même plus rien de méso-cosmique. Certes l’espace dans lequel se mouvaient ces corps rotatifs était aussi euclidien que tout autre; et à en juger par les allusions symboliques (cf. Panofsky, *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1927, p. 330), beaucoup d’eau coulera encore sous le pont avant que la prétendue pangéométrie anti-euclidienne ne se manifeste en architecture. Ce qui reste important dans tout cela c’est que depuis la Renaissance le modèle cristallin prédomine dans tous les plans de villes, y compris dans ceux du baroque par ailleurs si ivre d’organique, et qu’il recherche des points de jonction cosmiques mais préfère aussi parfois se lancer témérairement dans les voies éloignées extérieures à l’organique, bien qu’il n’y soit pas encore question, pas plus que dans la technique, de contact matériel, et cela malgré « l’intégration dans le cosmos ». Certes, là où l’expressionnisme ne se contentait pas seulement de lancer les excès de sa pure subjectivité dans le vide, comme il le faisait si souvent, il expérimentait aussi sur le problème d’une expression au niveau de l’objet qui soit en même temps profondément conforme au sujet humain, dans des œuvres de forme hautement abstraite, dans une « forêt de cristal du moi ». D’une manière plus catégorique et plus légitime en raison du contexte fourni par la société bourgeoise
encore ascendante, le maniérisme a, dans le baroque et contre lui (Le Corrèze, Le Tintoret, Le Greco, mais aussi déjà Michel-Ange), non seulement instauré une subjectivité excessive de « l'humour » et de la valeur expressive à côté de l'audace extrêmement ferme de ses modèles sculpturaux, mais les en a intimement pénétrés. Et aujourd'hui, comme nous sommes enfin à même d'en juger, surgit dès lors le gigantesque problème architectonique du « gothique mêlé au cristal », comme si l'élément cristallin tout entier dans l'art spatial, au lieu de ne conduire finalement qu'à la limpidité égyptienne de la mort, devenait malgré lui un humanum soumis à une réaction particulièrement dure de précipitation. Pour dresser le bilan, reste dès lors cette question : comment le foisonnement humain peut-il être reconstruit dans la limpidité ? Comment l'ordre d'un cristal architectonique se laisse-t-il pénétrer de l'arbre véritable de la vie, de l'ornement humain ? La synthèse entre les utopies architectoniques de l'Égypte d'une part, du gothique de l'autre est impossible, elle ne conduirait qu'aux chimères d'un travail ridicule d'épigone, pourtant il existe une troisième possibilité entièrement originale, qui ne s'est encore jamais manifestée, et qui dépasse la rigidité et l'exubérance en architecture tout comme dans l'architectonique sociale. Ce qui constitue la force du marxisme, n'est-ce pas qu'il place l'ordre tout à la fin, pour permettre au foisonnement humain de se développer dans l'espace qui lui revient ? Les contenus qui s'offraient comme des possibilités opposées dans toutes les anciennes utopies sociales abstraites : liberté du sujet (More) ou édification de l'ordre (Campanella), ne font pas l'objet d'une synthèse dans le marxisme mais sont mis dans un rapport productif et ainsi disparaissent et réapparaissent au niveau d'une troisième possibilité : l'édification du règne de la liberté. Même vis-à-vis des ordres de la nature, la position du marxisme est bien éloignée de la représentation non dialectique et détachée du sujet, autrement dit de cette « intégration dans le cosmos »; la tendance concrète va au contraire dans le sens d'une humanisation de la nature. Dès lors l'agencement de l'espace d'une société sans classes pourra difficilement rester ce cristal abstrait appelé à contraster avec l'anarchie économique (qui aura disparu en tant que telle). Dans les anciens plans de villes déjà, chez Piranèse, chez Ledoux, se révèle ici et là l'intuition d'un espace entièrement nouveau, tout enkysté qu'il soit encore dans son enveloppe néoclassique, et qui laisse bien loin derrière elle la forme cristalline abstraite ou déshumanisée. L'art plastique et l'architecture non formalistes réalisés dans le verre aboutissent parfois aussi, comme nous
l'avons remarqué, à une forme d'architecture, une forme d'espace inconnue qui s'y fait sentir, ainsi qu'à des courbes et des stéréométries étranges dans une expression en apparence cosmique, mais en réalité humaine. Ici c'est l'anticipation humaine qui s'ébauche au sein même du cristal, peut-être par l'intermédiaire du cristal, mais de toute façon à travers lui; elle commence par une extraversion vers le cosmos, mais en opérant un retour sur elle-même pour découvrir les linéaments d'un foyer (Heimat). Dans son ensemble l'architecture est et reste la tentative de produire un foyer humain, partant de la simple recherche d'un toit pour aboutir à la manifestation d'un monde meilleur, traduit dans la proportion et l'ornement. D'après la définition vraie, et non seulement idéaliste de Hegel, l'architecture considère que sa mission est d'aménager la nature inorganique de telle manière qu'elle devienne parente de l'esprit, sous la forme d'un monde extérieur régis par l'art; l'esprit, c'est-à-dire le sujet humain, qui est lui-même encore en quête de ce qui peut être considéré comme lui étant apparenté, et qui dans les différentes sociétés qui se succèdent ne cesse de construire d'autres angles, d'autres courbes, d'autres coupoles, d'autres tours faisant partie d'une terre concentrée sur l'homme. Ainsi l'utopie architectonique est-elle le début aussi bien que la fin d'une utopie elle-même... géographique, l'abrutissement de toute cette longue quête de la pierre précieuse sur une terre comparable à une mine, le terme des rêves de paradis terrestre. La grande architecture a toujours voulu offrir le spectacle direct d'une Arcadie construite, et de bien plus encore; et si elle n'a pas été dépourvue de côtés affligeants, si elle a comporté certains mystères tragiques, comme dans le gothique, ce n'était jamais que pour les élever et les amener à la grande et difficile harmonie. Elle est énorme la richesse tirée à partir de quelques éléments fondamentaux, énorme l'alternative que constituent un portique de Karnak et la Sainte-Chapelle de Paris, la représentation de notre Foyer pétrifié d'un côté, fait de matériaux ajoutés et de flots de lumière de l'autre. Mais c'est l'enceinte protectrice, le Foyer édifié anticipativement que recherchent les épures d'un monde meilleur, en ce qui concerne leur exécution en architecture. La figure esthétique qui émerge ici, est une enceinte dans laquelle toutes les autres figures plastiques trouvent leur place et s'intègrent: les peintures au mur, les statuettes dans les niches. Cette enceinte fournit un foyer ou s'en rapproche: tous les grands édifices étaient à leur manière l'anticipation dans l'utopie d'un espace fait pour l'homme. Et l'humanum ainsi érigé et transposé en cet espace de forme rigoureusement significative est du
point de vue de la mission qu’il représente, aussi bien passage de l’organique, de l’humain dans le cristal, que, surtout pénétration du cristallin par l’élan, l’humain et le foisonnement qui s’y déploient. Lorsque les conditions nécessaires à l’ordre de la liberté ne seront plus partielles, la voie enfin se rouvrira qui mène à l’unité de la construction physique et de l’ornement organique, à l’ornement qui s’offrira comme un présent. Elle s’ouvrira réellement pour la première fois, sans que l’Egypte d’un côté, le gothique de l’autre, c’est-à-dire ce qui peut être qualifié de cristal et d’arbre de vie, doivent encore s’opposer l’un à l’autre, ou doivent être mêlés l’un à l’autre, ou soient convoités séparément. Le cristal est le cadre et même l’horizon du repos, mais l’ornement de l’arbre de vie humain est l’unique contenu réel de l’enceinte que forment ce repos et cette clarté. Le monde meilleur dont le grand style architectonique affiche les traits et qu’il reproduit en l’anticipant existe ainsi en dehors du mythe, en tant que mission réelle à accomplir, vivis ex lapidibus, édifié avec les pierres de la vie.

39. L’Eldorado et l’Éden, les utopies géographiques

Il ne faut pas que la terre reste ce qu’elle est maintenant. Pour la faire avancer, cherchez, jusqu’à ce que vous sachiez comment.

Brecht.

Il semble si naturel à l’homme de transgresser les frontières de l’espace à l’aide de sa puissance imaginative, de pressentir l’existence de Quelque chose au-delà de la ligne d’horizon qui délimite le miroir de l’océan, que même à l’époque où la terre était encore considérée comme un disque plat ou seulement légèrement concave à sa surface, on pouvait en arriver à croire qu’au-delà de la ceinture que formait l’océan d’Homère, existait une autre demeure pour l’homme, une autre écume, semblable à la Localoca des mythes indiens, un cercle de montagnes que l’on disait se trouver au-delà de la septième mer.

A. v. Humboldt.

Car le seigneur, ton Dieu, va t’amener dans une terre excellente, pleine de torrents, de sources et d’eaux profondes jaillissant dans les vallées et les montagnes; un pays de blé et
LES PREMIERS SCINTILLEMENTS DE LUMIÈRE.

Rien de plus simple que de souhaiter quitter un endroit où tout va mal. Mais le chemin qui permettra de s'échapper n'est pas aussi facile à trouver, il faut d'abord le frayer. Pour celui qui cherche la voie à suivre, la plaine vaste, ouverte à toutes les directions, est aussi ardue que la montagne, qui semble d'abord barrer la route. De là que l'on s'égarer, devenant victime d'un des états les plus insupportables qui soient, et de surcroît singulier : il se situe dans le prolongement du vouloir auquel manque, ou manque encore le pouvoir, dans le prolongement de la semence qui ne se jette jamais correctement dans la fleur. L'égaré se situe entre le souhait qui persiste et le chemin qui change ou se dérobe. Mais le danger auquel l'égarément expose l'errant, celui d'y laisser la vie, est aussi le tribut qu'il doit payer au Nouveau. Il y a toujours un tribut à payer pour débusquer le Nouveau de ses ténèbres, la marche entreprise en ce sens tourne résolument le dos au lit. Plus le monde des repères familiers s'estompe, et plus la zone de sécurité se réduit. Mais quelle importance prend alors le premier rai de lumière qui vous apaise à un degré jamais égalé. Le désert n'a pas réussi à vous engloutir; ce que l'on n'avait encore jamais vu, ce qui suscitait la peur sur la fausse voie, procure une joie sans nuages sur le chemin correct ou rectifié. Dans ce domaine l'envie du butin et celle du miracle se sont toujours étrangement enchevêtrées ou enlacées. Dans le lointain la terre ressemble toujours à l'Inde; hors des limites du cadre familier, elle surgit sous les traits du fantastique. La voile rompt les chaînes ancrées dans la terre ferme, et la haute mer devient navigable. Car il s'agit non seulement d'inventer, mais aussi de découvrir, et c'est un rêve extrêmement substantiel qui nous propulse au-devant de cette découverte.

INVENTER ET DÉCOUVRIR; LA SPÉCIFICITÉ DE L'ESPÉRANCE GÉOGRAPHIQUE.

Si donc il s'agit non seulement d'inventer, mais aussi de découvrir, quelle est la nature du fossé qui sépare ces deux activités? La
première transforme les choses en y intervenant, tandis que l’autre semble se borner à les trouver et à les montrer. Le navire qui aborde à une plage totalement inconnue n’est absolument pas responsable de la formation du rivage. C’est donc comme si nous interrompions ici la série des projets constructifs à proprement parler : médicaux, sociaux et techniques. Sur le plan géographique celui qui invente fait figure de menteur pur et simple, dans les cas extrêmes il apparaît sous les traits aimables d’un Munchhausen, mais en tout cas jamais comme créateur de quelque chose qui n’a encore jamais existé. A la longue et à force de parler encore et toujours des pays qu’il aurait traversés, Munchhausen finit peut-être par croire qu’il les a vraiment vus; mais eux-mêmes ne l’ont pas vu, lui. Les rêves dont ils font l’objet ne les améliorent pas; contrairement aux contes utopiques abstraits, ils ne renferment rien qui soit matière à réflexion ou sujet à caution. Au contraire la découverte semble ne plus renfermer de rêve du tout, si ce n’est un rêve aussitôt corrigé par les «faits réels»; et celui qui découvre se comporte en observateur pur et simple. L’acte d’invention est celui par lequel une chose nouvelle est faite (le verre, la porcelaine, la poudre à canon); l’acte de découverte est celui par lequel l’existence d’une chose est révélée (l’Amérique, Uranus), et n’est nouvelle que du point de vue du sujet qui en prend connaissance. Il est vrai que la plupart du temps l’inventeur présuppose le découvreur, mais l’inventeur ne reste pas purement contemplatif comme le découvreur que l’on appelle aussi explorateur. De là que cette notion d’exploration ou de recherche s’applique aussi bien aux explorateurs du continent africain ou du pôle Nord qu’à des théoriciens (chercheurs en physique et même chercheurs spécialistes de Goethe) auxquels il incombe, tout au moins en apparence, de prendre les choses telles qu’elles sont. Découvrir semble donc être, du point de vue de la méthode aussi, synonyme de révéler l’existence d’une chose, de la mettre au jour en la dé-couvrant, considérant que cette couverture que l’on ôte cachait un certain état de choses qui, une fois dévoilé, permet de dresser les cartes d’une entité prétendument fixe. La dernière tentative laborieuse de détrôner l’inventeur ou homo faber en faveur du chercheur ou du découvreur, en tant qu’homo contemplativus pur et simple, fut opérée par la phénoménologie à la manière de Scheler, et cela en raison de l’attitude propre à cette phénoménologie qui consiste à prendre tout bonnement les choses telles qu’elles se présentent. Ici la distinction entre l’inventeur et le découvreur serait la même que celle entre l’«habitus» moderne et l’«habitus» médiéval: bien plus, on tente de l’expliquer à partir
d'un processus aussi éloigné de l'invention ou de la découverte que celui des élections. Si l'homo faber des temps modernes élit un délégué ou un président, les élus ne deviennent ceux-ci que grâce aux voix de la majorité; ils sont créés, élire signifie ici produire. Quand d'autre part, le souverain allemand était élu par la majorité des hommes libres, puis des princes électeurs, il n'était pas — du moins aux termes de la fiction, mais aussi de l'idéologie — créé, mais, du fait qu'il existait de toute façon déjà à l'état de « souverain secret », il était simplement décelé, révélé; élire signifie ici découvrir. De la même manière, cette théorie fait mutatis mutandis du phénoménologue un découvreur: l'essence des objets est uniquement perçue et ainsi rendue présente à l'esprit; la seule chose qui reste active dans tout cela, c'est le « choix », qui met ou non en évidence certaines parties, certains aspects, certains moments des phénomènes concrets dans leur ensemble et les porte à la connaissance. C'est là une curieuse théorie de la connaissance, entièrement réactionnaire et dirigée contre toute transformation du monde, mais c'en est une qui souligne tout particulièrement la différence entre l'invention et la découverte ou mise au jour, en raison de sa haine envers tout acte impliquant une quelconque intervention, une formation nouvelle. Par le fait même, le découvreur apparaît ici comme un personnage inactif sur toute la ligne, aussi contemplatif que conservateur, contrairement à l'inventeur. Les deux notions forment un contraste tout aussi rigoureux dans la conscience du bourgeois moyen, dès lors qu'il se pose quelque question, disons, sur l'habitus Edison ou sur l'habitus explorateur du pôle Nord. Alors pourtant que l'inventeur, avons-nous dit, présuppose souvent le découvreur, bien plus, qu'un acte d'invention qui ignore les conditions et les lois existantes avant de les orienter différemment, reste sans résultat ou, dans le meilleur des cas, n'arrive que par hasard à un but qui, de surcroît, n'est pas le but visé. Alors aussi qu'il existe déjà une ambivalence révélatrice au niveau du langage qui, lorsqu'il parle de « découvertes » ne sous-entend pas uniquement celles de la géographie, qui ne mettent au jour que ce qui existe déjà, mais aussi celles de choses telles que l'indigo artificiel ou l'aspirine. Alors enfin que l'existant fait partie d'un monde apte à être transformé et non statique, ce qui empêche très souvent que son découvreur reste simplement un « œil du monde » passif. Et pourtant, malgré cela, la différence entre l'invention et la découverte, entre l'homo faber conçu au bout du compte comme « destructeur du monde » et l'homo contemplativus conçu au bout du compte comme « défriicheur du monde », fut exacerbée
jusqu’à la scission absolue. Ainsi l’utopie géographique — pour en revenir à la manifestation la plus typique du découvreur — semble à première vue être en disparité totale avec les utopies médicales, sociales et techniques.

Mais ce n’est là qu’une apparence, car la découverte veut et peut parfaitement transformer. La soif de gain à elle seule, le sentiment de curiosité éveillé par le lointain et l’inconnu entraînent inévitablement le sujet dans l’inhabituel. Même dans les expéditions peu ambitieuses brille une lumière qui invite à aller toujours plus loin, lumière qui ne s’allumait pas sur les voies coutumières et qu’il ne s’agit plus simplement de regarder. Toutes les valeurs de l’existence passée se trouvent transformées par la découverte, d’abord et tout au moins pour celui qui mène l’expédition, puis pour le groupe ou le pays qui le délègue. Pour les consommateurs non plus, les plus anciens changements devant conduire à une vie meilleure ne furent pas la seule conséquence des inventions faites à domicile; ils provenaient aussi d’échanges opérés à des distances incroyablement longues, et dès lors de la découverte de routes permettant le commerce international. Des coquilles d’une espèce de limace que l’on ne trouve que dans les contrées méditerranéennes furent découvertes près de Nördlingen dans des tombes troglodytiques datant de 8000 av. J.-C.; des cauris originaires de l’océan Indien furent retrouvées sur la côte de la mer Baltique dans des tombes datant de 1000 av. J.-C. La culture halstattienne qui florissait dans le pays de Salzbourg entre 1500 et 500 av. J.-C. a échangé son sel contre l’ambre nordique aussi bien que contre l’ivoire africain et les a réunis sur des parures. Le plus ancien découvreur est sans doute le commerçant, type bien peu contemplatif: ce sont les marchands phéniciens qui se sont aventurés le plus loin. Le premier moteur de toute découverte, mais non l’unique, est la volonté de supprimer le commerce intermédiaire dont l’action est renchérissante, et cette volonté entraîne la recherche d’une voie directe, ce qui va de pair avec la découverte de marchandises totalement nouvelles. Lorsque Christophe Colomb partit pour les Indes il songeait même à la découverte d’un Eden véritable. Dès lors il n’est pas surprenant que les découvertes aient donné lieu à une marée de rêves aussi bien que de changements. Certes, il est vrai que le but qu’elles atteignent se présente en soi comme une réalité existante, qu’il suffit d’aller quérir: l’or, l’argent, l’étain l’ambre, l’ivoire et ainsi de suite, ou encore le don fabuleux que l’on attend d’elle, le miracle du lointain surpasse toute chose connue. D’autre part la santé, ce contenu de l’objectif médical, n’apparaît-elle pas, elle aussi.
comme un bien existant, mais enfoui, qu’il suffit simplement de res-
taurer? Et même dans les utopies sociales, l’île du bonheur n’est-elle
pas toujours une terre fixe à l’horizon, non pas imaginaire mais (du
moins dans les utopies les plus anciennes) existant bel et bien tout en
étant très éloignée, terre qui à tout moment peut être découverte
aussi bien chez soi, à condition seulement que les obstacles soient
cartés? Les rêves techniques eux-mêmes ne croyaient-ils pas à
l’existence réelle des chambres de l’édifice de la nature, dans les-
quelles il n’y avait qu’à pénétrer? Et la fougueuse volonté d’expé-
rience que fut l’alchimie ne croyait-elle pas, elle aussi à l’existence
réelle de l’essence cachée de l’or qu’il s’agissait simplement d’arrar-
cher à sa prison de plomb? Dans tous les cas, le but vers lequel on
tend ici est une sorte de réalité existante et en attente; comme nous
l’avons déjà fait remarquer, c’est elle qui caractérise le type particu-
lier de l’utopie ancienne, qui ne cesse pour autant d’être une utopie.
D’un autre côté l’utopie moderne, bien que rejetant l’existence d’un
but déjà réel et dès lors précédemment, ne travaille pas dans un espace
vide, mais bien dans un espace rempli de possible réel. L’utopie tech-
nique concrète précisément n’est pas, nous l’avons vu, parthéno-
genétique, elle veut au contraire dilévrer le giron de la nature des créa-
tions qui sont encore possibles et se trouvent enfouies en tant que
telles en son sein. Même sur le plan géographique la découverte n’est
donc jamais diamétralement opposée à l’invention, c’est la même
structure familière qui les sous-tend toutes deux. Bien plus, de même
que le principe d’une perfection ontologique et fixe ne s’accorde pas
avec la conscience utopique (un tel principe est mythologique et non
utopique), de même toute utopie qui ne veut pas être une chimère
d’une autre sorte, d’une sorte abstraite, renferme un moment de
découverte dont l’apparition est due à la part de ce qui peut être
objectivement découvert aussi, et non seulement engendré. Dans
l’utopie concrète, ce qui peut être découvert ainsi n’est certes pas une
chose existant réellement, qui serait simplement enfouie ou éloignée,
en tant que réalité parachèvée en soi et pour soi avant même que
l’homme n’intervienne. Dans toute utopie concrète la part de décou-
vrable correspond à quelque chose qui existe sur le mode du futur: et
qui se trouve dans la tendance, soumise à des lois, dans le contenu
du but latent sis dans la possibilité objective réelle. En ce sens les
utopies géographiques ont éminemment été celles des routes nou-
velles, des denrées et des biens nouveaux, et même celles d’un rêve
aussi extrême que celui de la découverte d’un Eden et de son exploi-
tation. A cet égard toute intention utopique doit beaucoup à celle
des découvertes géographiques; car le cœur même de leur espoir positif est le *topos*: pays de l’or, terre de bonheur. Chacune d’elles pourrait être qualifiée d’embarquement pour Cythère, d’expédition vers *Eutopia*, d’expérience du monde nouveau; dans un sens pleinement géographique, suivant une volonté identique à celle qui faisait avancer le vaisseau de Colomb. Et cela même si dans l’utopie géographique la part de découverte l'emporte sur la part d'invention et le processus de formation, l'emporte en tout cas bien plus que dans les utopies sociales et techniques, même architectoniques, autrement dit que dans ces « voyages de découvertes » au cours desquels l’homme fait vraiment passer une terre de l'état de possibilité réelle à celui d’état réel. Or si l’utopie géographique semble être la parente pauvre des autres, du fait qu’elle ne découvre que ce qui existe déjà, elle a en réalité un fondement qui, bien loin d’être modéré, est *tout particulièrement* téméraire. C’est celui-là même qui, sur ce point, relie les utopies médicales aux utopies géographiques, autrement dit la santé, en tant que bien simplement enfouï d’une part et l’*Eldorado-Eden* en tant que bien simplement caché et éloigné, de l’autre. Il appert donc finalement que derrière cette prétendue existence réelle des deux objectifs se cachent *des intentions extrêmement utopiques dans les deux domaines*. Ne vouloir trouver qu’une santé perdue, ne vouloir atteindre que des pays cachés sont des intentions modérément utopiques en apparence seulement. Car derrière ce manque apparent d’envergure, cette victoire modeste sur les obstacles ou l’éloignement, se cache et opère une utopie fondamentale qui est beaucoup trop fantastique pour se manifester aussi ouvertement que les utopies sociales ou techniques. Et en effet: le noyau du rêve-souhait médical, c’est la *suppression de la mort*, et le noyau du rêve-souhait géographique ne lui est en rien inférieur, puisqu’il tend à la découverte de biens centraux magiques tels que la Toison d’or, bien plus qu’il vise à la *découverte du paradis terrestre*. On disait qu’il existait encore quelque part, qu’il répandait l’or et le bonheur dans les pays qui l’entouraient; ainsi l’intention fondamentalement matérielle du voyage de découverte fut-elle très souvent, sur-le-champ et de façon étonnante, propulsée au zénith. Ici l’infrastructure et la superstructure sont indiscernablement mêlées et à ce point que l’on ne sait où commence l’Eden et où l’Eldorado prend fin, et vice-versa. En tout cas Colomb croyait fermement que les îles découvertes par lui étaient les Hespèrides et que l’Eden se cachait derrière les terres qui s’étendaient à l’embouchure de l’Orénoque. Et cet objectif fondamental surpassant tout, lorsqu’on le crut atteint,
dota le monde de valeurs à ce point différentes, qu’il fut fondamentalement arraché à son état ancien. Colomb parle même de cieux nouveaux et de terre nouvelle qu’il aurait lui-même atteints; expédition était synonyme de sécession, d’exode hors de l’Ancien vers le Nouveau et non seulement d’extension de la terre mère ou d’adjonction stationnaire de l’inconnu au connu. A côté des mobiles économiques et en eux, nous y reviendrons, surgissait ici la conception de la superstructure fantastique d’un paradis sur terre qui, de son côté avait un effet des plus activants sur l’homme et était tout sauf contemplatif. Sans quoi il eût été impossible que le découvreur, surtout Colomb, fût considéré comme témoin et emblème de l’*ars inveniendi*. Dans certains écrits des alchimistes du dix-septième siècle on se réfère à lui comme au Maître qui a passé les Colonnes d’Hercule, pour se diriger vers les Jardins des Hespérides. Il symbolise l’expédition alchimique, il est le Mage en quête du paradis au milieu des terres maudites. Au dix-huitième siècle encore, certains titres de livres d’alchimie parlent, dans le même esprit, d’une « Amérique dorée », aussi inventée que découverte. Et même en dehors de tous ces rêves chimériques ou de ces produits de l’imagination, les Colonnes d’Hercule avec le *Plus ultra* donnèrent naissance à l’allégorie de Bacon, elles devenaient celles que l’on dépasse pour la grande expédition et furent choisies comme frontispice de son livre *Novum Organum*. Ainsi donc la découverte elle-même est-elle activement utopique car elle fait sortir son objet non seulement de notre ignorance, mais aussi, dans certains cas, de la pénombre de son propre état qui est celui de réalité non encore médiatisée et non encore mise en lumière. Le découvreur spécifiquement géographique n’est contemplatif que dans la mesure où il renonce à l’action au moment où il croit avoir atteint l’état final. Dans l’accomplissement des utopies géographiques, l’action fait alors place à un phénomène qui jusqu’ici est absent de toutes les autres utopies : l’aboutissement. Lorsque Christophe Colomb crut avoir foulé le sol des Indes, et cela précisément du côté qui lui semblait être le plus proche du paradis terrestre, l’intention utopique active chavira, par la force des choses : elle semblait être au seuil de l’exaucement. Ce qui n’empêche pas qu’au début, tout aussi bien qu’au cours du voyage, c’est la vision de lointain la plus fascinante qui soit qui hantait l’imagination, telle qu’elle influa sur l’activité avec une force que n’atteint aucune autre vision. Dans tous les cas où la quête du paradis terrestre a fourni l’illusion tout comme l’idée, l’une et l’autre dynamisante en raison de leur excessive teneur en attente, chez un Marco Polo ou un Colomb,
dans tous ces cas la découverte est une entreprise centralement gouvernée par l'utopie. C'est d'ailleurs pourquoi des époques placées sous le signe de la découverte, d'Alexandre à Colomb, apportèrent aux utopies sociales une contribution à ce point homogène, dépassant de loin la fable du revêtement. Dans l'ensemble donc, l'activité guidée par les espoirs de l'homme trouve son propre horizon dans l'horizon des grands voyages de découvertes; bien sûr de nos jours, la terre est relativement bien connue, pourtant l'Eldorado auquel Jason tout comme Colomb songeaient, n'est pas encore trouvé.

**DERECHÉF LE CONTE; LA TOISON D'OR ET LE SAINT-GRAAL.**

Rien de surprenant qu'ici aussi la chouette fougueuse s'en donne à cœur joie. Des fous parlent du pays des merveilles, et le souhait de s'y rendre leur inspire des contes prodigieux. Au délice d'une telle nature se mêlent souvent des images vieilles comme le monde, qui semblent toutes être un témoignage des pays les plus lointains. Le fou évolue alors non seulement au milieu des clichés de la superstition, mais il est, de plus, transporté au loin. Une main, que l'on n'a jamais vue chez nous, agite de l'eau courante dans un mouvement délirant, ou alors il y a la sauterelle des tempêtes nordique et le chien de midi à la tête immobile. Une vieille et saine superstition bavaroise fait même de l'écho un phénomène étrange et magique: produit par une espèce de roche particulière et pour ainsi dire très rusée, il capte le son et l'imite. C'est elle et d'autres phénomènes apparentés qui se manifestent ensuite tout au fond des gouffres, rappelant à s'y méprendre les prodiges des vieux contes de marins. Car ceux-ci aussi manient indifféremment l'effroi et l'attrait, mais surtout la promesse de trésors que l'on ne trouvera qu'au loin. Ce sont ces contes-là qui parlent de l'oiseau Roch, de Polyphème, de serpents semblables à des dragons, de monstres marins aussi énormes qu'une île, bref de prodiges sans nombre sur terre et sur mer. Mais il y a aussi la vallée où Sindbad le marin glane des diamants, il y a Wak-Wak, la plus orientale des îles enchantées, une forêt merveilleuse où des jeunes filles surnaturelles, parées de tous les charmes possibles, naissent de grandes fleurs. C'est toujours dans le lointain que la terre trouve son été; c'est là que les fruits les plus savoureux sont récoltés. La voie fantastique qui y mène est frayée par le conte de marins; de toutes les fables c'est la plus fantastique: immense baraque de foire,
toute remplie des mers du Sud. Nulle part le conte ne s’est mêlé plus aisément aux récits véridiques que dans les grandes fresques dépeignant lointain exotique et voyages; la géographie est le domaine où tout était considéré comme possible. Ce n’est donc pas seulement entre Sindbad, Ulysse et le duc Ernest, le soi-disant explorateur de l’Asie, qu’il existe un rapport au-delà du temps et de l’espace. Ce rapport existe aussi entre Ulysse et les récits fabuleux de voyages autour du monde chez de grands géographes comme Pline et Pomponius Mela, chez des encyclopédistes comme Isidore de Séville ou Beauvais. Une des raisons et non des moindres pour laquelle un faux dans le genre du récit de voyage autour du monde, inventé de toutes pièces par Sir John Mandeville vers 1355, se recommandait à la bonne foi, est sans aucun doute le nombre d’histoires fabuleuses ayant fait leurs preuves (surtout sur l’Inde et la Chine), que le chevalier introduisait comme autant d’expériences vécues et de choses vues par lui. Depuis que le monde ne présente plus que peu de zones vierges, il ne reste au conte géographique que l’espace souterrain : la grotte au trésor, ou alors l’espace situé au-dessus de la terre : l’espace cosmique. Tout ce qui nous est connu chemine dans cette direction : c’est ainsi qu’enfant, Jules Verne rêvait que l’île de Teydeau, près de Nantes, où se dressait la demeure paternelle, avait été balayée par les vagues, donnant du coup au jeune garçon l’occasion de naviguer entre les arbres, sur le toit de la maison gréée de voiles, et de s’aventurer bien loin sur tous les océans de la terre. Dans les romans populaires de Kurd Lasswitz qui succédaient à ceux de Jules Verne, le lointain dont on se languit se rapproche même de la terre par des voies interplanétaires ; ainsi dans l’histoire « colombienne » qui décrit l’autre côté : Sur deux planètes (des Martiens atterrissent au pôle Nord et de là suspendent la gravitation terrestre à volonté), ou bien dans le récit astrophysique : Rosée stellaire, La plante du satellite de Neptune. Et la découverte des îles aux épices indochinoises, fort lucrative sans doute, tournait néanmoins aussi autour du motif de la plante, d’une plante telle qu’il n’en pousserait pas chez soi ; en effet tous les rêves géographiques de lointain gravitent autour du thème du trésor dont on déploie l’absence dans l’univers connu.

Chez soi aussi, nous l’avons dit, on croyait pouvoir trouver des choses curieuses dont il y aurait moyen de tirer parti. Mais ce n’était que parce que le pays natal n’était pas encore entièrement connu et était parsemé d’un nombre impressionnant de zones inexplorées. Il s’y trouvait non seulement des ravins ou des montagnes, des maisons inhabitées, hantées par les morts et autres visiteurs du même
acabit, mais aussi des bourses magiques, des dés magiques, des bas de laine remplis d’intrissables économies, et le sou porte-bonheur. Un des contes les plus aimables du Musäus (Le Chercheur de trésors) est consacré tout entier à la mandragore dite « racine force-porte », qui est censée faire sauter toutes les serrures; elle pousse aux endroits les plus inaccessibles du sol de la forêt. Mais in litteris les bourses magiques et les racines force-porte, c’étaient les grimoires, enfouis eux aussi dans des sépultures oubliées ou, ce qui revient au même, ramenés de monastères orientaux ou de contrées très lointaines. La préface d’un des plus célèbres de ces livres, le Liber secretus du treizième siècle, semble dire que c’est un peu de l’univers oriental et faustien qu’il fera revivre dans le monde du lecteur: « Ceci est le livre grâce auquel vous pourrez voir Dieu de votre vivant, ainsi que l’enfer et le purgatoire, sans devoir passer par votre propre mort. C’est le livre par lequel toute créature est soumise, à l’exception des neuf ordres des anges; par lequel toute sagesse est enseignée » (cf. Thorndike, A History of Magic and Experimental Science, 1928, II, p. 285). C’est d’un genre analogue que font partie les fameuses « lettres célestes », documents fictifs qui mirent en branle des milliers de chercheurs et qu’ont légitimés aux yeux de la foule des crédulés quelques trouvères fortuits en proie à des hallucinations. Ainsi, parmi les derniers en date, le fondateur de la secte des Mormons, celui qui aurait « découvert » des plaques d’or, originaires de Canaan et couvertes de caractères hermétiques, dans une colline située aux environs de New York. L’antiquité tardive connaissait déjà la chose venue de loin et de caractère fantastique: un document tombe du ciel ou échoue comme une épave sur une côte, ou enfin est découvert dans le cercueil d’un personnage important, celui de Cléopâtre ou de Cyrus. Ce qui caractérise ces documents, c’est qu’ils contiennent tous la même mise en garde: ils ne doivent en aucun cas tomber entre les mains de profanes et de non-initiés, mais ce qui est tout aussi typique, c’est la croyance que les forces célestes qui ont envoyé le document depuis des contrées fantastiquement lointaines, guident le plus digne d’entre tous vers sa découverte. Et la cachette à domicile devient ainsi, sous sa forme chthonienne-souterraine, l’équivalent de ce que sont l’éloignement exotique et la distance sous une forme uranienne. Toutefois, malgré les bourses magiques et les textes tombés du ciel ou emmurés, les deux biens convoités dont il sera question maintenant: la Toison d’or et le Graal n’ont été imaginés que dans un lointain exotique. Dans les contes et la légende, ils n’apparaissent que comme trésors éloignés,
les plus célèbres de tous, et ils doivent une part de leur gloire à la quête difficile ou à la périlleuse entreprise qui permet de les atteindre et au puissant attrait qu’ils exercent en tant que prototypes de tous les objets merveilleux. Bien plus, depuis l’expédition des Argonautes, fable d’un bien grand âge, est née la croyance typique qu’un Mieux de cette espèce serait non seulement situé très loin, mais que le trésor exotique de son rêve-souhait attendrait lui-même la venue de celui qu’il aurait attiré du bout du monde. La Toison d’or est en Colchide, île située aux confins des terres grecques, le Graal des chrétiens se cache on-ne-sait-où, en un lieu à ce point détaché de tout que seul le trouvera celui que le Graal guidera vers lui. Par conséquent, Toison d’or et Graal sont éminemment des signes du soleil et non plus des signes chthoniens souterrains. Certes la Toison d’or est gardée par une créature des enfers: le dragon, mais elle est accrochée à un chêne, bien visible à ciel ouvert. De son côté le Graal est toujours voilé et enveloppé du plus infranchissable tabou, mais il plane librement dans les airs, semblable à une étoile, véritable Eldorado sous la forme d’un calice où écument les rêves, tout entier rayon de lumière. Ce lointain de nature uranienne, à la différence des bourses magiques et des racines force-porte, de la quête aux trésors souterrains et des objets prodigieux emmurés, renvoie également à l’origine purement astrale du mythe de la Toison d’or et du Graal. Car au départ la Toison d’or n’était-elle pas le halo éclatant de lumière qui enveloppe le héros et lui confère la victoire? Dans le mythe astral originel, bien longtemps avant qu’il ne soit transformé par la version chrétienne, le Graal était la source et le chaudron magique d’où jaillissait l’éclat du jour lui-même, autrement dit le soleil. Mais il faut d’abord débarrasser celui-ci de ses nuages et le conquérir: Indra dans le mythe indien, Thor dans le mythe germanique sont les héros qui font la conquête du chaudron solaire à l’aide de la lance du tonnerre. C’est par la suite seulement que le christianisme en fit la coupe dans laquelle Joseph d’Arimathie aurait recueilli le sang du Sauveur, ce breuvage différemment ardent de cet autre soleil; et ce ne sont plus des dieux conquérants, pas plus que le belliqueux Jason dans sa quête de la Toison d’or, mais bien le paisible et heureux élu répondant au nom de Parsifal qui part à la conquête de l’utopie du Graal. De la même, d’ailleurs, que celle qui apparaît dans le conte d’Hoffmann intitulé Le Vase d’or; là aussi se retrouve le pays dont fait partie le chaudron magique, qui le déverse, bien loin, en Atlantide. Ainsi tous les trésors qui sont à l’origine de ces grandes quêtes, se situent-ils sur un plan horizontal et dans le lointain, et non verti-
calement sous les pieds, enfouis dans le sol du pays natal. Certes, on les tenait pour existants, mais ils étaient en même temps si éloignés que la mythologie leur conférait l'aspect virginal de ce qui n'a pas encore été touché, et dont l'existence, dès lors, n'a pas encore atteint sa plénitude. Cela valait aussi bien pour le conte et la légende que pour l'intention animant les voyages de découvertes, de nature apparemment si différente. Ils sont, eux aussi, une quête au trésor, on le sait, mais d'une espèce particulière puisqu'ils sont une quête horizontale, et un trait distinctif apparaissait déjà dans leurs mythes précurseurs : ils étaient la prodigieuse fusion de l'Eldorado et de l'Eden, en quelque sorte la fusion de l'infrastructure dans la superstructure, de la superstructure dans l'infrastructure. Le trésor lui-même était recherché tantôt à l'ouest, tantôt à l'est, jusqu'à ce que la découverte de la forme sphérique de la terre fit que la direction choisie n'eut plus d'importance. Mais que ce soient les pommes d'or des Hespérides qui attirent à l'ouest ou, plus souvent, les prodiges de l'Inde à l'est, la remarquable unité de l'or et de la Toison, de l'or et du Saint-Graal, de l'or et du paradis est restée le principe actif de toute quête. C'est vers eux que les rêves d'expédition, légendaires ou effectivement réalisés, mettaient le cap, dans l'espoir de trouver à la fois le butin et le prodige.

L'ÎLE DES PHÉACIENS, LE PÉRILLEUX ATLANTIQUE, LA LOCALISATION DU PARADIS TERRESTRE.

On constate donc qu'en cette matière l'angoisse est une voisine très proche du bonheur. Les Grecs situaient presque tous les lieux sans souci de leurs légendes à côté des endroits les plus effrayants. Derrière des bosquets odorants se tapisson des monstres, l'île des Phéaciens et celle des bienheureux sont entourées d'eaux dangereuses surlout la deuxième : au-delà des colonnes d'Hercule s'étend le « mare coagulatum », la mer coagulée de si épouvantable réputation. Les rusés Phéniciens ont puissamment tiré parti de l'effroi inspiré par l'Atlantique pour détourner les marchands étrangers de la route des îles anglaises de l'étain. De leur côté ils ne se sont pas souciés des bruits relatifs à la mer coagulée, ni même de l'absence prétendument éternelle de vents en cet endroit, ce qui n'empêche que la légende de la présence à l'ouest d'un océan impraticable a subsisté pendant des siècles, voire des millénaires. Elle venait s'ajouter aux autres légendes marines, insolites et obscures, qui avaient cours chez
les Grecs, à celle des sirènes, de la dévoratrice Echidna, de la hur-lante Scylla, et surpassait ces monstres marins, du reste localisés en des lieux bien précis, en cela que l'océan était invisible et que l'on ne disposait à son sujet que de données très vagues. Précisons que les astucieux Phéniciens n'ont fait qu'exploiter la peur inspirée par les régions occidentales, ils n'en furent pas les auteurs; de simples mensonges répandus par les commerçants de Tyr n'auraient pu jouer d'un aussi long crédit. Au contraire, l'astuce punique remontait à un très vieil archétype astral et s'y raccrochait: c'est à l'ouest, là où le soleil se couche, qu'habite la mort. C'est là que sont les enfers, le Golgotha païen, c'est là que s'éteint le dieu soleil; le mythe babylonien définit l'ouest comme « mer nocturne et prison du soleil ». Et, comme le prétend encore une version syrienne de la légende d'Hercule, celui-ci serait mort exactement à l'endroit où il avait érigé ses deux colonnes. Mais même lorsque les mythes furent éteints, leurs contenus survécurent, revêtant la forme nouvelle que leur offraient les sciences de la nature et renforcées par des observations réelles, fruits toutefois d'une grande exagération. A l'ouest des Açores existaient effectivement des étendues de varech, Colomb les avait remarquées, mais pour Platon, Aristote et Théophraste, c'est l'Atlantique tout entier qui était devenu une mer de vase plongée dans une nuit éternelle. A cela s'ajoutait la peur panique d'un gigantesque tourbillon dont l'entonnoir devait se trouver quelque part dans l'océan et qui semblait être à l'origine du flux et du reflux qui inquiétaient tant Grecs et Romains. La légende de la mer de vase et de ténèbres était à ce point coriace qu'elle a maintenu de façon incompréhensible les Arabes et leur capital commercial à l'écart de la navigation sur l'Atlantique. Les Grecs et les Romains n'étaient pas de grands navigateurs, mais bien les Arabes; les frayeurs de la mer n'avaient pas coutume de les rebuter, mais, comme le montrait le conte de Sindbad, servaient plutôt à exciter leur courage et constituaient le piment du succès et du souvenir. Or ces mêmes Arabes, qui avaient exploré l'océan Indien, les mers bordant le Pacifique, en allant bien plus loin que le simple cabotage, et qui s'étaient aventurés jusqu'aux Philippines, n'ont même pas osé se risquer, sur l'Atlantique, jusqu'aux Açores, à Madère, aux îles Canaries (qui furent toutes découvertes ou redécouvertes par les Portugais), et cela en dépit du fait qu'ils possédaient la côte espagnole et la côte marocaine de cet océan. Aux environs de 1150, le grand géographe arabe Edrisi dessina sur de l'argent une carte du monde; il connaît jusqu'à l'existence du Niger et de l'île de Bornéo, mais à l'endroit de la côte occidentale de
l’Afrique, ses connaissances ne dépassent pas le sud du Maroc, pour les raisons que nous venons de voir. Et Edrisi ne se contente pas de répandre les fables grecques, il leur en adjoint de nouvelles : des eaux de l’Atlantique se dégagerait une puanteur pestilentielles; il s’y trouverait un nombre incalculable de récifs invisibles ainsi que d’îles démoniaques. Près de l’une de ces îles portant le nom de Satanaxoii un poing gigantesque, aurait-il entendu dire, surgirait tous les jours des profondeurs de l’océan, attirant les bateaux dans ses eaux et les engloutissant; pour Edrisi ceci fait partie de la géographie de l’enfer, tout près des îles des Bienheureux qui étaient pourtant censées se trouver également dans les mers occidentales. Enfin dans une de leurs fables très singulières, dans la vieille histoire des statues, les Arabes voulaient lancer un avertissement contre le plus ultra de l’Occident. Une mystérieuse statue se serait trouvée sur une île de l’Atlantique, brandissant le bras droit dans un geste d’avertissement, son socle aurait porté l’inscription suivante : « Derrière moi il n’y a plus aucune terre où l’on puisse pénétrer. » Ibn Khordadbeh, géographe et surintendant des postes du califat de Bagdad, rapporte la première fois cette inscription au neuvième siècle; Edrisi canonise la fable : d’après lui il y aurait même six de ces statues, indiquant toutes d’un geste d’avertissement l’espace désert qui s’étend derrière elles. Il se peut d’ailleurs que la fable elle-même ait été inspirée par celle des colonnes d’Hercule, décorées, cette fois ciselées : celles dont parle Pindare dans la troisième Ode néméenne, où elles portaient déjà l’inscription suivante : Non plus ultra. Cette remarquable sculpture frontalière a même été, de façon inhabituelle, transposée dans l’océan indien (cf. le cavalier de bronze dans le conte des Mille et Une Nuits de la montagne magnétique), mais elle ne marque à cet endroit que la limite orientale du monde, sans jeter un interdit sur ce qui se trouve derrière. Ainsi le cavalier de bronze est-il et demeure-t-il surtout situé dans l’Atlantique, c’est là seulement que le bras tendu est considéré comme une mise en garde et non comme une indication ou une invitation à s’engager dans une voie nouvelle située au-delà. Et bien qu’aux dires d’Edrisi les jardins des Hespérides se fussent trouvés dans cette même mer des Ténèbres, l’obscurité n’en devenait pas plus intéressante ou dialectique. La fable du périlleux Atlantique a survécu jusqu’à Christophe Colomb, elle constituait une des objections majeures que l’on opposait à la recherche d’une route occidentale maritime conduisant au pays merveilleux des Indes: car il semblait impensable que de telles infortunes fussent interposées devant les merveilles. Chez les Grecs non plus aucune
connexion n'existe entre le tabou de l'intimidation et les îles des Bienheureux, aussi dialectiquement élémentaire qu'elle soit, et aussi fréquent, pour ne pas dire essentiel, que soit l'établissement d'une telle connexion dans le cas des objets paradisiaques. C'est intacte que repose Schéria, l'île des Phéaciens d'Homère, sur cette même mer où hurle Scylla; on ne songeait pas que les mêmes colonnes d'Hercule, sur lesquelles était inscrit Non plus ultra, portaient aux temps les plus reculés de la Grèce le nom de « colonnes de Saturne », d'après le nom du dieu de l'Age d'or. Ainsi l'effroyable Occident ne perdait rien de son horreur malgré la présence des paradis terrestres où le bonheur rayonnait, et le tabou des statues ne donna à aucun Arabe l'envie de le rompre. C'est en vain que le noir vaisseau de la mort des Phéaciens et la radieuse Schéria s'étendaient côte à côte: « En vérité la lumière s'éteint, comme le fait le soleil, ou la lune, dans toute la demeure de l'auguste seigneur Alcinoos » (Od., VII, p. 84 sq.). C'est donc en vain que le mythe astral du soleil mourant, qui est finalement à l'origine de cette peur panique de l'ouest, renfermait, en dehors des ténèbres, sa propre lumière hespéridienne: Gilgamesh, Héraclès courent avec le soleil au-delà de son point de chute, pour chercher l'immortalité là où le soleil renait. Mais c'est seulement dans le monde chrétien qu'un tel rapport entre la mer de vase et les Hespérides devint fertile. Car seule la légende et utopie de la géographie chrétienne croyait avoir connaissance du paradis terrestre et savoir pourquoi il passe pour inaccessible, et elle mit l'accent sur ce caractère d'impénétrabilité géographique. Une fonction ressort ainsi très clairement: l'Eden se situe derrière une ceinture d'épouvante, la ceinture de l'épouvante entoure l'Eden. Les Pères de l'Eglise ont donc interprété la peur de l'Atlantique différemment des Arabes: elle était indissociable de l'épée du chérubin. Celle-ci empêchait certes de pénétrer dans l'Eden, mais non de s'en approcher. Clément d'Alexandrie (Stromata, V) fut le premier à établir un rapport entre d'une part les masses de varech et les ténèbres, et de l'autre l'interdiction d'entrer dans le paradis terrestre (que l'on situait dans l'hémisphère Sud de la terre). La plupart des autres Pères de l'Eglise reprirent cette croyance; c'est ainsi qu'apparurent des relations dialectiques dans l'océan des ténèbres, mais surtout que se développa la stimulation qui allait rompre barrière et statues.

Bien d'autres éléments se réunirent pour donner forme au rêve du pays perdu regorgeant de richesses. Du pays situé à la latitude du bonheur, auquel se réfèrent sans cesse la légende et l'espoir. Non pas qu'on aille y chercher uniquement la Toison d'or et que l'on ne res-
sente qu’indifférence pour le reste, délaissé comme le rivage d’une terre barbare. Ce qui constitue au contraire le but à atteindre, c’est une île heureuse dans sa totalité, un pays de bonheur *in absuerto*, dans lequel il n’y ait rien dont on ne veuille pas. Dans un de ces récits utopiques, le pays du vin ou encore celui où coule le lait et le miel, d’habitude si lointain, s’est étonnamment rapproché : dans le récit de Canaan. Ici la Terre promise est géographiquement déterminée et présente, elle attend au-delà du désert dans toute sa splendeur certaine, bien qu’encore inexploreée. Et c’est comme si, après que les éclaireurs eurent ramené le raisin, un second paradis terrestre apparaissait après la perte du premier paradis. Et pour les enfants d’Israël d’alors c’est comme un premier paradis : car le mythe du jardin d’Eden, au début de l’Histoire, ne vint à eux qu’à Canaan même, de source babylonienne. Ainsi Canaan apparaît comme un lieu bien tangible, situé sur terre, non pas ou pas encore comme le jardin d’Eden, mais bien comme l’endroit où l’on est plus proche du ciel que partout ailleurs. Et c’est là que s’est également développée une relation qui vint s’associer au royaume du bonheur : la relation entre l’Eden, rêve-souhait géographique de bonheur, et une ère de souhait dans laquelle on y accède. Il s’agit de la relation messianique : ce n’est qu’à la fin de l’Histoire qu’apparaît entièrement Canaan, avec la montagne de Sion en son centre ; le temps lui-même est le vaisseau pouvant conduire au paradis retrouvé. Certes, au commencement il était déjà question de bonheur, c’était l’Age d’Or chez les Grecs, et dans la Bible, c’était l’état originel ignorant le péché, dans le jardin d’Eden. Mais les deux ont été perdus et ne peuvent être retrouvés que dans l’avenir, surtout dans l’esprit du messianisme, qui manque aux Grecs et n’est qu’épisodique chez les Romains (ainsi dans la prédiction de l’enfant divin chez Virgile), mais qui dans la Bible acquiert pleins pouvoirs sur le temps. Et cette ère biblique du souhait débouche dans le rêve optatif de nature absolue : à la fin des jours le paradis terrestre rouvrira ses portes. Il reviendra et sera accessible tandis que la Jérusalem céleste descendra du ciel (*Ap.*, 21, 2), mais cela ne se passera qu’à la fin des temps. Entre-temps le premier paradis, le jardin d’Eden à proprement parler, est resté pleinement localisé sur terre, et si l’entrée en est interdite, il est cependant permis et même chrétien de chercher où il se trouve et de séjourner dans ses environs immédiats. Cette croyance : que le paradis terrestre existe encore quelque part, et que l’on peut fouler le sol des régions voisinnantes sans enfreindre les commandements de Dieu, accompagnait toutes les expéditions du
Moyen Age. C’est la Genèse elle-même qui était choisie comme fil conducteur, elle qui cite des noms de fleuves qui ne serpentent pas au paradis mais en sortent pour irriguer les parties nommées du reste de la terre. Ce sont le Phison, le Géhon qui entoure l’Éthiopie, le Tigre qui coule à l’orient de l’Assyrie, puis l’Euphrate (Gen., 2, 11-14). Pour la géographie médiévale de l’utopie et de la légende, toutes ces eaux devaient encore charrier la félicité paradisiaque quelque part et la répandre sur la création après la chute. Par ailleurs l’Eden apparaissait encore dans l’archétype d’un jardin enchanté qui imperturbablement répandait ses parfums et sa lumière au-delà de ses frontières. Dans le roman français et le roman allemand d’Alexandre, celui-ci arrive en Inde au pied du mur de ce jardin, il en perçoit les agréables parfums et par quelques fugaces ouvertures est illuminé de son éclat, mais tente en vain de conquérir l’Eden. On ne saurait surestimer l’influence de ce roman (qui s’inspirait de la biographie imaginaire d’Alexandre écrite par le Pseudo-Callisthène, vers 200 après J.C.); Alexandre, les Indes, le paradis, ces trois concepts géants s’étayaient mutuellement. Et les encyclopédies médiévales aussi (le Speculum naturale, doctrinale, historiale de Vincent de Beauvais, l’Imago mundi de Pierre d’Ailly), qui ont exercé une influence indéniable sur Colomb, tous ces livres entretenaient la conviction qu’il existe encore quelque part sur terre une enclave naturelle ayant échappé à la chute. L’Église laissait toute liberté de localiser cette enclave et de s’abandonner à des rêveries ou des spéculations sur son contenu. Mais il était communément reconnu que le paradis s’étendait quelque part à l’Est, conformément à Moïse (Gen., 2, 8): « Et puis le Seigneur Dieu planta un jardin en Eden, du côté de l’orient. » Dans la première phrase de la Bible: « Au commencement (berschith) Dieu créa les cieux et la terre » on crut même voir un témoignage de la situation orientale du paradis; en effet le mot « berschith » pourrait signifier non seulement « au commencement » mais aussi « du côté du levant ». La spéciulation se divisait sur le point de savoir si cet orient devait être cherché dans l’hémisphère Nord ou dans l’hémisphère Sud de la terre; ce qui restait certain dans les deux cas, c’était le rapport avec Canaan, avec le point de fixation à Jérusalem. Et ce point de référence contredisait même la tradition antique, pour laquelle les îles de la félicité étaient situées dans l’Atlantique; bien plus: l’ouest traditionnellement choisi, avec la peur dialectique de l’Atlantique, se mêla à la Jérusalem orientale, surtout après la découverte de la forme sphérique de la terre, et se plia ainsi à l’utopie de l’est. Sur la célèbre mappa
mundi de la cathédrale de Herford, peinte à la fin du treizième siècle, le paradis terrestre apparaît sur le méridien de Jérusalem; et Dante, qui croyait à la forme sphérique de la terre, le transposa même aux antipodes de Jérusalem, dans les mers australes. Ce qui correspon- dait à certaines spéculations de l'antiquité relatives à l'existence d'une autre terre symétriquement disposée dans le Sud; c'est Aristote qui avait enseigné cette théorie (Météorologiques, II, 5) et le géographe romain Pomponius Mela parlait d'un alter orbis derrière l'océan qui sépare le Nord et le Sud, Cicéron (Somnium Scipionis, chap. 6) compte également deux zones terrestres habitables (cinguli) dont celle située au sud et encore inconnue pouvait recéler des pro- diges sans nombre. Pour Aristote (tout comme pour Edrisi) la partie australe de la terre, bien qu'elle fût un continent, était cependant inhabitée, tandis qu'Albert le Grand, tout comme Cicéron, considère que le grand continent austral est bel et bien habité. Toutefois Dante lui-même, qui dans sa Divine Comédie avait su éveiller et entretenir comme aucun autre poète, la nostalgie du paradis terrestre, qu'il décrit comme une Arcadie suscitant les plus vifs transports, et sur- passant tout ce que pouvaient offrir les romans d'Alexandre, Dante donc supposait, malgré la situation de Jérusalem aux antipodes, l'existence d'une « terra inhabibilis » sous l'équateur, d'un « mondo senza gente ». Et tandis qu'il déplacait le paradis terrestre au sommet du Monte Purgatorio, cette localisation précise (aux anti- podes de Jérusalem) avait perdu toute valeur pour les expéditions qui tentaient simplement d'atteindre les environs du « nobilissimus locus totius terrae ». Car selon Dante, il ne se trouve dans l'héliosphère Sud, à part la Montagne du Purgatoire, aucune terre, rien que de l'eau; les terres se sont enfouies dans les profondeurs de la mer, effrayées par Lucifer qui tomba ici des cieux (Inf., 34, v. 122 sq.). Puis la Divine Comédie (dont les informations, selon les intentions du poète, se voulaient aussi bien vérité que beauté), nous enseigne que les alentours du paradis terrestre sont eux aussi devenus tabous. Seuls les morts peuvent y accéder, non les vivants, ou plutôt, comme le montre le singulier épisode de l'Odyssée (Inf., 26. v. 136 sqq.), uniquement ceux qui ne sont destinés ni à l'enfer ni au ciel, mais au purgatoire; pour les autres morts la montagne est inaccessible. Et le paradis terrestre lui-même (Purg., 28), situé au sommet de la Montagne du Purgatoire, n'est pas, selon Dante qui suit Thomas d'Aquin presque en tous points, un lieu où peuvent séjourner les âmes des défunts: ce n'est qu'un lieu de passage. Chez Thomas d'Aquin le paradis terrestre fait partie du « status viatoris » et non du « status
recipientis pro meritis », ce n’est donc pas un lieu de séjour et il ne compte pas au nombre des « receptacula salutis ». Néanmoins Dante en donne une description analogue à celle des îles des Bienheureux, matin éternel dans une forêt australe, et lieu situé sur terre, comme subtropicum de la félicité terrestre. Ainsi donc la poésie fut-elle la plus forte et finit-elle par peupler quand même, et de la façon la plus humaine qui soit, la « terra inhabilitatis » de ses théories : combien de fois avant de se mettre en route pour l’Eldorado-Eden, Colomb n’a-t-il pas probablement associé les vers de Dante décrivant cet éclat auroral avec sa propre imago mundi? Et la théorie de Dante réduisant le paradis terrestre à l’espace situé au sommet d’une montagne inaccessible à tous les vivants ne mit pas fin à la croyance généralement répandue en l’existence du paradis terrestre sur un continent, pas plus qu’à l’espoir de voir des vivants pénétrer dans les régions avoisinantes. Sur ce point la légende d’Alexandre exercer une action plus forte, et elle ne se référerait pas à une île d’après la mort, mais à un continent peuplé d’êtres vivants, dans l’océan austral. Elle se référerait à l’Inde, à la voie terrestre, plus tard à la voie maritime conduisant au paradis terrestre situé en Asie. C’est la raison pour laquelle il n’y a pas un seul grand fleuve d’Asie qui n’ait été identifié avec un des cours d’eau du paradis de la Bible; que ce soit le Gange, ou, chez Marco Polo, l’Oxus. De la sorte la voie terrestre tout comme la voie maritime s’orientèrent essentiellement vers l’Inde, vers les contrées tropicales et mystérieuses, pleines des prodiges propres à une existence autre par rapport au monde européen et proche-oriental. L’antiquité et les Pères de l’Église situaient encore essentiellement leurs îles des Bienheureux dans l’Atlantique, le Moyen Age les plaça essentiellement du côté de l’Inde, ou alors laissa l’Inde, espace utopique par excellence, s’étendre jusqu’à elles. Mais étant donné la forme sphérique de la terre, les voyages vers l’ouest ne furent plus en contradiction avec cette situation au sud-est; ex oriente lux: le Moyen Age chrétien éclaircit le mystère du paradis terrestre grâce à l’Inde, à travers toutes les mers de varech.

L’EXPÉDITION EN MER DE SAINT BRANDAN,
LE ROYAUME DU PRÊTRE-JEAN; LE PARADIS
EN AMÉRIQUE ET EN ASIE.

Et il y resta, alors même que le vaisseau maintenait le cap sur l’ouest, ce qui se comprenait aisément pour les navigateurs irlandais
et normands : car les mers orientales ne se trouvaient pas à leur porte. En outre, on n’avait pas oublé l’île des Bienheureux, celle qui ne pouvait encore se trouver que dans l’Atlantique et non du côté de l’Inde. Et pourtant, selon la légende médiévale, c’est dans la lumière de l’Inde qu’elle baigne tout entière, celle de la Grèce n’étant pas assez mystérieuse à son goût. Il était encore trop tôt, malgré les fluctuations existantes, pour que la contradiction entre la tradition grecque qui situait la terre des Bienheureux à l’ouest et la tradition biblique qui la cherchait à l’est devint un conflit, mais ce qui est certain c’est que l’île des Bienheureux, aussi obstinément atlantique fut-elle, prenait des allures de plus en plus orientales. Un des contes marins les plus vivants du Moyen Age, met exclusivement le cap sur cette île : il s’agit de l’expédition maritime de saint Brandan. On a sur le navigateur lui-même, saint Brandan, des renseignements historiques : il était l’abbé-évêque d’un couvent irlandais et vivait au sixième siècle. C’était le temps des ermites de la mer, c’est-à-dire des moines qui fuyaient sur des îles désertes (comme les moines égyptiens fuyaient dans le désert) pour s’y consacrer tout entiers à la contemplation. C’est ainsi que les îles Faeræa et les îles Shetland furent découvertes, et il se peut que certains événements réels soient à la base de la légende du voyage de saint Brandan. Mais bien plus riche est la nostalgie utopique d’un on-ne-sait-où qui l’anime, lui et sa légende, bien plus exubérant y est le rêve d’une enclave de bonheur qui n’aurait pas été entrainée dans la chute générale. La version de la légende que donne la *Navigatio Sancti Brendani* date du onzième siècle, mais la légende est en réalité beaucoup plus ancienne. Elle s’est développée à partir d’un sermon du neuvième siècle, connu ultérieurement un grand nombre de versions différentes, fut traduite dans presque toutes les langues européennes, et tint en éveil pendant des siècles l’idée d’une île paradisiaque (cf. Babcock, *Legendary Islands of the Atlantic*, 1922, p. 34 sqq.). Le contenu en est un mélange d’histoire religieuse et d’épopée ; une nuit, Brandan entend la voix d’un ange lui dire : « Dieu t’a donné ce que tu cherchais, la terre promise. » Il équipe un bateau, fait voile quinze jours durant vers l’ouest de l’Irlande, trouve un palais plein de riches mets mais dont les hôtes sont invisibles, poursuit sa route pendant sept mois dans une direction non précisée et trouve une île couverte d’innombrables troupeaux de moutons. Au moment où l’équipage veut faire rôtir un de ces moutons, l’île s’oriente dans la mer : c’était le dos d’une gigantesque baleine dont le feu avait interrompu la sieste. Après toute une série d’aventures où pullulent les poissons venimeux, les
serpents de mer crachant le feu, et les oiseaux diaboliques, et où apparaissent même des voies d'accès à l'enfer, Brandan, arrivé très loin dans l'Atlantique, rencontre dans une île un vieil ermite qui connaît le chemin de la terre promise. Apparaît alors un prédécesseur de Brandan, Meruoc, qui avait entrepris avant lui le voyage vers l'île promise; Brandan réussit à se cacher si bien qu'il peut vivre dans «la première terre d'Adam et d'Eve», c'est-à-dire, au paradis terrestre, en dépit de la malédiction. Un autre signe attestant l'approche du paradis est l'Insula uvarum, l'île du vin et de Bacchus, sur laquelle les marins passent quarante jours, après quoi ils chargeront encore leur vaisseau de grappes de raisin avant de poursuivre leur route. Brandan atteint l'île promise où vivent des saints qui l'attendent, il réveille un mystérieux géant qui dormait dans une caverne: les portes du paradis terrestre, qui s'étend au-delà de l'océan Atlantique des ténèbres, sont ouvertes. Après sept années Brandan et son équipage de moines reviennent par les Orcades, et font le récit de leur découverte de la «Terre promise des saints», cette Inde couverte de vignes et située à l'ouest, ou au-delà de l'ouest... Voilà pour le plus célèbre des contes de marins du Moyen Age chrétien, et l'on crut fermement pendant des siècles à la réussite de saint Brandan. La plupart des villes hanséatiques célèbraient la fête du saint; de 1476 à 1523 la légende des Fortunatae insulae Brantani et de leur découverte fut imprimée treize fois en Allemagne; un chercheur américain, C. Selmer, a même voulu voir un rapport entre le nom de Brandenburg et les cultes de saint Brandan. L'île utopique est reprise sur la plupart des cartes du Moyen Age et elle apparaît encore en 1569 sur la carte de Mercator; bien plus, au seizième siècle elle fut cédée le plus sérieusement du monde par le gouvernement portugais à l'aventurier Luis Perdigon, qui se prépara tout aussi sérieusement à la conquérir. Et en 1721 encore, une expédition partit de Santa Cruz, dans l'île espagnole de Ténériffe, afin de trouver la Ila de San Borondón. Ce qui reste curieux dans tout cela, c'est l'enchevêtrement de la légende et de la tradition originaire d'un milieu utopique non chrétien, tout à fait étranger à l'île des Bienheureux. Que l'on y trouve des emprunts à la littérature populaire arabe de la même époque, n'a rien de surprenant; la baleine qui plonge dans la mer lorsqu'on allume un feu sur son dos, apparaît dans le conte de Sindbad sous la forme d'une pieuvre monstrueuse. Mais d'autre part toute l'érudition classique des couvents irlandais consistait entre autres choses à recueillir les légendes maritimes antiques et à les rassembler, ce que Plutarque avait été le seul à faire. Il s'agit des
légendes relatives à l’île des Bienheureux apparaissant comme île de Saturne (île de Cronos) et située dans la « mer Cronique » autour des îles britanniques. Plutarque rappelle ces légendes aussi bien dans son traité « Sur le visage qui est dans la lune » que dans son entre-
tien intitulé: « Sur la cessation des oracles ». Nous avons déjà signalé que les Colonnes d’Hercule s’étaient d’abord appelées « Colonnes de Saturne », c’est-à-dire de Cronos; or dans un texte où il parle de Saturne et de l’Age d’or, Plutarque décrit des îles saintes, situées à proximité des îles britanniques et dans lesquelles habitent les âmes des héros, tout particulièrement dans celles « où le souffle de l’air est doux et où sommeille Cronos-Saturne, enfermé dans une
caverne profonde, sous la garde de Briarée » (Briarée, puissant dieu
marin aux cent bras, était comme Cronos un des fils d’Uranus). Or
ce Saturne endormi reparaît dans le voyage de saint Brandan en la
personne du géant que le saint réveille dans sa caverne, et de toute
manière les « prodiges de la mer Cronique » se reproduisaient dans
l’île de l’Age d’or. Mais à la longue la mer britannique ne put plus
être conservée comme emplacement du paradis terrestre; un climat
plus doux et une mer plus aisément praticable finirent par l’emporter
sur elle. C’est ainsi que l’île de saint Brandan n’a cessé depuis le qua-
torzième siècle de glisser toujours plus au sud, en direction des îles
Canaries. Sur son célébre globe terrestre, dessiné en 1492, Martin
Behaïm déplace l’île à ce point vers le sud, qu’elle en vient presque à
se trouver à la latitude du cap Vert: « C’est l’île, dit-il, dans laquelle
saint Brandan a accosté en 565 et qu’il a trouvée pleine de choses
merveilleuses. » A ce sujet Alexandre de Humboldt remarque avec
une froide précision (Kritische Untersuchungen, 1852, I, p. 410) que
le déplacement constant de cette île introuvable alla de pair avec les
progrès des sciences de la navigation, progrès dus au commerce
dans le bassin méditerranéen. En même temps toutefois venait
s’ajouter le tabou propre au paradis perdu: celui qui ne le rend
accessible, dans la légende de saint Brandan, qu’aux seuls saints:
l’île de saint Brandan devint ainsi non seulement une île errante de la
cartographie, mais aussi une île en soi indéterminable qui, en tant
que telle, ne peut jamais être aperçue que de loin. Cette croyance
était en partie étayée par des observations faites à partir des îles
Canaries: on s’imaginait là-bas voir de temps à autre une terre mon-
tagneuse à l’horizon, en direction du sud-ouest, sans qu’on eût d’ail-
leurs jamais réussi à l’atteindre. Comme le note Humboldt, l’histo-
rien des îles Canaries Viera a transmis d’amples informations au
sujet de toutes les tentatives qui furent entreprises de 1487 à 1759
pour accoster dans l'île que l'on croyait apercevoir à l'horizon. On aperçu aussi le mirage plus au nord, en divers endroits, ainsi que des Açores; Colomb connaissait les récits relatifs à cette île, presque quarante ans avant son voyage, comme il l'indique dans son journal en 1492. Dès l'instant de la première observation, on conclut à l'apparition de l'île de saint Brandan; l'inaccessibilité de la terre entrevue ne réussit pas à détruire la ferme croyance que l'on avait de son existence, mais semblait au contraire la confirmer. Ajoutons que le pendant de cette île se retrouve en Chine, où la légende donne sur elle encore plus de détails, ce qui prouve que l'île évanescence des Bienheureux, cette terre du bonheur ou du Graal réservée au seul méritant, constitue sinon une fable itinérante, du moins un archétype très répandu, dépassant les limites du temps et de l'espace. La géographie moralisée chinoise mentionne l'existence des îles bienheureuses dans le golf de Pechili; les aperçu-on de loin, elles ressemblent à des nuages; s'en approche-t-on, le vaisseau est repoussé par les vents; réussit-on malgré tout à les atteindre, elles disparaissent dans la mer; quant aux navigateurs qui ne sont pas appelés à y aborder, ils rentrent physiquement amoirdis. Au quinzième siècle, l'île présumée de Brandan ne fit plus l'objet de supputations théologiques, mais elle restait l'île que l'on n'aperçoit que de loin et la terre enchantée qui ne cesse de surgir derrière l'horizon. La légende se maintint, alors que depuis longtemps déjà, les regards glissaient vers l'orient, là où la Bible situait le paradis terrestre. Vers l'est géographique aussi, et non plus seulement vers cet orient dont la connotation était magique — comme chez saint Brandan — vers l'Asie d'où étaient venus les trois Rois mages. Et où ce que l'on entendant par île de saint Brandan ne serait plus un îlot isolé, mais — selon une légende tout aussi tenace — un Etat tout entier, patrie de la félicité. C'est ainsi que la promesse de saint Brandan se vit transposée dans tout son éclat sur le continent asiatique, dans un gigantesque royaume, inaccessible lui aussi, bien que pour d'autres raisons, et sur lequel nous allons maintenant tourner nos regards: le royaume de Saturne et du Christ, celui du « Prêtre-Jean ».

Du reste ni les marchands ni les chevaliers ne se souciaient de se retirer dans une île isolée. Ce qu'ils recherchaient, c'étaient des trésors et de vastes terres productrices d'étain, or ce n'est pas dans un quelconque royaume des morts qu'on pouvait trouver les uns et les autres, mais sur la route du Saint-Sépulcre, et au-delà. Quelques décennies après la prise de Jérusalem, la puissance franque y était dangereusement menacée, la deuxième croisade avait échoué, une
troisième fut préparée dans l’inquiétude et l’incertitude. C’est dans cette atmosphère que, vers 1165, tombèrent trois mystérieuses missives prétendument expédiées d’Asie par un puissant souverain chrétien. Il se faisait modestement appeler le Prêtre-Jean, vantait dans un style altier et grandiloquent la puissance et les prodiges de son État, le plus grand de la terre. D’après les lettres son royaume s’étendait à l’est « jusqu’au lever du soleil », et à l’ouest jusqu’à la tour de Babel. La puissance énorme d’un nouvel allié semblait ainsi se dresser contre les Sarrasins, véritable don du ciel, constituant un second front à l’est. Les lettres étaient adressées au pape Alexandre III, à l’empereur Frédéric Barberousse et à l’empereur byzantin Manuel; les deux empereurs semblent s’être défis du message, le pape un peu moins, puisqu’il y répondit, quoiqu’un peu tardivement peut-être. Au Prêtre-Jean, seigneur des Indes et maître d’un royaume qui, comme le disait le message, entourait le paradis terrestre, il envoya un émissaire spécial, puisqu’il s’agissait de son médecin personnel Philippe, grand connaisseur de l’Orient; une délégation se mit en route vers ce qui n’était qu’un fantôme. Le texte de la réponse du pape est conservé, il est daté du 27 septembre 1177 à Venise, douze ans après l’arrivée du message venu de l’Inde; ces dates montrent que le crédit assez réduit que le pape avait d’abord accordé à l’existence du prêtre-roi, avait crû en même temps que grandissait la menace des Sarrasins. Pour le peuple, le Prêtre-Jean était une certitude depuis longtemps déjà; sa lettre avait été largement répandue grâce à un grand nombre de copies; elle fut traduite en français, en allemand, en hébreu, et toute l’Europe s’inclina devant le nouvel espoir offert par l’Asie. La réponse du pape était adressée au « Carissimo in Christo filio, illustri et magnifico Indorum regi, sacerdotum sanctissimo »; mais Philippe, qui devait transmettre la lettre, n’eut même pas l’occasion de rapporter que le prodigieux royaume restait introuvable, car il ne revint pas à Rome: l’expédition disparut sans laisser de traces. Précisons que le contenu de la lettre du soi-disant prêtre-roi était resté parfaitement actuel; il spéculait non seulement sur l’intérêt militaire d’une troisième croisade, comme nous l’avons dit, mais exploitait aussi les légendes et les images-souhaits qui avaient cours concernant l’Orient, autrement dit l’utopie géographique propre au Moyen Age. Si la légende de saint Brandan s’en tenait à l’île des Bienheureux sise à l’ouest, le nouveau message se rattachait à la légende d’Alexandre et à l’emplacement orthodoxe, en Orient, du paradis terrestre comme on l’avait pensé au cours du haut Moyen Age. Le faux message ne renfermait rien qui ne fût déjà connu des
représentations de l’Inde antique, orientale, médiévale, mais il les résumait parfaitement et insidieusement. L’Inde, c’était pour le Moyen Age un concept bien vaste; comme chez Pline déjà, elle s’étendait jusqu’au golfe du Tonkin, englobait même quelquefois l’Afrique orientale et l’Abyssinie, Marco Polo parle aussi d’un souverain perse, roi des Indes. Mais l’Inde s’affirma surtout comme incarnation du mystère, comme patrie d’ineffables prodiges géographiques; la nature semblait y être purifiée de toute banalité, les rouages de la nature débarrassés de tout grain de sable. L’impossible, qu’il soit de nature grotesque ou au contraire utopique, semblait y être devenu réalité, comme dans ces tapisseries du Moyen Âge qui représentent une licorne au milieu de forêts enchantées. On croyait à l’existence de montagnes qui auraient été déplacées derrière l’Indus et dont les pierres étaient des émeraudes, la poussière du musc; les fruits qu’y portaient certains arbres étaient des oiseaux, tandis que sur d’autres poussaient des têtes humaines qui pleuraient et riaient. Au douzième siècle circulait un manuscrit attribué à saint Jérôme, qui parlait des pierres précieuses, de leurs vertus curatives et d’autres propriétés miraculeuses, et ce livre débute de façon très caractéristique par la description d’un voyage en Inde, après la traversée de la mer Rouge (dont les multiples dangers remplaçant ceux de l’épouvantable Atlantique); ce voyage se poursuit jusque dans un univers des plus fantastiques, atteint après toute une année de voyage, la patrie de l’escarboucle, des montagnes d’or gardées par des griffons, de la grande fourmi mangeuse d’hommes, qui pendant la nuit déterre de l’or, des arbres qui poussent dans la mer, de la pluie de cuivre (cf. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, II, 1929, p. 238 sqq.). La source principale de la légende de l’Inde n’était autre, comme nous l’avons dit, que la traduction et le remaniement médiéval du roman d’Alexandre, dû au Pseudo-Callisthène; et contrairement à la renaissance de l’Inde au dix-neuvième siècle, les informations que contenait ce roman ne se référaient absolument pas à Bouddha et à l’ascèse, mais aux monstruosités et aux extases de la quantité de mondes et de divinités dont la légende hindoue est si riche. Tout cela était venu se joindre à la légende d’Alexandre, pour former quelque chose d’exorbitant, situé en dehors de tous les sentiers connus du monde. La lettre du prêtre-roi elle-même s’appuyait, croyait-on, sur la *Nativitas et Victoria Alexandri Magni* du prêtre Léon, datant de 950 environ, mais surtout sur une lettre qu’Alexandre aurait écrite à Aristote (cf. *Kleine Texte zum Alexanderroman*, édité par Pfister, 1910, p. 21 sqq.) dans
laquelle les avatars prodigieux de Rama devenaient un phénomène quotidien pour tous les Macédoniens. Léon parlait du voyage aérien d'Alexandre, de son expédition dans les profondeurs maritimes, il racontait aussi l'histoire des arbres oraculaires de l'Inde, d'un arbre de la lune qui parlait grec, et d'un arbre du soleil qui parlait indien; toutes ces histoires fantastiques furent groupées autour de l'expédition du roi en Orient. On retrouve beaucoup de réminiscences de tout cela dans la lettre du prêtre-roi, car un grand nombre de ces histoires reparaissent dans ce qui est un véritable arsenal de rêves et de contes de fées géographiques défiant le quotidien. On y cite des hommes qui conjurent les dragons de l'air, les sellent, les bident et font de longues chevauchées sur leur dos, on y fait l'éloge de pierres prodigieuses, qui réchauffent ou rafraîchissent selon les besoins et éclairent la nuit tous les objets à cinq milles à la ronde, de pierres qui transforment de l'eau non bénite en lait ou en vin, de pierres qui amassent les poissons, apprivoisent les animaux sauvages, embra- sent de gigantesques feux, éteignent de gigantesques feux. La lettre du Prêtre-Jean (dont on possède encore l'exemplaire destiné à l'empereur Manuel) ajoute à tout cela des créatures prodigieuses parfaitement incompréhensibles, renchérisant sur l'absurdité tout comme sur la fascination: «Moi, le Prêtre-Jean, Seigneur des Seigneurs, je surpasse tout ce qui évolue sous le ciel en vertu, en richesse et en puissance. Septante-deux rois Nous paient tribut... Notre magnificence règne sur les trois Indes, et Nos terres s'étendent jusqu'à l'Inde de l'autre côté, là où repose le corps du saint apôtre Thomas... Notre pays est la patrie et la demeure des éléphants, des dromadaires, des chameaux, du *meta collinarum* (!), du *came- temnus* (!), du *tinserete* (!), des panthères, des onagres, des lions blancs et des lions rouges, des ours blancs, des mérules blanches, des cigales, des griffons muets, des tigres, des lamies, des hyènes, des chevaux sauvages, des ânes sauvages, des boeufs sauvages et des hommes sauvages, des hommes à cornes et des hommes borgnes, des hommes avec des yeux devant et derrière, des centaures, des faunes, des satyres, des pygmées, des géants hauts de quarante aunes, des cyclopes et des femmes de même acabit, de l'oiseau nommé Phoenix » (Oppert, *Der Priesterkönig Johannes in Geschichte und Sage*, 1864, p. 36 sqq.). Ainsi tout le lot prodigieux d'animaux et de pierres dont parlent les livres médiévaux se trouve-t-il transposé du côté de l'Inde, dans le royaume du Prêtre-Jean, même les ours blancs du Grand Nord, dont on n'avait appris l'existence en Europe qu'au onzième siècle: en revanche, l'éléphant blanc, que l'on rencontre
réellement en Inde, n'est pas mentionné. La description du palais impérial est tout aussi fanfaronne et irréaliste : « Ses fondations et ses murs sont faits de pierres précieuses, le meilleur or, le plus pur, y sert de ciment. Son ciel ou toit est fait des saphirs les plus clairs, alternant ici et là avec d'éclatantes topazes... A la table impériale se rassasient quotidiennement trente mille personnes, la table est en émeraude, quatre pieds d'améthyste la supportent... Dans le palais se trouve une porte de cristal encadrée d'or, cette porte est du côté de l'Orient, elle est haute de cent trente aunes, elle s'ouvre et se ferme d'elle-même, quand Notre Excellence se rend vers le palais. » Au milieu de ce foisonnement de superlatifs et de bizarreries, on parle aussi de lacs de sable où vivent les poissons les plus étonnants, de rivières de pierres précieuses, de vêtements en peau de salamandre que l'on nettoie avec du feu, de l'herbe Apsidios, qui écarte les esprits impurs, de sorte qu'il ne se trouve pas un seul possédé dans tout le pays. Mais surtout — seul éclair de sérieux dans tout ce fatras de fantastique et de poudre aux yeux — il n'existe dans le royaume ni pauvreté ni crime. Ce qui n'empêche qu'il y ait à proximité du palais un miroir magique dévoilant tous les complots qui se tramont dans les provinces et les pays avoisinants. Il n'empêche aussi que l'on parle à un autre moment d'une espèce de palais de la pauvreté, construit par le père de Jean et où toute créature affamée se sent rassasiée dès qu'elle y pénètre, comme si elle venait d'ingurgiter le plus copieux des repas. Pourtant tous ces aveux et ces palliatifs n'empêchent pas que le royaume du prêtre-roi en Orient soit avant tout le foyer de presque toutes les utopies médicales, sociales et techniques du Moyen Âge. Et s'il réalise cette unité c'est justement parce que l'image-souhait géographique de toutes les images-souhaits, celle du paradis terrestre y misait sur les hommes du Moyen Âge, prêts à se laisser guider par la superstition, et, au travers du grotesque y brillait d'un éclat qui promettait de répondre à tous leurs espoirs et plus encore. Sur la plus haute montagne du royaume du Prêtre-Jean jaillit une source qui dispense la jeunesse pour trois cents ans; quant au fleuve du paradis, le Phison, celui dont parle la Genèse, il y traverse la capitale, charriant sur toute sa largeur l'or et l'onyx. Mieux encore, il est un morceau visible de nature non déchue et restée sainte, et ceci à un degré tel qu'il interrompt son cours et se repose le jour du sabbat. C'est avec de telles descriptions que pénétrèrent donc, par l'intermédiaire de la lettre, les prodiges presque célestes du lointain, dans une Europe opprimée, soumise à l'inquiétude et la dégradation sociale; dans le pays des
catastrophes nées des croisades, des sermons de pénitence de Bernard de Clairvaux, des sermons chiliastiques et hérétiques de Joachim de Flore, des débuts de la guerre des Albigeois. Aussi considérable qu'ait été l'influence de cette fabuleuse géographie utopisée, aussi simples et dépouillés qu’ait été les faits réels sur lesquels le récit se basait. En Asie, il existait effectivement un souverain chrétien qui, s’il n’avait pas de palais en or, régnait cependant sur un peuple de guerriers courageux et s’était acquis une puissance de courte durée. En 1141, Yelioutachi, chrétien nestorien, chef de la tribu turque des Keraïts, qui s’était déjà soumise au Turkestan occidental, porta un coup mortel au sultan musulman des Perses Sandjar à Samarcande. Deux ans plus tard, le vainqueur succombait déjà, son royaume était réduit à néant et envahi par les Mongols qui lui avaient jadis payé tribut; c’était une de ces immenses formations guerrières et féodales, de réalisation provisoire telles qu’en connut en si grand nombre et l’une après l’autre, le vaste territoire des steppes d’Asie centrale durant le Moyen Age. Ce court épisode fut le point de départ de la légende du Prêtre-Jean, légende dont les linéaments, soulignons-le, s’étaient déjà constitués avant la parution des trois lettres. La nouvelle de la défaite musulmane se répandit jusqu’en Occident, l’historien Otto von Freising l’apprit en 1145 par un évêque syrien, et dès la première relation des faits le prince nestorien turc devenait un descendant des trois rois mages, un saint Georges vainqueur de l’Islam. A cela vinrent s’ajouter quelques représentations très vagues de la théocratie mongole, transmises par des marchands itinérants; et c’est ainsi que se constituait finalement l’utopie géographique militaire du Prêtre-Jean, au moment même où son modèle, celui que l’on espérait voir briller du plus éclatant des halos, était déjà mort. Tel fut le prétexte extérieur, éclucidé de nos jours, de la légende elle-même; en revanche, le prétexte objectif et le but visé sous-jacents à ces lettres restent bien plus obscurs. Leur auteur est demeuré totalement inconnu et l’on ne voit pas quel pouvait être l’objectif social de la mystification, si tant est qu’il en existât un. Certes, un historien français, La Roncière (La Découverte de l’Afrique au Moyen Age, 1929), explique que la lettre serait « un faux composé par l’évêque Christian de Mayence, entre 1165 et 1177, qui se serait servi de la légende d’Alexandre le Grand »; mais il n’existe aucune preuve concrète étayant cette hypothèse. Le but de la mystification est presque aussi peu connu, malgré l’interprétation très intéressante d’Olschki qui y voit une utopie politique (Der Brief des Presbyters Johannes, Hist. Zeitschrift, Tome 144 1931], p. 1).
D’après lui le revêtement géographique fabuleux serait d’importance secondaire, il aurait la valeur d’une captivante entrée en matière destinée à introduire valablement le récit et à le rendre attrayant. Mais derrière tout cela se cacherait une intention politique: il s’agissait d’opposer à l’Europe tourmentée de Frédéric Barberousse, la peinture idéale d’un pays complètement différent, l’image d’une existence sûre et pacifique, vécue par de nombreux peuples sous un régime théocratique leur procurant un bien-être matériel et moral durable. Ce qui explique l’abondance des éléments humains à côté de la farandole: l’abolition de la propriété privée, l’ignorance totale de la discorde et de la guerre, la tolérance envers le grand nombre de non-chrétiens vivant à l’intérieur du royaume placé sous l’obéissance d’un prêtre chrétien (avec l’omission très révélatrice des musulmans). Ce qui expliquerait aussi la simple dénomination de Prêtre pour le chef suprême d’un État aussi gigantesque (et ceci devait être une attaque contre la déification byzantine de la dignité impériale). En raison de sa couleur exotique la lettre du Prêtre-Jean serait donc une farce au même titre que le sont les Lettres persanes de Montesquieu (qui, rappelons-le, étaient envoyées par de faux Persans d’Occident en Orient); mais son contenu idéal pourrait provenir de l’entourage de Bernard de Clairvaux et de l’ordre réformé des cisterciens. Beaucoup d’éléments plaident en faveur de cette interprétation qui confère à ce récit, plein d’une assurance sans cela inexplicable, un but et un relief certains; on ne sait en revanche quelle valeur utopique la tolérance aurait pu avoir chez des cisterciens puritains. Dans son ouvrage intitulé De la Méditation, qui constitue son testament, Bernard de Clairvaux fait souvent appel à la modestie du prêtre, mais l’apôtre ardent de la foi et l’inquisiteur, l’ennemi du dialecticien Abélard (qu’il a réfuté en raison justement de ses examens critiques du dogme et des autorités) se sentait d’autant plus étranger à toute espèce de tolérance. Semblable attitude se rencontre plutôt dans le camp des hérétiques du sud de la France, parmi les cathares, peut-être aussi parmi les templiers, et dès lors chez les chrétiens ayant subi l’influence arabe ou chez les demi-chrétiens. Car on retrouve chez eux un peu de l’attitude dubitative et indulgente qui était courante chez les philosophes arabes contemporains (Ibn Tofail, Averroës), celle qu’annonce la parabole orientale des trois anneau qui faisait alors sa première apparition en Occident. De plus, seule l’hérésie chrétienne pouvait contenir des germes aussi précoces de tolérance religieuse, tolérance qui s’exprime d’une manière frappante dans la lettre. Il se pourrait donc que derrière le prêtre-roi fictif se
cachassent plutôt les adversaires de saint Bernard et du papisme, par exemple un Arnold de Brescia, ou, comme celui-ci avait été pendu dix ans avant la parution des lettres, les disciples qui lui avaient sub-vécu, et qu’avaient convaincus sa prédication hérétique et sa prophétie. Quoi qu’il en soit, la lettre ne trahissait aucune influence politique notoire, mais uniquement l’influence de la géographie utopique. Il n’est fait allusion au royaume théocratique social dans aucune utopie politique ultérieure, en revanche le caractère « exotique » accessoire travailla énormément les esprits : le message accapara exclusivement mais puissamment les rêves d’un fantastique Eden-Eldorado. A partir de là et durant des siècles, des marchands, des aventuriers, des missionnaires prirent la route, en quête de ce royaume; un personnage de l’importance de Marco Polo fit des prétendus prodiges de l’Orient un des buts de son expédition, reprenant pour ainsi dire à son compte et à sa façon la délégation de Philippe. Lorsque le présumé prêtre-roi ne pouvait plus raisonnablement être de ce monde, à moins qu’il n’eût eu recours lui-même à la source de jouvence éternelle de son royaume, on se mit à fabuler sur le compte de sa descendance. Ainsi, aux environs de 1221, parlait-on d’un prêtre-roi nommé David, petit-fils de Jean. Ce n’est qu’au quatorzième siècle que les géographes déplacèrent le fabuleux royaume d’Asie en Abyssinie, mais la foi gardait toute sa fraîcheur, même encore en 1485, lorsque le Congo fut découvert; car dorénavant c’est là que le fleuve paradisiaque, le Phison, fut supposé se trouver. C’est l’extraordinaire faculté d’extension du concept de l’Inde à tout pays fabuleux quel qu’il soit dans la géographie médiévale, qui permit au royaume du Prêtre-Jean d’être aussi aisément déplacé vers le Congo. Les Portugais l’ont cherché sur la côte occidentale de l’Afrique, et Vasco de Gama fit voile dans cette direction, passa au large du cap de Bonne-Espérance, découvrit en mer non pas le prêtre-roi mais bien les véritables Indes orientales. En même temps certes, la légende du Prêtre-Jean s’estompait, du fait d’un trop grand nombre de mécomptes, mais surtout, la bourgeoisie naissante se détachait peu à peu du contexte théologico-féodal de cette histoire. L’incréduilité et les railleries se multipliaient, ainsi dans Don Qui-chotte où le pays du Prêtre-Jean « que ni Ptolémée n’a décrit ni Marco Polo vu » est rangé aux côtés des extravagantes histoires de chevalerie et mis sur le même pied. De plus, la localisation en Occident, qui depuis saint Brandan n’était jamais entièrement tombée dans l’oubli, s’adressait de plus en plus à la raison, et non seulement à l’imagination, depuis que la voie orientale avait été barrée par les
Turcs. Une synthèse s'imposait, facilitée justement par la forme sphérique de la terre, entre la situation des Hespérides et celle du paradis d'Orient. Colomb réunit le rêve occidental de la tradition antique et le rêve oriental de l'époque des croisades. Désormais c'est à nouveau l'Atlantique et lui seul qui conduit au « lever du soleil », là où l'Inde est censée commencer réellement, à ce reliquat de paradis que Colomb croyait encore parfaitement préservé sur la terre.

CHRISTOPHE COLOMB AU DELTA DE L'ORÉNOQUE ;
LA COUPOLE TERRESTRE.

Bien des rivages furent aussi découverts par hasard, mais souvent sans que cela eût de suites. Un équipage qui, dévié de sa course initiale, accostait ou plutôt échouait, retrouvait rarement la route du retour. Le fait que vers l'an mil, le Groenlandais Ericson ait atteint la côte américaine sans le vouloir, est resté un événement épisodique. Cette côte fut découverte onze fois avant Colomb, entre autres à partir de l'Asie orientale, mais comme elles étaient fortuites, ces découvertes restèrent sans conséquences. Il faut qu'une mission et un projet sous-tendent l'expédition, que la terre nouvelle constitue un but. Certes, ce but n'était pas toujours aussi éloigné ni aussi extrême que celui de Colomb qui fut à la fois le navigateur et le rêveur le plus intrépide. Les Phéniciens cherchaient exclusivement des marchés, non des prodiges; c'est en chercheur, non en héros de fables que Pythéas fit le tour des îles britanniques. Le Carthaginois Hannon qui, vers 525 av. J.C., longea toute la côte occidentale d'Afrique et progressa jusqu'au Sénégal, ou même jusqu'au golfe de Guinée et au fameux « mont des dieux » situé dans l'actuel Cameroun, Hannon a écrit le récit de cette expédition, qui nous en est parvenu, en tant que soldat, non pas en tant que mystique. Magellan n'avait qu'une chose en tête: « el passo », c'est-à-dire traverser l'Amérique de part en part pour rejoindre l'océan Pacifique, et le continent tout entier fut passé au peigne fin du nord au sud en vue de trouver ce passage. Mais malgré sa sauvage opiniâtreté, malgré le caractère hasardeux et risqué de ce premier périple autour du monde, Magellan était, lui aussi, bien plus un aventurier qu'un rêveur; il n'avait pas besoin de tirer trop long pour atteindre son objectif. Et puis surtout: si les Turcs n'avaient pas rendu impraticables les voies terrestres conduisant à l'Inde, si l'économie féodale espagnole, celle du luxe, n'avait pas eu besoin d'or pour renflouer
son bilan commercial constamment en déficit, dans ses relations avec l'Orient surtout, si les hidalgos appauvris, qui par la suite allaient se transformer si vite en dieux blancs de la mort, n’avaient pas désiré découvrir tout d’abord l’Eldorado dans l’Eden, le pays où l’on s’enrichit en une nuit — sans tout cela la quête multiple du paradis n’aurait pu disposer d’un seul navire; quant à Christophe Colomb, il aurait non seulement été considéré comme un Jean de la Lune par ses adversaires, mais le serait resté pour l’Histoire. Tout cela est indéniable, mais n’empêche pas que même Magellan ait été mu par une obsession qui provient bien plus du roman de chevalerie que de l’initiative de l’entrepreneur, phénomène beaucoup plus tardif qui ne se développera qu’avec les Hollandais et les Anglais. C’est cette obsession qui transforma en fanatisme l’action dirigée contre le manque de foi, contre les armateurs d’abord, puis — chez Magellan aussi, et non seulement chez Colomb — contre les commandants des convoyeurs et l’équipage lui-même. S’il est certain que sans mission économique sous-jacente, même un homo religiousus du type de Colomb n’aurait jamais pu trouver un vaisseau pour le conduire à son Eden, il ne fait pas de doute non plus que cette mission n’aurait pu être accomplie sans l’obsession mystique du but à atteindre qui animait le chef de l’expédition lui-même. Les deux aspects: l’Eldorado dans l’Eden, l’Eden dans l’Eldorado opéraient une fusion unique, que l’on n’avait jamais vue auparavant et que l’on ne reverrait plus; et c’est le rêveur religieux guidé par son utopie qui, en Colomb, fournit le courage nécessaire à l’amiral. Le vent qui poussait ses caravelles sur l’effrayant Atlantique dans la direction de l’Eden de la foi, ne soufflait pas uniquement vers Utopie, il était aspiré de là-bas. Sans motif économique nouveau, mais aussi sans l’attrait puissant qu’exerçait l’Eden, l’intuition de l’existence d’un autre continent qu’avait eue à plusieurs reprises l’antiquité, serait restée simple littérature, comme c’avait été si longtemps le cas auparavant. Colomb louait Sénèque d’avoir pressenti que la ceinture de l’océan se déchirerait un jour et que Thulé cesserait d’être le dernier continent aux limites de la terre, il louait aussi Plutarque d’avoir cru que la lune, ce prétendu miroir de la terre, cachait un continent non encore découvert dans ses taches sombres. Pourtant même ces déclarations dont l’autorité fut renforcée par la Renaissance, n’auraient pas suffi à venir à bout de la frayeur de l’Atlantique, n’auraient pas insufflé le courage nécessaire pour entreprendre l’expédition dans le néant tant redouté. C’est la foi en l’existence du paradis terrestre et elle seule qui a finalement enflammé l’explora-
teur, le poussant à risquer le voyage vers l'ouest en pleine conna-
sance de cause; c'est elle qui a permis enfin de réaliser la prophétie
de Sénèque. Et cela sans que l'intérêt — celui de la féodalité pour la
colonisation — se heurtât ici à l'idée; car cette dernière, qui se
trouve de Sénèque à Dante, venait au contraire enrichir l'intérêt de
la bravoure que lui inspirait l'imagination utopique. Mais n'oublions
pas non plus que l'époque de la Renaissance, à laquelle vivait
Colomb, fut non seulement celle qui accueillit l'antiquité à bras
ouverts, mais celle aussi qui marqua le nouvel apogée du chiliasme,
come c'est le cas dans toute société arrivée à un tournant. Ce chiliasme l'a bien plus authentiquement imprégnée que la renaissance
de l'antiquité; la conscience de l'Avent est la lumière politico-
religieuse qui a éclairé l'agitation multiple de Rienzo à Pétrarque, de
Münzer à Grünwald et même Dürer; cet Avent est l'aura maritime
qui enveloppait Colomb. L'horizon terrestre fut incommensurable-
ment élargi, grâce aux voyages de découvertes, mais l'approche du
point oriental ou solaire de la création devait également l'élever et le
rapprocher du ciel, l'en faire paraître plus proche. L'amiral illustrait
ainsi, et, comme on peut le constater au-delà de toute mesure, ce que
le positiviste Mach appela par la suite, post festum: « Les excrois-
sances de la vie imaginaire », ce qui, dans ce cas, a mené son auteur
très loin. Plus qu'aucune autre créature, Colomb a cru en l'existence
du paradis terrestre, du lieu physiquement et métaphysiquement le
plus élevé de la terre; c'est cette côte-là qu'avait son Atlantique.

Cela seul donna la force de rompre l'envoûtement exercé par
l'océan maudit de l'Occident. Colomb rencontre des masses de
darech mais non les ténèbres, pas plus que des statues le mettant en
garde. En revanche les oiseaux jouèrent un rôle inattendu dans son
voyage: l'amiral qui avait initialement mis le cap sur l'ouest fut
dévié de sa course et entraîné vers le sud-ouest parce qu'une bande
de perroquets volaient dans cette direction pour s'abriter, comme
pouvait du moins le supposer Colomb, dans les buissons d'une terre
proche, et y dormir. Jamais, remarque Humboldt, vol d'oiseau n'eut
de conséquences plus importantes; car en suivant l'itinéraire prévu,
la latitude des îles Canaries, l'amiral serait arrivé en Floride. Il
serait directement tombé non pas sur les îles déroutantes qu'il a
découvertes, mais sur le vaste flanc du continent, et le nord aurait
été soumis à la colonisation espagnole. Comme on le sait, Colomb
crut jusqu'à sa mort avoir atteint les Indes, il tenta de communiquer
avec les indigènes comme s'il était en Orient, en se servant d'un
interprète arabe; trois ans avant sa mort il écrivait encore qu'à partir
de Cuba, que l'on croyait être le début du continent indien, on pouvait arriver en Espagne sans plus passer par aucune mer. Et pourtant, avec cette erreur, cet homme a doublé l'œuvre de la création, cette erreur qui coïncide exactement avec sa foi en un paradis terrestre. Pour Colomb le nouveau monde était le plus ancien, celui qui, parfaitement conservé, s'étendait en plein cœur de l'Asie orientale, et l'approche de cette terre devait entraîner la renaissance du printemps de la première création, encore vierge de tout le mal dans lequel le reste du monde avait sombré depuis la chute. C'est pourquoi personne plus que Colomb, n'était pénétré de l'espoir de trouver des présages et des prodiges. Il croyait entendre le chant du rossignol dans les forêts de Haïti, mais un chant transfiguré, « tel que nos premiers parents avaient dû l'entendre et tel qu'il ne se reproduit que pour les bienheureux »; il percevait le souffle du paradis près de l'embouchure de l'Orénoque et la présence du paradis lui-même au-delà du delta du fleuve. Toutes ces impressions se mêlaient aux observations les plus exactes, aux localisations géniales faites au moyen de l'astrolabe, à la reconnaissance d'un courant équatorial ainsi qu'à la remarquable constatation de rapports précis entre la longitude et le climat. La célèbre lettre de Haïti, datée d'octobre 1498 et adressée aux monarques espagnols, contient au sujet de l'Orénoque le passage suivant (cf. Jane, Selected Documents, Illustrating the Four Voyages of Columbus, II, 1933, p. 7 sq.): « Je prétends que ce fleuve provient, sinon du paradis, du moins d'une vaste terre inconnue jusqu'ici et située au sud. Mais je suis convaincu que c'est là que se trouve le paradis terrestre, et je me réclame des preuves et des autorités que j'ai citées plus haut. » Ces preuves s'appuyaient sur le fait que Colomb croyait avoir atteint le point oriental originel où le premier lever de soleil se serait produit après la création. Or ce point coïncidait aussi avec le sommet de la terre, l'« apex terrae », concept mystique apparenté à l'« apex mentis » sur lequel, d'après les scolastiques, la partie de l'âme humaine non déchue rencontre Dieu dans une hauteur suprême. Dans sa lettre aux souverains espagnols Colomb parle en effet d'un sommet se dressant sur la sphère terrestre au point oriental qu'il avait atteint et qui serait dès lors plus proche du ciel. « car cette élévation n'est autre que cette excellentissime partie de la terre à partir de laquelle le premier rayon de lumière a jailli au moment de la création: c'est-à-dire du premier point situé à l'est. C'est là qu'est le paradis terrestre d'où descendent les grands fleuves; c'est non pas une chaîne de montagnes abruptes et escarpées, mais une élévation
sur le globe terrestre (el colmo ó pezon de la pera), vers laquelle de très loin déjà la surface des mers s'élève progressivement ». Humboldt remarque à ce propos (Kritische Untersuchungen, II, 1852, p. 44, Anm.): « Il est possible que Colomb ait voulu faire allusion à une idée systématique des géographes arabes, à un passage d'Abulfeda dans lequel celui-ci déclare que la terre de Lanca (Ceylan), où se trouve le dôme de la terre ou Aryn, est située en dessous de l'équateur, à mi-chemin entre la frontière occidentale et la frontière orientale de la terre. » Non seulement cette analogie entre la hauteur terrestre mystique et l'apex mentis mystique, mais aussi l'image à proprement parler de l'Olympe paradisiaque est beaucoup plus ancienne, et selon Colomb trouve son origine légitime dans la Bible. Le Iaviste lui-même avait recherché le jardin d'Eden dans les environs du cours supérieur des deux fleuves Euphrate et Hidkel (Tigre), autrement dit sur les hauteurs montagneuses qui délimitent la Mésopotamie au nord (cf. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895, p. 112). Que ces montagnes aient passé pour les plus hautes du monde, c'est ce que nous apprend la légende du déluge dans laquelle apparaît l'Ararat; certaines réminiscences se retrouvent chez Isaïe, 14, 14, chez Ezéchiel, 28, 13 sqq.: « le jardin de Dieu » ne fait qu'un avec « la montagne de la création », avec « la montagne sacrée de Dieu ». Chez Dante aussi le paradis apparaît comme une montagne divine surplombant la terre de très haut et c'est non seulement la Bible qui en fournit un témoignage, mais aussi le culte des hautes qui se manifeste dans toutes les religions ouraniennes de la terre et atteint son point culminant à Babylone, avec l'image archi-vieille de la montagne céleste. La géographie arabe a ramené sur terre l'image de la montagne céleste, cette éminence à la fois sacrée et fantasmatogique, ressemblant à une sorte de chaîne montagneuse divine, en en faisant un « dôme terrestre », exactement dans le style de l'architecture maure; mais Colomb lui rendit son éclat biblique, la splendeur de l'Eden. Ainsi cette coupole terrestre devenait-elle pour lui « l'indicicio del parayso terrenal » qu'il déplaçait du Ceylan de la géographie arabe au delta de l'Orénoque (qu'il croyait voisin de Ceylan), ou plutôt au-delà de ce delta, dans le territoire impénétrable qu'il avait atteint et où la terre restée Eden se prolonge par la voûte de l'azur. C'est pourquoi la lettre de l'amiral à Ferdinand et Isabelle conclut théologiquement et sans détours à l'existence « de ces terres que j'ai découvertes récemment et dont je suis intimement convaincu qu'elles forment le paradis terrestre (en que tengo assentado en el ánima que allé es el parayso terrenal) ». L'amiral va même encore
plus loin, ainsi dans une étonnante lettre adressée à doña Juana de la Torre, dans laquelle il relate également son troisième voyage; le contenu de cette lettre qui surenchérit sur ce qu’il avait déclaré auparavant, prend des accents apocalyptiques. Il est le produit d’un état d’esprit confus dans lequel dépression et exaltation se mêlent étrangement. « J’ai servi une cause telle qu’aucune autre pareille n’a jamais été ni entendue ni vue. C’est des cieux nouveaux et de la terre nouvelle que Notre-Seigneur a conçus, comme l’écrivit Jean dans l’Apocalypse, et après qu’Il en a parlé par la bouche d’Isaïe, c’est de cela qu’Il m’a fait le messager, et Il m’a montré la route qui y conduit. » En outre, grâce à ce gigantesque triomphe, Colomb a surcompensé l’hostilité croissante que lui témoignait de manière de plus en plus redoutable l’entourage du souverain. En effet, le scepticisme dont les adversaires de Colomb avaient fait preuve au départ se crut confirmé, lorsque de la grande expédition en Inde et en Chine, ne sortit que la découverte de quelques îles ainsi que d’une race inconnue de sauvages; tout cela était loin de couvrir les frais du voyage. Mais cela explique probablement aussi l’énorme exagération de la découverte de cieux nouveaux et d’une terre nouvelle, exagération insoutenable aussi sur le plan théologique: car ces prodiges apparaissent, selon l’Apocalypse de Jean, non pas à l’apogée d’une découverte, mais de la catastrophe de la fin du monde. Toutefois ce qui est primordial et sans cesse présent chez Colomb, c’est la foi en un Eden qui peut être trouvé et l’est finalement, mais qui s’étendait maintenant dans un royaume chrétien. Et selon le vœu de l’amiral, une dernière croisade qui serait équipée grâce aux trésors extraits du Phison, ce fleuve aurifère sortant du paradis, devait aller conquérir la Jérusalem terrestre. D’après tout cela, Eden et Canaan, l’arbre de Vie et la montagne de Sion se seraient donc trouvés tous deux sur la cime de la chrétienté. Que l’Eden, comme il s’avéra ultérieurement, n’ait été en fait que l’archipel des Antilles, que ce fussent ensuite non pas des dieux blancs mais bien des criminels comme Cortez et Pizarro qui pénétrèrent dans le continent situé au-delà des îles, que le paradis terrestre, dans l’ensemble, ne fût pas un fait, mais un problème d’espérance et de latence: tout cela ne prive l’intention qui a animé Colomb ni de sa force ni de sa grandeur.

**LES PAYS DU SUD ET L’UTOPIE DE THULÉ.**

Il est un rêve de voyage plus simple, et qui répond plutôt aux besoins du corps: celui d’aller au sud. Il suit la même direction que
ces bandes d’oiseaux qui quittent les pays froids et fuient vers le soleil. On s’est toujours imaginé l’Orient sous la plus propice des latitudes, en plein midi, en plein été. Plus on progressait vers le sud et plus le halo rayonnant de l’Italie ou de l’Arabie semblait s’amplifier de façon inespérée. Les inconvénients climatiques des tropiques n’étaient pas ignorés, mais ils n’avaient pas pour effet de décourager; car le lointain ou une visite juste assez longue pour permettre que l’on s’étonne, les atténuaient. Ce que l’on ignorait, en revanche, c’est que le froid reparaissait progressivement sur l’hémisphère Sud. Et cela resta caché tout au moins jusqu’au moment où Magellan eut progressé plus au sud et se fut approché des contrées tempétueuses et glaciales du cap Horn. Toutefois l’attrait exercé par les contrées toujours plus chaudes et toujours plus claires, cette attirance, si profondément inscrite dans la nature humaine, vers un Eden en quelque sorte profane et peu soucieux de foi, se maintenait opiniâtrement. Sans pourtant que le supplément magique et envoûtant fût défaut: en effet c’est dans le Sud où le printemps apparaît plus tôt et d’où vient l’été, que l’on situait le siège de la source de vie. Ce qui est des plus révélateurs à ce sujet c’est précisément la direction que prit un officier de Colomb, Ponce de León, pour trouver cette source mythique de vie: il la chercha non pas dans un paradis terrestre situé quelque part à l’est, mais carrément là où il se trouvait justement lui-même, dans les tropiques; et une légende indienne suffit à le convaincre qu’il fallait chercher la fontaine de jouvence en Floride. Aussi étroitement liée à la proximité de l’Eden que soit cette fontaine dans les légendes traditionnelles, et donc à l’Inde, depuis la légende d’Alexandre, c’est pourtant sous le ciel des tropiques et non dans cette Inde sacrée que la source de vie devait être découverte. Le prestige dont jouissait cette eau, si différente de l’eau bénite, était plus profane et correspondait plus aux besoins du corps et à la nostalgie du Sud. C’est elle qui traverse les représentations galantes du Moyen Age et de la Renaissance, revêtant le sens tout alcyonien des espoirs tournés vers le Sud. Elle coulait dans les « jardins de plaisance1 » des gravures et de la poésie médiévales, elle se trahit encore dans l’allégorie du Titien, baptisée bien à tort du nom d’« Amour céleste et amour terrestre », puisque ce n’est pas un ange mais Cupidon qui s’ébat dans les eaux tropicales, « egrediens de loco voluptatis », comme le disait l’Eglise à propos de ce baptême de vie non chrétien. Tous ces éléments mythiques se déversaient donc eux aussi dans la

1. En français dans le texte.
terra australis, bien loin sous l'équateur, près des antipodes glacés. Certes la théorie médiévale semi-officielle de l'existence de la terra inhabitabilis au sud de l'équateur constituait un obstacle à la terra australis. Mais Albert le Grand qui sur ce point s'éllevait énergiquement contre l'autorité d'Aristote et d'Edrisi et niait que l'hémisphère Sud de la terre fût entièrement recouvert d'eau, offrait du même coup un espace théorique à l'imagination utopique d'un continent situé au sud. Et Marco Polo s'y rallia pratiquement lorsqu'il crut pouvoir localiser la terra australis. Java, Sumatra, les luxuriantes îles de la Sonde étaient supposées se déployer devant le continent, l'océan Indien passait pour une mer intérieure, dotée au sud d'une des plus riches côtes du monde. Il se peut que certaines légendes sino-malaises aient elles aussi contribué à déterminer cette localisation, entre autres les réminiscences de la terre préhistorique de Gondwana — les Sodome et Gomorrhe des tropiques — qui fut détruite par le feu et sombra quelque part dans l'océan Indien. En tout cas, grâce à cette localisation au-delà des îles les plus riches du monde, le vieil archétype prenait corps; on apercevait les pieds du géant et devinait ce que devait être le reste. Mais grande fut la déception, bien longtemps après Marco Polo; mais entre-temps le rêve de la terra australis avait lui aussi fortement pâli. L'Australie, dont le sol fut foulé pour la première fois en 1606 par des Hollandais et dont l'étendue fut approximativement évaluée par Cook en 1770, se révéla être le plus modeste des continents, un ensemble de régions désertiques. La source de vie, le point culminant d'un royaume du soleil situé de l'autre côté de la terre, disparurent, le pays de Gondwana sombra une nouvelle fois. Et cependant cette image du Sud recélait son utopie géographique propre empreinte pour ainsi dire de la même force radicale que celle qui avait jadis animé les expéditions des Cimbres et des Teutons. Finalement les terres australes sont le brûlant tertiaire de l'oiseau migrateur, voire du saurien en l'homme, auquel les contrées hivernales le font songer utopiquement. Le Sud et ce que l'on espérait y trouver en l'explorant, se chargeait ainsi d'un foisonnement vital qui ne craignait pas d'être monstrueux. C'est pourquoi les voyages conçus par l'imagination utopique dans les régions australes ne se sont jamais départis de ce caractère orgiaque qui trouve son origine ici; la Terre australe connue de Foigny (1676) dépeint les habitants du continent austral comme des hermaphrodites; la Découverte australe par un homme volant, de Rétif de la Bretonne, tente d'installer un rococo orgiaque dans une Sodome tropicale transposée dans l'inconnu avec des
pèchès inconnus. L’utopie même du continent austral, du fait qu’elle était à ce point luxuriante, est aussi celle qui empiriquement fut le moins satisfaite de toutes, mais elle conservait l’archétype du paradis animal.

Presque incompréhensible au niveau corporel est en revanche l’attrait opposé: celui qu’exerce le Nord. Tandis que la brise du Sud attire et souffle ses promesses, l’obscurité et le froid sont menaçants et évoquent la malédiction. Le choix de la route du Nord semble donc paradoxal et n’attire guère les migrations teutones et cimbres. Et cela pour la même raison que celle qui fit visiter si tard, puis aimer les glaciers des Alpes, ce Groenland situé entre le Danube et le Pô. Et pourtant la civilisation humaine alla de plus en plus du Sud vers le Nord. Son itinéraire va du Nil, de l’Euphrate vers Athènes et Rome, vers la France, l’Allemagne, l’Angleterre, la Russie. Elle se déplace non seulement de l’Est vers l’Ouest, mais beaucoup plus régulièrement du Sud vers le Nord. La lutte contre un climat rude endurcit l’homme comme à l’époque glaciaire. Ici ce n’est certes plus le phénomène d’irruption dans l’inconnu qui attire comme dans les migrations cimbres et teutones, mais il s’opère une expansion créatrice, qui n’est toujours pas achevée, et dont la phase prochaine pourrait bien être l’essor de la Sibérie. Et surtout: en dépit du froid et de l’obscurité, le Nord n’est pas dépourvu d’un certain attrait spécifique; sur le plan économique c’est l’intérêt pour les matières premières qui est à sa base (étain, fourrures, ambre, etc.), mais il s’est confirmé également en dehors du commerce pour des raisons idéologiques de contraste. Certains traits caractéristiques se manifestent déjà clairement chez Tacite, lequel fournit la première image sentimentale du Nord. En effet, sa Germania idéalise non seulement un peuple à l’état de nature, mais elle offre aussi certaines contreparties au froid qui a pris la relève du soleil et elle semble sensible au spectacle des immenses forêts, à leur fraîcheur et au « ciel dur ». Beaucoup plus tard, dans la littérature allemande et dans la révolte du Sturm und Drang contre le caractère antinaturel de la Règle toute-puissante dans la tendance néo-féodale et romanisante, il sera fait appel à une Thulé formelle. Au lieu de la plastique du Midi, l’« Apollon sauvage » rechercha le ciel de la tempête, les rayons fugitifs de la lune et l’horizon bouché par des nuages chargés d’augures. Tout cela alimenta cet enthousiasme pour les contrées nordiques que déchaîna Ossian, et il est significatif que ce soit un faux, lui-même sentimental, qui ait pu le susciter. C’est non pas le poète Macpherson, mais le masque du vieux scalde Ossian, en
quelque sorte un autre Prêtre-Jean, qui envoûta l'Europe du Nord à laquelle il semblait apporter un message; un message qui provenait non pas simplement de la littérature nordique, mais du monde de la grotte de Fingal et des Hébrides elles-mêmes, dans lequel le poète fictif introduisait le lecteur. C’était un monde de figures héroïques, délicates et en même temps monstrueuses, une nature faite toute de Joncs, de rochers, de marais, de lacs et de vents, une nature élégiaque et caduque, mais ceinte de cette sorte de rougeoiement crépusculaire, de ces tempêtes et de ces cortèges de nuages qui ne s’annoncent que sur la lande nordique, à proximité de la mer, sous le nom de Thulé. Herder prit connaissance de l’utopie ossianique d’une manière pour ainsi dire « canonique » à l’époque: à partir du bateau, en découvrant la mer et la côte: « Suspendu entre l’abîme et le ciel, entouré chaque jour des mêmes éléments infinis et découvrant de temps à autre seulement une nouvelle côte lointaine, un nouveau nuage, une nouvelle contrée idéale; les chansons et les exploits des vieux scaldes à la main, et l’âme emplie de tout cela, me trouvant en ces lieux où ils s’étaient déroulés..., longeant maintenant de loin les côtes où eurent lieu les exploits de Fingal et où les vers d’Ossian chantaient leur nostalgie, sous les mêmes ondoiements de l’air, dans le monde du silence... » (Extrait de la correspondance échangée au sujet d’Ossian, 1773). L’atmosphère ainsi recherchée s’abaisse jusqu’à rejoindre celle des romans d’Épouvante, où elle s’est maintenue de la façon la plus populaire; elle s’élève (comme l’a déclaré Spengler dans la phrase la plus vraie qu’il ait jamais prononcée) jusqu’à celle des nuits profondes au creux desquelles Faust veille à sa table de travail et où se fondent les couleurs de Rembrandt et les accents de Beethoven. Mais au-delà de ces sphères culturelles, ce même climat particulier se retrouve objectivement dans le monde nuageux du nord, où il pousse sa lumière, et dans l’utopie de ce monde conçu comme un paradis sans zéphyr. Il y avait et il y a donc une utopie géographique réelle à la base de tout ceci; elle n’est pas limitée à une sorte de globus intellectualis, mais se rattache réellement à la mer du Nord, à la grotte de Fingal, aux Hébrides, à l’Islande, et à partir de là construit son Niflheim. « Errer sur la lande, entouré du sifflement des vents de tempête, qui emportent dans les nues vaporeuses les esprits de nos pères sous la lueur crépusculaire de la lune... » Cette nostalgie tirée des Souffrances de Werther, cette affinité avec le Nord se développent donc parallèlement à l’attrait du Sud, bien plus, le surpassent dans tout ce qu’il a de nébuleux et de sombre. D’autant plus que le charme envoûtant de ces cieux couverts ou de ces
contrées nordiques s'accompagnait toujours de ce remarquable supplément originaire d'un tout autre point cardinal: une fois encore de l'Est, de l'utopie de l'Inde et de l'Orient. Ce n'est certes pas la luxuriance mais bien le ton éminemment fabuleux, le mystère, absent de toute utopie purement méridionale, qui fait que l'Orient et le pays d'Ossian peuvent se rejoindre dans l'utopie. Les relations réelles que sont les anciens échanges commerciaux, l'ornementation orientale et nordique, le christianisme des Edda: tout cela n'est pas tellement important du point de vue qui nous occupe ici, bien que cela joue également un rôle évident dans l'utopie proprement dite de Thulé. Ce qui est plus important, c'est que les éléments objectifs, constitutifs de l'atmosphère, à partir desquels tout rêve diurne s'élaborer, aient présenté tant d'affinités de part et d'autre et aient pu émigrer aussi aisément du lieu oriental dans le lieu nordique. C'est ainsi qu'il existe une indéniable correspondance entre le monde des voiles et le monde des brumes, entre le paysage biblique de Noël et le paysage des contrées hivernales, entre l'Apocalypse et le monde aux limites de l'énigmatique où les Edda évoquent leur crépuscule des dieux. L'Olympe est difficilement imaginable en dehors du monde méditerranéen, mais la fumée sur le Sinaï s'accorde parfaitement avec le Nord, de même que le nuage et la colonne de feu. De là vient aussi que Macpherson se soit inspiré pour son langage et des psaumes, et du ton biblique de Milton, et des vieux chants gaéliques parvenus jusqu'à nous. Ainsi cette situation limite, qui s'appelle mystère, favorise-t-elle le mariage du voile de l'Orient et du ciel sombre et couvert du Nord; l'ultima Thulé s'accorde tout particulièrement avec l'ultime frontière, la fin du monde. Ainsi le ciel lourd et couvert de Thulé révèle en même temps son sens de frontière ultime: il est, comme le dit Herder, « une issue hors du monde dans le sublime ». Dès lors l'attirance pour le Nord, incompréhensible au niveau corporel, s'explique parfaitement: les attraits exercés respectivement par le Sud et par le Nord touchent des aspects différents de la nature humaine: celui de sa Saint-Jean d'une part, et celui de son Noël de l'autre. Dans la direction du sud se dessine l'utopie géographique de la plénitude vitale, qui connaît certes la mort mais ne la met pas en évidence, pas plus que la riposte dirigée contre elle; dans la direction du nord se dessine l'utopie géographique d'une sorte d'envoûtement par la mort, qui implique tout un anéantissement du monde, mais qui veut aussi le surmonter et suppose donc paradoxalement l'existence d'un Foyer (Heimat). Thulé est l'utopie géographico-dialectique d'un monde qui finit et sombre, mais elle ne se conçoit
pas sans l'image contraire, toujours liée à elle, de la nuit de tempête et du château fort. Thulé, dans la mer du Nord, c'est la mystique du feu dans la cheminée en plein paysage tourmenté par les intempéries. Chez Herder et Ossian se faisait entendre « la sombre harpe / enveloppée de la grisaille du matin, / où le soleil se lève avec ses couleurs, / teintant de bleu le sommet des vagues ». Ainsi cette sorte d'utopie géographique s'est-elle maintenue dans le Grand Nord, sans disparaître sous le coup des découvertes.

DES DEMEURES MEILLEURES SUR D'AUTRES ÉTOILES;
« HIC RHODUS ».

Outre la mer horizontale, il en est une autre qui nous attire: la grande étendue qui s'étend verticalement au-dessus de nos têtes. L'espace aérien est resté bien longtemps inaccessible, il est vrai, mais en revanche il est transparent et n'a rien à cacher derrière lui. Encore moins la nuit, lorsqu'une myriade de points minuscules s'allument comme autant de rivages qui se découvrent. C'est un souhait vieux comme le monde que celui de longer ces côtes et d'y débarquer. Jusqu'à ce jour il est sans aucun doute bien plus extravagant que l'était celui de Colomb, tout en étant moins mythique. Quoi qu'il en soit, il rejoint le vieil archétype selon lequel les étoiles seraient la demeure de créatures meilleures. Cette attirance vers l'En-haut, dans la forme sécularisée qu'elle a prise aujourd'hui, ne présuppose même pas nécessairement l'existence d'habitants sur les autres planètes. Il suffit que l'homme puisse s'imaginer en visiteur de ces corps étrangers et qu'il y trouve un monde sinon plus parfait, du moins assez bizarre pour que l'espace exerce sur lui son attrait. Il n'est même pas nécessaire que le voyageur imaginaire se laisse aller à des rêveries exaltées, si ce n'est tout au plus qu'il s'imagine emportant et conservant intacts son corps et ses sens dans des conditions extrêmement différentes de celles de la terre. Tout le reste, pour autant qu'il ne s'agisse pas d'habitants présumés ou de leur degré de perfection, mais de la plus haute bizarrerie, ne relève même plus de l'hypothèse; car il est bien exact qu'ici commence vraiment tout ce qu'il y a de plus étranger et de plus étrange. Sur la lune le ciel devient noir, les étoiles brillent en plein jour, le soleil luit et bombarde l'espace de ses rayons car aucun écran d'air n'est là pour atténuer leur action. Un pan de lumière côtoie directement une paroi faite de l'ombre la plus noire, le tout dans une solitude parfaite où ne résonne aucun son; au-delà des cratères circulaires se lève l'énorme
globe terrestre sur lequel les métropoles scintillent comme autant de points lumineux. Sur les plus petites planétoides le corps n’aurait presque plus de pesanteur et un seul bond suffirait à le propulser dans l’espace; sur les corps célestes plus grands et plus denses le corps serait au contraire enchainé par sa pesanteur, il serait aussi lourd que du granit. Songeons à ce que doit être le jour sur Saturne, cette pâle planète entourée d’innombrables corps formant un anneau, puis à ce que doit être Jupiter vu d’une de ses lunes: une planète emplissant la moitié du ciel ou le ciel tout entier. Il y a tout cela et bien d’autres choses imaginables encore, tout un monde vierge accessible uniquement à l’imagination. Et ce qu’il y a de plus insolite a lieu sur les myriades d’étoiles fixes elles-mêmes, sur ces bouquets lumineux et explosifs de l’évolution cosmique. L’Insolite est donc le premier constituant de l’attrait du cosmos, il prolonge la passion du « curieux » qu’éveillaient dans le baroque les contrées étrangères. De ce point de vue, le ciel est purement et simplement pays des merveilles physiques ou terra secreta extérieure à la terre, précisément en tant que terra inhabitabilis. Mais l’autre constituant de cet attrait, qui veut que le ciel continue de passer pour la demeure de créatures transfigurées, est non plus l’Insolite mais la possibilité d’y habiter et ce que cela sous-entend: Mars, tu es mieux loti que nous. C’est sur la lune que fut cherché, par Kepler d’abord, ce monde habité et aussi meilleur. Kepler qui grâce à la récente invention du télescope, pouvait observer les cratères de la lune, les prit pour d’immenses villes entourées de remparts circulaires. Plus tard, lorsque ce satellite qui n’a ni air ni eau se révéla être un milieu fermé aux formes de vie connues, on se tourna vers Mars dont les canaux surpassaient encore les remparts, sur le plan notamment du degré supposé de perfection technique. La relative ressemblance, devenue si rapidement populaire, entre les conditions de vie sur Mars et sur terre, fit supposer que la planète était bel et bien une terra habitabilis. A cela s’ajoutait le fait que, en comparaison de la terre, la surface de Mars présentait un stade plus avancé de solidification, correspondant au volume plus restreint de la planète. Ce qui laissait supposer que la civilisation éventuellement apparue sur cette planète avait une « avance » de quelques millions d’années sur la nôtre, en admettant que le temps écoulé correspondait, ne fût-ce qu’en gros, à la durée de l’évolution. La plus grande partie de ce que l’on a imaginé à propos de Mars a bien plus trait au degré de civilisation qu’à la culture ou au messianisme; dans le ciel planétaire, Mars occupe donc moins la place de « l’Inde » que celle de « l’Amérique ». Notre voisine la pla-
nette Mars reflète, dans les images nées de la puissance imaginative analogique qui s’exerce sur elle, la position des diverses utopies « d’Amérique » dominant sur la terre. C’est la raison pour laquelle les nombreuses géographies légendaires de Mars versent beaucoup plus facilement dans le trivial que les anciens atlas des terres célestes. Et parmi ces dernières géographies il en est une qui, après le voyage utopico-fantastique de Kepler, se signale tout particulièrement: celle de Kant; datant, cela va sans dire, de sa période précritique. Dans l’appendice spéculatif de son Histoire naturelle et Théorie du ciel, Kant voulait voir dans les planètes les plus éloignées un monde très avancé. D’après lui les régions « réellement bienheureuses » ne se trouveraient pas, comme Mars et la terre, à une distance moyenne du soleil, mais dans le vaste éloignement des planètes extérieures. Il distingue de la sorte Jupiter et Saturne: la densité décroissante de la matière dans les deux planètes, l’éloignement du soleil semblaient constituer pour le philosophe les fondements d’un monde pour ainsi dire plus pur. Semblable attitude laisse indéniablement transparaître l’idolâtrie du Nord, où Jupiter et Saturne prennent en quelque sorte la place de la Germania de Tacite. Une variante de l’utopie de Thulé y est reconnaissable aussi dans une certaine mesure: non pas dans le style d’Ossian, mais sous la forme d’une Stoa déplacée dans l’arctique, d’une Stoa superarctique. L’aversion authentiquement kantienne pour la mollesse et le zéphyr, les sens qui fondent, le climat subtropical, l’absence de tout devoir émigre ainsi dans son super-Königsberg planétaire. Et Kant risque même l’analogie suivante: « De Mercure jusqu’à Saturne ou peut-être même au-delà (si tant est qu’il y ait d’autres planètes), la perfection du monde spirituel aussi bien que du monde matériel des différentes planètes s’accroît et progresse proportionnellement à leur éloignement du soleil » (Werke, Hartenstein, I, p. 338). Le Kant de la période précritique imaginait ainsi un pendant des plus extravagants à la formule newtonienne de la diminution de la pesanteur selon le carré de la distance; ce qui veut dire que la diminution de l’attraction gravitationnelle correspondrait à l’attraction croissante de la pureté, conformément au rêve de l’opposition entre la pesanteur et la lumière spirituelle. Voilà donc quelques exemples des manières par lesquelles un orbis habitabilis dotait la magie du ciel étoilé de valeurs techniques ou conformes aux souhaits de la morale. Par là même les profondeurs célestes étaient amenées à fournir leur variante de paradis terrestre; mais il s’agissait toujours d’une terre transfigurée ayant pour ainsi dire accédé à la maîtrise. Par la suite
Kant exprima lui-même cette référence à l’homme et à la terre dans ses *Rêves d’un visionnaire*; il le fit de façon très convaincante et pourtant sans rien perdre de son authentique élévation: « Quand on parle du ciel comme de la résidence des bienheureux, il est commun de l’imaginer au-dessus de soi, bien haut dans l’espace incommensurable. Mais on oublie que notre terre, vue de ces régions, apparaît elle aussi comme une des nombreuses étoiles du ciel, et que les habitants des autres mondes pourraient, avec d’aussi bonnes raisons que nous, nous montrer du doigt et dire: Voyez, tout là-bas, le lieu des joies éternelles et le séjour céleste qui est prêt à nous accueillir. Un délire surprenant fait en effet que, chez l’homme, le grand élan que prend l’espoir est toujours associé à l’idée d’ascension, sans que l’on réfléchisse au fait que, aussi haut que l’on soit monté, il faut toujours retomber pour se poser fermement dans un autre monde » (*Werke*, Hartenstein, II, p. 340). Derrière tout cela se cache la conviction persistante que la terre elle-même pourrait bien contenir en soi ce que l’on imagine de meilleur sur d’autres planètes, si tant est qu’ela existe ou existera. De sorte que le monde sidéral, au sens utopique, exerce son attrait ou constitue un symbole céleste, mais doit être recherché et peut être cultivé ici-bas, parmi les hommes. Dans « le monde familier et secret du firmament de la terre », comme le dit Paracelse en mêlant de façon paradoxale le sol terrestre et le firmament qu’il ramène ici-bas. S’il existe des habitants sur d’autres planètes, ils ne doivent pas posséder une bien grande perfection, du moins pas sur le plan technique; car aucun « géant martien » n’a encore atterri chez nous. Le monde que la terre pourrait s’adosindre en entrant en contact avec d’autres planètes supposées habitées, est laissé aux bons soins des hommes et de leur programme spatial. Les points lumineux qui scintillent au loin ont d’abord attiré le regard des hommes vers le haut, le ciel étoilé fournit l’image de la paix, de la sublimité, de la sérénité, mais sur terre cette image est aussi une tâche à accomplir et un but à atteindre — *hic Rhodus, hic salta*, c’est ici qu’est la coupole, c’est ici qu’il faut monter.

**LA RELATION COPERNICIENNE;**
**LA « TERRE CENTRALE » DE BAADER.**

Mais qu’en serait-il si « la coupole » devait se trouver tout à fait à l’écart? Si elle était à ce point cachée dans son coin que c’est en vain qu’elle tenterait de se rendre importante? Colomb prenait encore la
terre pour le centre du monde; une génération plus tard Copernic la détrônait de cette position centrale. De ce fait l’homme, lui aussi, et non seulement son environnement, quittait le centre du monde. À l’échelle cosmique il est indifférent, presque ridicule de savoir jusqu’où le grain de sable se sublime et s’élève. Le dôme croît sur une planète que rien ne « distingue » du point de vue astronomique, et celle-ci évolue autour d’une étoile fixe de grandeur tout juste moyenne. Pourtant au départ cette dévalorisation n’atteignait pas encore l’ampleur qu’elle acquit par la suite et qu’elle a d’ailleurs perdue tout récemment. La préface de l’œuvre de Copernic, qui n’a pas été rédigée par lui, ne prônait le système héliocentrique que parce qu’il permettait de mieux exécuter les calculs astronomiques. La condition suffisante pour les hypothèses proposées était: « Si calculum observationibus congruentem exhibeat. » La raison d’une telle restriction était la volonté d’entrer le moins possible en conflit avec la Bible; on en donne aujourd’hui une interprétation erronée, mais en tant que constatation très scrupuleusement faite dans les limites de la physique, elle reste longtemps avant Einstein, voire Mach, l’une des plus remarquables. Car du point de vue astronomique ce que la théorie héliocentrique a de plus avancé par rapport à la théorie géocentrique, c’est en effet la simplicité des calculs. Non moins de onze mouvements du système ptolémaïque deviennent ainsi superflus, Kepler énonça les lois claires et bientôt admises du mouvement de révolution des planètes, Newton donna au tout le fondement de sa formule relative à la gravitation universelle. Le système présupposait exclusivement un espace au repos, dans lequel le mouvement absolu, la vitesse de translation absolue se produisent réellement, sont définissables et quantifiables sans équivoque. Or c’est précisément cette supposition liminaire qui est tombée; car on ne peut nullement démontrer le mouvement d’un corps par rapport à un espace vide au repos ou encore à un éther au repos emplissant l’espace. En d’autres termes, et conformément au principe élémentaire de la relativité: lorsque deux observateurs se meuvent suivant un mouvement uniforme mais à des vitesses différentes, chacun des deux peut, avec exactement le même droit, prétendre qu’il est au repos par rapport à l’espace vide, et il n’existe en physique aucune méthode de mesure pour arriver à trancher en faveur de l’un plutôt que de l’autre. Appliqué au système solaire, le choix du corps considéré comme étant au repos ou en mouvement reste libre, également en vertu de la relation cinétique; ici quelque chose ne change que dans la relation causale particulière, spécifique. Cette connaissance
relevant purement de la physique ne peut donc en aucun cas être mêlée aux conclusions gnoséologiques foncièrement fausses et procédant d’une tout autre origine, à savoir avec un idéalisme ou « fictionnalisme » en physique, mais précisément pour cette raison, elle ne peut non plus être rejetée dans sa constatation purement physique, sous prétexte qu’elle relève du « fictionnalisme ». Etant donné donc qu’avec la disparition d’un espace vide au repos, aucun mouvement ne peut se produire par rapport à lui, mais qu’il n’y a qu’un mouvement relatif des corps les uns par rapport aux autres, et que la constatation de ce mouvement dépend du choix du corps considéré comme étant au repos : si l’extrême complication des calculs surgissant de la sorte ne rendait pas la chose infaisable, on pourrait supposer, tout comme avant, que la terre est immobile et que c’est le soleil qui se meut. Mais les chances de conclure en ce sens sont d’autant moins grandes que l’explication causale à partir de la masse du soleil permet d’expliquer le mouvement de gravitation et choisit dès lors le soleil comme point central dans les limites de la physique; ainsi se trouve-t-il au bon endroit en physique, sur le plan de la méthose également, même si la relativité du mouvement ne permet pas du tout de conclure à l’existence absolue du mouvement et du repos. La théorie de Copernic reste donc valable, étant finalement la meilleure représentation du phénomène réel. Mais pour voir maintenant les choses sous un autre angle, et d’un point de vue totalement étranger à la physique : en ce qui concerne le problème de la situation de la terre en tant que théâtre de l’Histoire humaine, l’astronomie dit-elle tout à ce sujet, englobe-t-elle le problème sous tous ses aspects? N’existe-t-il pas à côté de la terre considérée comme satellite et du soleil pris comme point de référence au repos, et outre les rapports de relativité existant entre eux, un autre « point de référence » absolu, comme autrefois, permettant de conclure que la terre de l’homme reste quand même au « milieu », qu’elle est « centrale » d’un point de vue autre qu’astronomique, en considération du rôle qu’elle joue aussi en dehors de la mécanique céleste? En effet, c’est là un fait important qu’un tel « point de référence » différent n’aît jamais cessé d’exister, en dépit de l’interprétation du mécanisme inversée par Copernic. De plus ce point ne se situe pas du tout en dehors de la science, mais de l’ancien mécanisme voulu total et de toute façon insoutenable en tant que totalité. Dès lors, un système de référence autre que celui de la mécanique totale, celui de l’importance du facteur humain, n’a absolument pas, dans cette relation, éloigné notre planète de sa position centrale. En d’autres termes: une
fois la relativity du mouvement mise hors de doute, le système de référence chrétien humain et plus ancien n'a certes pas le droit de s'immiscer dans les calculs astronomiques et leur simplification héliocentrique, mais bien le droit spécifique et méthodique, de maintenir cette terre comme point central pour la cohérence de l'importance du facteur humain, et d'ordonner le monde autour de ce qui se passe sur terre et de ce qui peut s'y passer. C'est cela et cela seul qui a subsisté comme point de vue humain de la vision « ptolémaïque » de la Bible, et d'Augustin : avec la civitas Dei qui de haute lutte se fraie un chemin sur la terre et non pas sur le soleil, et se constitue utopiquement. L'ordre biblique ne tient pas compte de la relativité, car il ne se préoccupe pas des problèmes mécaniques de mouvement, mais des problèmes de hiérarchie. Et pour les déterminer il n'a que faire d'espace vide ou d'éther au repos, en revanche il requiert uniquement la constante d'un humanum utopique. Ici la terre est donc un centre, en ce sens qu'elle a une « signification centrale » autour de laquelle le monde gravite. Alors la terre, bien loin de passer encore pour une province, devient au contraire, pour les patriotes de la culture humaine, la capitale de l'univers.

Mais elle n'est pas encore cette capitale, elle est encore en train de mûrir lentement dans ce sens. Dans les temps modernes personne plus que Baader n'a conféré à cette terre considérée comme point central, une expression maintenue à un niveau aussi clérical (bien que non exclusivement). L'espérance géocentrique de Baader considère que la terre est couverte de la « teinture » du Christ, teinture qui se manifeste d'abord dans l'homme et, à partir de lui, s'étend à la scène humaine et à l'autre nature. En vertu de cela, le monde n'est pas un monument panthéiste de Dieu, pas plus qu'il ne représente le non-sens que serait un monument éternel, mais la terre est la modeste grotte dans laquelle le dieu est né. L'ouvrage, datant de 1813 et intitulé Fondements de l'éthique par la physique — à savoir par une physique métamorphosée — formule cela de la façon suivante : « Car l'homme devrait réellement être le point ouvert dans la création, dans un sens encore plus élevé que ceci ne vaut pour le soleil, et lorsqu'en conséquence, il le redeviendra, lorsque la vie supérieure s'épanouira à nouveau en lui librement et sans entraves, on comprend comment toute nature inférieure, entrant dans la sphère d'illumination et d'action de cet être solaire à nouveau ouvert, découvrira immédiatement aussi sa propre existence, jusquelà cachée à soi-même, et comment donc l'homme, pareil à l'Orphée de la légende, répandra également l'harmonie et le bonheur dans la
nature inférieure qui l’entoure et en quelque sorte anticipera, tout au moins dans sa sphère particulière, cet état naturel (en tant que métamorphose de la nature), dont l’établissement général exige de façon apodictique l’éthique dans l’idée du Souverain Bien » (Werke, V, p. 32 sq.). Tel est le ton de base; on ne saurait nier ici l’existence du problème d’un rapport humanisé avec la nature, tout déformé qu’il soit par le mysticisme. Et à partir de là le ravalement de la terre à un échelon inférieur ne semble exact qu’en termes de nombres et de mesures, mais non de poids (c’est-à-dire d’importance humaine). C’est pourquoi: « La terre se trouve un degré plus à l’extérieur ou plus bas que le reste des corps célestes et par conséquent elle est en dessous d’eux... Et pourtant cette terre tient caché et enterré en elle l’élément le plus précieux de la création, raison pour laquelle on la compare si pertinemment au grain de sénèvé de l’Evangile, lequel, bien qu’étant le plus petit parmi les grains, remplit le ciel tout entier en croissant... Dans l’ordre matériel des choses, la terre occupe la même place que l’homme dans l’ordre supérieur des choses, et tout comme il n’y a qu’un seul genre humain dans l’univers, il n’existe aussi qu’une seule terre. Les deux, l’homme et la terre, sont le lieu secret de l’ouvrage, de la formation, de la transformation des créatures centrales et de leur matérialité... L’unicité de la terre et de sa destinée dans le système universel se trouve dans une relation intime et qui n’est pas uniquement temporelle, avec l’unicité de l’homme et de sa destinée. Ainsi la représentation moderne, sans concept, du ciel considéré comme répétition infinie, uniforme et donc superflue des mêmes systèmes solaires etc., retombe dans son néant » (Werke, IX, p. 282; XIV, p. 44; III, p. 317). Les stoïciens rendirent compte un jour de leur triple répartition des sciences philosophiques de la façon suivante: la logique était la clôture, la physique le jardin, l’éthique le fruit. Chez le chrétien Baader, ce fruit est apocalyptique, et dès lors le jardin n’est pas la seule physique mais bien la terre sur laquelle s’est déjà trouvé le paradis, en tant que signe de ce qu’elle peut être. Il déclare donc: « Si ce temps n’est que l’hiver de l’éternité, l’homme, comme un jardinier intelligent, est malgré tout capable de faire éclore, même en plein milieu de cet hiver glacé, les fleurs de l’éternité, tout isolées et éphémères qu’elles soient, et même si elles sont appelées à se refermer aussitôt. De cette façon il préfigure en dehors de soi cet état paradisiaque de la nature, dans la mesure où il l’a déjà préfiguré en soi d’une manière plus durable » (Werke, II, p. 121). L’île de saint Brandan, le paradis de Christophe Colomb se trouvaient tout entiers ou pour plus de la
moitié dans un au-delà de l’espace connu, mais non dans un au-delà du temps qui s’était écoulé jusqu’à eux: aux vieux rêves, Baader ajouta le rêve véritablement biblique d’un plus ultra temporel. Certes Baader était lui-même imprégné de mythologie, il débordait de mythologie, sa terre de lumière au centre de l’univers n’a pas cessé d’être pour lui l’ancienne terre restaurée, celle qui autrefois était bonne; pourtant le Nouvel Eden consécutif à un processus, n’est pas absent de l’œuvre de ce géosophe plein d’attente. Outre le recours à l’état de l’homme avant la chute, à la « fermentation », aux « écarts argentés » d’un métal futur, son alchimie terrestre n’ignore pas non plus « le sentiment énergique de la liberté, tel qu’il n’existait pas, on le sait, dans le paradis mythique. C’est ainsi qu’il déclare: « C’est là un préjugé fondamental chez l’homme de croire que ce qu’il appelle monde futur est une chose créée et parachevée pour lui, qui existe sans lui comme une maison toute construite dans laquelle il n’aurait plus qu’à entrer, alors pourtant que ce monde est un bâtiment dont il est lui-même le constructeur et qui ne s’agrandit qu’avec lui » (Werke, VII, p. 18). La terre centrale ne se trouve donc pas seulement là où se situent Athènes, Jérusalem, la montagne de Sion. Le centre se trouve plutôt dans un monde encore en devenir, mais les bases de ce monde sont sur la terre et c’est sur la terre qu’il peut être gagné. La terre a une importance qui n’a rien à voir avec sa situation astronomique, mais qui est utopique, elle est le foyer de la félicité. Sécularisé il s’appelle cieux sur terre, dans l’optique de l’Apocalypse il s’appelait terre (qui se limitait à Jérusalem) dans les cieux. Dans les deux espérances, le monde tourne réellement autour de la terre, mais d’une terre encore en devenir, un lieu de gestation, où naîtra plus de lumière et une autre lumière. Autrement dit: en termes de quantité et de mesure, cette Bethléem est une des plus infimes cités de Judée, en termes de valeur, son importance surpasse celle de l’univers. Tous les millions d’années-lumière sont plus brefs que la vie de Goethe, et l’espace qu’ils parcourrent est vide, mais la terre est l’essence utopique de l’univers. Le temps historique humain qui se déroule sur elle est l’Age d’or. au même titre que l’espace formé par la terre est l’espace d’or de l’univers, c’est-à-dire l’espace concentré sur sa substance. Hic Rhodus, hic salta, voici la coupole, c’est ici qu’il faut monter: ce qui signifie non seulement amour et dévouement pour le phénomène utopique d’un paradis terrestre, mais conscience profonde de la scène terrestre, qui ne se voit absolument pas dévalorisée par l’immensité astronomique, exclusivement astronome, qui l’entoure. Sans aucun doute l’univers, outre qu’il est
immense, est-il plein de significations et de chiffres, bien plus défendables que l’étaient par exemple les figures du zodiaque imaginées par l’astronomie ancienne. Mais si ces chiffres, ceux de la nature inorganique tout entière, ont un sens, alors il se réfère sans doute aucun, en tant que sens, aux contenus significatifs de la terre habitée. Dans l’hermétisme muet du monde extra terram, ce sens n’est absolument pas exprimable. Il y reste une aliénéation gelée. Au contraire, une terre centrale utopique peut le renfermer et le concentrer... avec une place Saint-Marc qui, maintenant déjà, est une expression plus essentielle que toute l’inflation d’un infini purement astronomique, avec une Acropole qui ne requiert que son enceinte de bâtiments pour y constituer le pré-apparaître de l’espace le plus humain.

LE PROLONGEMENT GÉOGRAPHIQUE DANS LA LUCIDITÉ; LE FONDS PROPRE TERRESTRE, MÉDIATISÉ PAR LE TRAVAIL.

Il semble que toutes les côtes lointaines aient été découvertes. Il est peu de contrées habitables où l’on n’ait pas encore pénétré, et la Fleur Bleue vient à manquer. Ainsi rien, presque rien n’est resté du vieux rêve géographique. Mais malgré cela, on n’a pas encore tout appris au sujet de la terre et elle n’a pas encore été parcourue jusqu’au bout, dans le sens spatio-temporel. Elle ne l’a été que dans son étendue donnée, non dans sa perspective profonde encore insondée, dans son prolongement encore à découvrir. Ce prolongement s’effectue dans la médiatisation elle-même, dans l’interaction entre les hommes et la terre, dans ces relations qui ne sont tout simplement pas encore clôturées. Il s’effectue dans la géographie économique, dans la géographie politique, technique ou culturelle, mais toutefois encore dans l’espace terrestre et dans l’objet terrestre eux-mêmes; il s’effectue dans l’économie, la politique, la technique en tant que processus pas seulement sociaux. Car la terre elle-même participe aux opérations d’échanges qui s’opèrent entre l’homme et la nature, dans une interaction où la part de nature est aussi considérable qu’apte aux transformations. Le climat, les matières premières existantes ont toujours décidé dans chaque cas particulier du genre d’humanité qui naîtrait objectivement; et cette humanité ne s’est jamais trouvée sur la lune, pas plus que dans le pur esprit. Elle s’est toujours trouvée sur la terre qui fournit au travail humain les possi-
bilités physiques et qui, pour cette raison, fut elle-même transformée par ce travail en paysage agricole et finalement en paysage urbain et industriel. Mis à part certains déserts immenses, certaines cimes élevées, certaines forêts vierges et provisoirement encore l’Antarctique, presque tous les territoires de la surface terrestre sont ainsi entrés dans le rayon d’action humain, ont été transformés par les conditions sociales et en fonction des conditions sociales, bref, sont devenus Terre dans un prolongement aussi varié qu’encore inachevé. C’est l’Union soviétique qui confia à ses sciences naturelles et à sa technique la tâche la plus grandiose de transformation de la nature qui ait jamais été conçue. Ici l’activité du défrichement, inaugurée par les premiers agriculteurs, culmine à un point jusque-là inimaginable; les plantes, les rivières, le climat se voient transformés et le paysage des grandes steppes froides lui-même, celui de la toundra, a été converti en terres à blé. L’Union soviétique active ainsi dans une énorme mesure la transformation de la physionomie de la terre cultivable, transformation que cette terre était susceptible de subir depuis le début et grâce à laquelle elle ne cesse de se développer depuis les premières cultures. Une géographie sans l’homme et avant l’homme n’existe plus dans les territoires habités, mais c’est précisément la raison pour laquelle elle joue toujours un rôle, pour pouvoir être assez vaste pour l’Histoire et l’accueillir en tant que son théâtre et son cadre. Tout comme le monde des machines (ces transformateurs de travail au service de l’homme) représente une espèce de physique non naturelle: les échanges entre l’homme et la terre créent presque de la même manière une sorte de géographie « supernaturée ». Avec cette différence toutefois que la technique glisse beaucoup plus facilement vers la ruse et l’asservissement et peut être le résultat de calculs plus abstraits et plus détachés que le produit de la terre proprement dit, résultant du travail humain. Certes, une fois mis en rapport avec la technique, ce produit peut prendre des allures assez artificielles, et pourtant la nature terrestre collabore, même dans le paysage industriel, de façon encore plus visible et dans certains cas plus entravante que la nature électrique dans la machine dynamo-électrique. Aussi poussée que doive être la transformation, la terre demeure son théâtre et son cadre, et de surcroît une part prépondérante et visible du matériau contenu dans le résultat. C’est la raison pour laquelle il y a dans toute géographie de l’amélioration une utopie concrète qui s’oriente vers la constitution future de la terre (par rapport à l’ancienne géographie), dont l’idéal extrême (non dévalorisé par la fable et la mythologie) est le rêve du paradis ter-
restre. Ce fonds propre utopique se passe d’enveloppe mythique dans le *totum* (qui reste lui-même latent) de la géographie politico-culturelle, une fois la géographie physique entièrement parcourue et suffisamment explorée. Il existe encore beaucoup d’enfants sur *Gaïa*, et elle se transforme avec eux; de même la langue de la nature géographique n’est pas encore une langue morte, la face de la terre n’est pas encore hippocratique et ne peut encore être interprétée comme étant du passé. Avec et par les transformations dues aux hommes, il est possible au contraire qu’à l’époque glaciaire et holocène, qu’à la période quaternaire de notre planète succède une cinquième période disposant mieux des richesses encore enfouies, encore en puissance dans cette terre qui est loin de n’être qu’un magasin d’antiquités géologiques. La terre tout entière, dans sa latence, est l’espace inachevé d’une scène dont la pièce n’a pas encore été écrite du tout dans notre Histoire antérieure.

Si au contraire la transformation est de mauvais aloi, le sol qui en est victime ne peut en être que souillé. Cela est particulièrement visible dans les rues et les faubourgs horribles que nous a laissés le dix-neuvième siècle. Ils recouvrent le paysage comme une teigne ou un abcès, bien plus: ils le détruisent complètement. Et avec lui, la santé, l’air pur, la lumière, la verdure naturelle; c’est presque avec étonnement que l’on retrouve alors tout cela dans la campagne. Le siècle capitaliste a inauguré les rues interminables, les maisons de rapport, bref tout cet assemblage fantomatique à ce point bâclé qu’on s’étonne de le retrouver le lendemain. Si ce n’est comme façade de l’enfer, blême et desséchée, pas édifiée sur de la bonne terre, n’appartenant pas au monde du bien. Si la terre elle-même est mise à contribution sous forme de prétendue ceinture de verdure ou dans les quartiers plus aérés des cités-jardins, le décor pseudo-bucolique ainsi reconstitué offre le spectacle d’une nature qui sonne faux. Le désert artificiel qui interrompt le paysage sous forme de ville au dix-neuvième siècle est plus fort que la part de nature habilement racolée, à des fins d’équilibre; le vide et la réification, l’absorption et la « cadavérique » sont plus forts qu’elle. Ce qui ne veut pas dire que le contraire: la transformation de bon aloi, non absente, mette un point d’honneur à donner l’impression d’être chez elle dans la nature existante, d’y avoir ses racines dans le sens si viti provincial, si facilement réactionnaire du terme. Comme si le remaniement de la planète terre cessait d’être le mot d’ordre utopique, au profit de cette sorte d’attachement stagnant au terroir. Au contraire, c’est lui qu’il faut rejeter, car il faut coûte que coûte s’embarquer,
Les utopies géographiques

non seulement avec l’énergie antique des voyages de découverte mais avec l’intention de prolonger la géographie, d’aller vers l’ultra-violet du spectre. La ligne de prolongement géographique quitte carrément l’enracinement et l’artificialité; car son objectif reste le monde médiatisé avec l’homme, le monde tourné vers les objectifs humains. Il est une image tirée des représentations païennes, puis chrétiennes du paradis terrestre, et surtout secularisée par la suite: l’image du paysage idéal. Celui-ci est toujours apparu aussi bien comme nature transformée et rectifiée que comme nature libérée et à même de dévoiler son aspect souriant. Cette nature s’est toujours mêlée aux utopies sociales, techniques, architectoniques, alors même que les forces productives étaient suffisamment développées pour ne pas avoir besoin de ces champs oniriques aux mille sortes de fruits. Ainsi le paysage idéal n’a cessé, non pas en tant que champ, mais bien comme jardin terrestre, d’environner les joies multiples et les rêves de la vie après le travail, depuis l’antique Arcadie jusqu’à la pastorale, banale ou majestueuse, du baroque. Et si, dans bien des cas, seule une rêverie subjective a pu concevoir cette espèce de supra-terre, il n’en reste pas moins que c’est justement le sens le plus précis de la réalité, celui d’un Homère, qui a livré et pouvait livrer le modèle le plus resplendissant du paysage idéal: la description de l’île de Calypso. D’où il ressort que, dans toutes les améliorations concrètement possibles, un réalisme sui generis est à l’œuvre, un réalisme qui va à l’encontre de l’abstraction extérieure à la nature aussi bien que du faux enracinement, un réalisme qui ne prend pas sa source ailleurs que dans le matériau géographiquement objectif, qui est objectivement utopique, objectivement latent. Le fonds propre de la possibilité objective, qui s’appelle ici terre, donne à la ligne de prolongement géographique la garantie qu’elle peut être une route praticable conduisant à une terre totalement nouvelle, mais cependant aménagée dans le monde. L’intention dirigée vers un tel paysage idéal, c’est-à-dire l’utopie géographique fondamentale, peut, nous l’avons vu, être extrême, toutefois la conséquence qu’entraînerait l’absence d’utopie dans ce domaine ne serait pas moins extrême: qui plus est, elle serait atroce. Car si l’on supprime tout à fait la ligne de prolongement conduisant à la terre humanisable, alors tout travail d’implantation humaine dans le monde n’a plus en fin de compte aucune valeur. L’isolement, dû à l’idéalisme abstrait, des œuvres humaines sur la terre et transformant la terre, l’absence nihiliste de toute jonction concrète résulteraient alors inéluctablement de la disparition de la ligne de prolongement géographique objective.
Aussi exagérément haut que puisse finalement grimper cette ligne, qui se perd parfois dans les idéaux extrêmes, comme le paradis terrestre de Colomb : sa négation serait pourtant effroyable car elle aboutirait à l'isolement total des objectifs humains sur la terre, dans le monde, et au-delà, elle ouvrirait les portes du néant. C'est dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle surtout, qu'un sentiment centrifuge de l'univers et de l'infini, non lesté par le poids de la terre, engendra principalement de l'égarement. De ce fait l'œuvre de dévalorisation de l'homme, qui s'appelle capitalisme, était idéologiquement renforcée par la dévalorisation quantitative du théâtre humain lui-même, qui ne méritait plus que le nom d'océan universel. Ce phénomène se manifeste sans doute le plus clairement chez Schopenhauer, qui conçoit ainsi l'état d'indigence de notre petite terre : « Dans l'espace infini, d'innombrables sphères scintillantes, autour de chacune desquelles environ une douzaine de sphères plus petites et éclairées, évoluent, qui, brûlantes intérieurement, sont recouvertes d'une croûte solidifiée et froide, sur laquelle une couche de moisissure a engendré des êtres vivants et intelligents : telle est la vérité empirique, le réel, le monde » (Werke, Grisebach, II, p. 9). L'optimisme de l'infini copernicien tel qu'il apparaît chez Giordano Bruno et chez Spinoza accueillait encore l'homme dans son « eroico furore » chez l'un, dans son « amor dei (sive naturae) intellectualis » chez l'autre; en faisant de la vie sur terre une impasse, le nihilisme d'une bourgeoisie en train de sombrer entraîne en revanche la dévalorisation totale du facteur géographique humain au profit du facteur astronomique, dans lequel il ne reconnait aucun point de référence qui lui soit propre. Telle est donc, à la suite du manque de confiance dans l'humanum du monde, la conséquence extrême du choix de l'impasse géographique. Contrairement à la conséquence du choix de la ligne de prolongement, qui, lorsqu'elle découvre les perspectives des lointains terrestres, a la foi d'y trouver l'accueil et le Foyer (Heimat). Que l'espace nécessaire à une terre nouvelle se trouve sur cette terre, et que non seulement le temps, mais aussi l'espace porte son utopie en soi, c'est ce que sous-entendent les fondements d'un monde meilleur, du point de vue de la recherche de l'Eldorado-Eden géographique. Les corps et les maisons, les centrales électriques et toutes les églises Saint-Marc font finalement aussi partie de la matière terrestre et de son organisation; ils sont tous englobés dans la totalité terrestre et s'infilment avec leur utopie propre dans l'utopie géographique. L'utopie de l'espace architectonique surtout est, en sa qualité propre, une utopie de la terre; et les
paysages du souhait, ceux que révèle l’art, sinon au travers de
l’architecture, du moins par les fenêtres de la peinture ou de la litté-
rature, ne sont pas moins des paysages, tout en étant ceux du sou-
hait. C’est pourquoi l’Eldorado-Eden englobe toutes les autres
utopies du fondement d’un monde meilleur ; même la transcendance
la plus lointaine, la « maison située de l’autre côté » a encore une
place à l’horizon de la terre. Bien plus, même cet espace que l’on
croyait à l’écart, et dans lequel la terre était associée au reste inor-
ganique de la nature mais où il n’y avait pas de place pour elle : cet
espace, lui aussi, mérite d’être considéré, après négation et suppres-
sion de tous les éléments de mauvais aloi qui l’occupent, comme lieu
possible de l’établissement des cieux nouveaux et de la terre nou-
velle. C’est de cette manière que la quête du paradis terrestre met le
cap sur un espace d’or que l’on espère encore trouver à l’embo-
uchure du monde, au delta du monde.

40. La représentation du paysage du souhait
dans la peinture, l’opéra et la littérature

*Peindre, c’est surgir à un autre endroit.*

Franz Marc.

*Les écrivains que nous appelons éternels ou tout simple-
ment bons, et qui nous enflamme, ont en commun une
caractéristique des plus remarquables : ils s’engagent dans
une voie déterminée et nous invitent à les suivre, et nous sen-
tons, non pas avec la raison, mais de tout notre être, qu’ils
ont un but... Les meilleurs d’entre eux sont réalistes et mon-
trent la vie telle qu’elle est, mais comme chaque ligne de leur
texte est parcourue par la sève de la conscience du but, nous
découvrons à côté de la vie telle qu’elle est, la vie telle qu’il
faut qu’elle soit, et c’est cela qui nous captive.*

Anton Tchekhov.

*La beauté c’est la vie telle qu’on la voudrait totalement
réalisée, au point que cette réalisation devienne une obliga-
tion.*

Tchernychevski.

*Videtur poeta sane res ipsa non ut
aliae artes, quasi histrio, narrare,
sed velut alter deus condere.*

Jules César Scaliger.
LA MAIN QUI EST GUIDÉE.

Ressentir la beauté et se borner à cela ne mène à rien. Ce phénomène reste intérieur, ne trouve pas d’issue pour sortir de lui-même, et n’est pas communiqué. Mais toute expression artistique doit d’abord nécessairement passer par cette phase intérieure. Il faut qu’il y ait un Moi derrière la couleur étendue, et une main qui l’étend. Un sentiment anime le mouvement de la main, se coule dans le dessin. Tout comme, d’autre part, le don de créer ne se laisse identifier comme tel que s’il est au départ axé sur des formes et ne renferme absolument rien qui ne demande à être exprimé plastiquement. De la sorte l’œuvre qui succède à l’idée créatrice d’une forme n’est pas une manifestation différente d’elle, ou étrangère, elle est le phénomène intérieur qui se ceint et se met à soi-même la touche finale. Ce qui se perd sur la voie séparant le Moi capable de réaliser et l’œuvre qui a pu être réalisée, n’a pas grande valeur. Ce qui est intérieur passe toujours à l’expression, dès qu’il y a quelque chose à dire; et les deux pôles parlent l’un de l’autre. C’est pourquoi un tableau non seulement se regarde, mais s’écoute. Car il raconte aussi ce qu’on y voit. Et il le fait tout d’abord de manière agréable, car la couleur en soi procure du plaisir.

LA FLEUR ET LE TAPISS.

C’est avec délicatesse et soin que la main se met à l’œuvre, tire ses lignes et entreprend le grand voyage. Ce que le crayon dessine doit être clair et net, l’espace que le pinceau remplit doit être coloré. Il faut que la lumière puisse y transparaître, la finesse exerce et trahit tout particulièrement le talent. C’est donc la fleur et le verre qui initient le mieux à l’art de peindre, toute bonne peinture garde en elle le souvenir du bouquet peint. Et parallèlement, celui du tapis, ce parterre tout de couleurs réparties avec équilibre. Ce n’est qu’au-delà de la pureté du dessin et de la finesse maîtrisée, à travers elles que les objets apparaissent comme des objets peints. Ils renaissent dans la couleur, elles leur redonnent une forme, la fleur et le tapis revivent comme objets réels, et tout d’abord sous forme de nature morte. Ici la nappe se laisse apercevoir en transparence derrière celle qui est peinte, de même que l’assiette, le fruit ou la viande. La couleur qui s’infiltre dans ces objets et les perfectionne ne s’ingéniera jamais
assez à leur conférer la qualité du tissu, de la porcelaine, du liquide. Aucune soie n'est plus douce au toucher ni plus brillante que celle peinte avec talent, aucun acier n'est plus viril ni plus scintillant que celui qui est travaillé par le bleu. De même ce qui apparaît d'habitude dispersé, comme sur un tapis, s'accorde étroitement et harmonieusement dans l'unité conférée par la couleur; rien ne perturbe ni n'est perturbé, tout se trouve à sa place, dans des rapports d'affinité, parce que inclus dans l'ensemble né de la couleur. Elle est la pâte originelle et fondamentale, et aussi diversifiée que soient dans la vie les objets particuliers, elle réduit ceux auxquels elle donne forme au même dénominateur commun de la couleur. Pris comme ton de base, le blanc se diversifie dans les nuances de la tasse ou du drap, le rouge dans celles du homard ou de la rose. La nature morte est éduquée par la fleur, s'épanouit en un bouquet qui se tend à soi-même. Inutile de dire qu'il est lui-même, comme tout ce qui le compose, de dimension réduite.

LA NATURE MORTE COMPOSÉE D'ÊTRES HUMAINS.

Il est peut-être inhérent à toute proximité d'être étroite et d'éveiller cette impression. Une surface réduite a pour effet de donner à l'ensemble plus de cohésion, de créer une sphère qui se laisse agréablement embrasser du regard. Elle dépeint une existence qui dans la vie réelle pourrait facilement se rancir, mais qui telle qu'elle est présentée sur le tableau dégage une remarquable chaleur. Elle est le décor du bien-être domestique, qui se contente d'être utile, mais aussi du plaisir d'être en sécurité et de vivre dans une telle atmosphère. Surtout là où elle a été gagnée de haute lutte et où la vie ne semble pas croupir, mais être à l'abri, bien entourée de toutes parts, offrant le spectacle d'une chaleur paisible. Comme dans l'intérieur hollandais où tout, même la rue, traduit l'intimité de la chambre, et où le poêle brûle partout, même à l'extérieur et au printemps. Vermeer, Metsijs, Pieter de Hooch ont tous trois représenté le plaisir de vivre dans une telle ambiance de confort et de chaleur, dans ce home sweet home qui n'exhale encore aucune odeur de renfermé. Une femme y lit une lettre ou se concerte avec la cuisinière, la mère épluche des pommes ou veille sur son enfant dans une cour. Une vieille dame se promène dans la rue, longeant un mur élevé derrière lequel se dressent des pignons indiscrets, mais à part cela rien ne se passe, et les rayons du soleil traversent ici et là la scène intime et
tranquille. Dans l’intérieur proprement dit, cette paix devient tout entière celle que les colombes expriment par leurs roucoulements, entre les murs d’une vieille cour, où le silence n’est articulé que par les différents plans d’une lumière qui tombe de façon inégale. Un gobelet de bière (Amsterdam) nous montre une chambre éclairée par des rayons obliques dans laquelle une femme, dans un geste d’infinie sérénité, est en train de se verser une bière; à droite le regard pénètre par la porte ouverte dans une salle à manger inondée de lumière, et au-delà du cadre de la fenêtre, découvre même le paysage extérieur. Les trois plans de lumière éventrent l’étroite intimité, sans toutefois l’agrandir; dans tous les tableaux l’espace a priorité sur les personnages, mais il les enveloppe et se limite à la proximité. Les objets du bien-être bourgeois se révèlent un à un dans un climat paisible, le bougeoir de cuivre jaune au mur, la dalle rouge, le fauteuil brun. L’ensemble reflète l’existence ordonnée; la maison tout comme l’humeur sont nettes et souriantes. Les lignes de fuite elles-mêmes jettent des frontières, chez Hooch même l’échappée de vue n’outrepasse pas cent à deux cents mètres. C’est une échoppe de bonheur qui surgit ainsi, empreinte de la même atmosphère qu’une chambre au trésor. Le tableau de mœurs hollandais ne représente que le quotidien et le familier, mais malgré la grande proximité, il est peint tel qu’un marin aimerait à se l’imaginer de loin, lorsqu’il songe à son foyer: petite peinture minutieuse et détaillée, qui porte en soi le mal du pays. Et ceci se trouve confirmé par les cartes du monde qui y pendent souvent, représentant des océans et des horizons qui convergent tous vers ces intérieurs, mais qui pourtant sont à l’origine de tout ce bien-être domestique que prodiguait le commerce hollandais dans le monde. Pieter de Hooch a peint aussi des intérieurs plus élégants, où des dames distinguées dansent, mangent ou font de la musique en compagnie de gentilshommes. La couleur des arceaux et des colonnes surmontant les cheminées y est moins accueillante, elle est bleuâtre ou grise, et le rouge des costumes est vif et dur. Mais même dans les tableaux de cour se retrouve ce même Lilliput, ce monde d’elfes qui protège et est lui-même protecté. Ce format charmant n’est pas fait pour contenir la maladie, la fureur, le bruit, les troubles ou tout autre élément perturbateur, et il semble que le souci ne puisse même jamais y glisser les regards: car les pièces et les fenêtres donnant sur la rue sont peintes, comme si le monde extérieur n’était tourmenté par rien. La pendule ne sonne que les heures du soir, ici l’homme n’est pas dépassé par les événements, et rien ne presse.
L'EMBARQUEMENT POUR CYTHÈRE.

Bien douce est cette proximité. Quant au lointain, qui apparaît comme derrière un voile, il éveille au contraire l'agitation intérieure. Il accroche le regard inquisiteur et la brume qui l'enveloppe a pour effet d'attirer l'homme. Le sentiment qu'il éveille est la nostalgie érotique, qui en peinture se traduit par le thème du départ ou du voyage d'amour; ainsi toute représentation de lointain érotique exprime-t-elle déjà la séduction. Une des images les plus représentatives du genre est L'Embarquement pour Cythère de Watteau; le titre en soi est déjà clairement utopique. De jeunes couples amoureux attendent la barque qui va les emmener à l'île de Vénus. Le genre de passe-temps propre à l'époque fait que le tableau de Watteau — excellent peintre sans doute, mais non pas de grande classe — ait pu donner du paysage objet du souhait une peinture aussi sensuellement éloquente et concrètement évocatrice. Grâce à la miniaturisation érotico-précieuse, le rococo a pour effet de concentrer la signification ou tout au moins de l'isoler. Watteau a peint trois fois son tableau; une simple réminiscence théâtrale est à l'origine de la première version: la pastorale intitulée Les Trois Cousins (dont on retrouve des traces jusque dans La Périchole d'Offenbach). Dans la première version la disposition des personnages est encore rigide, le sentiment conventionnel, l'heure du jour est indéterminée et le ciel n'est pas encore chargé d'attente. A première vue le projet de la deuxième et de la troisième version semble tout aussi conventionnel, en ce sens qu'il vient tout droit de l'époque des secrets de boudoirs et des scènes bucoliques, sujet rebattu et traité des milliers de fois. Dans cette mesure il ne reflète que le libertinage du courtisan de l'époque et n'est qu'un de ces passe-temps interchangeables qui étaient essentiellement de l'érotisme masquant de l'ennui. Mais de quelle façon extraordinaire le tableau a-t-il évolué vers une vérité plus profonde, et combien l'archétype du voyage d'amour transparaît clairement dans le sujet emprunté à la mode! La deuxième version surtout (celle de Paris) montre des groupes qui se forment et le rêve in spe: un paysage enchanteur enveloppe les couples et déjà les contours du parc s'estompent, la barque d'amour attend sur la surface argentée de l'eau et dans le lointain se dessinent des montagnes estompées par le crépuscule, la nuit de l'île n'est pas visible mais elle est présente dans le mouvement du tableau et le plaisir anticipé qui
s’étend à tout le paysage. La troisième version (celle de Berlin) est moins réussie, car le bijou qu’il offre au regard y est trop conventionnel et connu. Ici non seulement le premier plan est plus richement élaboré, mais aussi et surtout la barque et le motif des putti qui voltigent autour de la voile. On distingue plus clairement le bateau qui attend; le mât et la voile entourée des petits amours forment une ligne plus nette se détachant sur un fond flou. La proximité immédiate du rose et du bleu du ciel autour de la voile accentue le caractère douceur de l’ensemble, dessinant une sorte de pavillon de promesses dépêché par l’île d’amour. Pourtant ici aussi l’embarquement pour Cythère n’est que suggéré, ou en tout cas il en reste au stade de l’embarquement lui-même, le bonheur n’est qu’anticipé. C’est ce qui distingue le tableau de Watteau de toutes les autres représentations de la volupté amoureuse, principalement de celles figurant l’arrivée à Cythère. Un des tableaux du genre a grandement influencé Watteau dans le choix de la forme et de la couleur: le Jardin d’amour de Rubens (qui se trouve à Madrid). Or justement, bien qu’étant l’œuvre d’un maître incomparablement supérieur à Watteau, il ne se dégage de la toile qu’un climat de paix et c’est presque l’habitude du bonheur qu’il dépeint; il ne s’est jamais trouvé de Cythère dans ce jardin, ou elle en a disparu. Chez Rubens des femmes opulentes drapées dans le brun et l’or, sont rassemblées devant une architecture massive en forme de grotte, flanquée des taches rouges et noires formées par deux couples debout; au-dessus d’elles et à une certaine distance, des putti couvrent en abondance la surface du tableau. L’atmosphère lourde est surchargée de putti aux formes rebondies, la pierre du portail semble elle aussi gagnée par l’érotisme général, de même que la figure de la fontaine, des seins de laquelle jaillissent des jets d’eau: de sorte que le plaisir est l’emblème du tableau et que l’union sexuelle y apparaît comme un championnat disputé hors du temps. Elle se confond avec le jardin tout entier qui se fait ici accouplement sans plus, et de façon monumentale; les colonnes du portail sont des cuisses de femmes, c’est la moisson de l’Amour. Mais l’embarquement pour Cythère n’est perceptible que là où l’anticipation du plaisir est représentée, au milieu de jardins bien différents de ceux de la terre déjà foulée. Et c’est pour cela que ce genre de tableaux réclame un climat de suspens, le mât, les nus fugitives, l’attente voilée et sa luminosité. Le rideau qui s’écarte découvre alors non pas tant le jardin d’amour aux couleurs nettes dans lequel retentit le Oui majestueux, que le paysage objet du souhait ante rem, et la femme elle-même sous forme de paysage chargé d’attente. La
Vénus endormie de Giorgione, la Maja nue de Goya préservent la lumière dans laquelle baigne Cythère. Chez Goya elle émane, non altérée, des coussins blancs, du teint frais et voluptueux de la chair, des formes qui évoquent l’amour : ce nu est lui aussi allongé sur une île. Les pensées dites impures sont précisément celles que ces tableaux expriment dans toute leur pureté, elles constituent le fond utopique du plaisir auquel conduisent leurs personnages, sur lequel ils sont étendus. Et Cythère est là, comme s’il n’existait rien d’autre au monde que l’éclat et les contours du corps de la femme.

LA PERSPECTIVE ET L’HORIZON VASTE CHEZ VAN EYCK, VINCI, REMBRANDT.

La perspective ouverte qui découvre le lointain n’offre plus un abri, et elle est d’une plus grande richesse concrète. Même là où l’horizon peint est vaporeux, il n’arrête pas les regards mais laisse pressentir l’ampleur du lointain. Dès l’instant où l’ici-bas supplanta l’au-delà et commença à s’étendre dans l’infini, surgit dans le tableau le paysage du souhait avec un horizon ouvert. Il apparaît dans les tons bleu-vert derrière les fenêtres et les arcades, ou par l’ouverture d’une grotte ; et du haut de la montagne, on découvre l’immensité de l’horizon. Ce qui jusqu’ici ne revenait qu’à la cathédrale : être la profondeur de la troisième dimension, s’agence dans l’espace du tableau où le monde apparaît comme une grande nef. A partir de ce moment on découvre que la profondeur peut aussi être rendue dans la projection plane, celle-ci pouvant être assimilée à une coupe au travers du cône visuel ; ainsi le spectateur contemple-t-il le paysage comme par une fenêtre, la surface plane elle-même jouant le rôle d’une ouverture. Le point de rencontre des lignes de la perspective se trouve à l’infini; les lignes qui courent dans la partie centrale du tableau se prolongent encore au-delà de l’horizon, un milieu nouveau environne les figures : un espace centrifuge. Dès la fin du Moyen Âge le lointain, objet du souhait, apparaît clairement : dans la Vierge au Donateur de Jean Van Eyck (Paris). La perspective est ici au service d’une première « veduta » encadrée par l’architecture: le paysage apparaît dans l’espace de la fenêtre. Le tableau de Van Eyck observe pour la première fois consciemment la loi du point de fuite, donnant ainsi le coup d’envoi à la translation sur une surface plane d’objets vus en profondeur. Entre la Vierge et la figure de son donateur le regard glisse au-delà des trois arcs d’une galerie d’apparat, décou-
vrant un paysage lointain regorgeant de trésors, interrompu et comme enchâssé par les colonnes. Ce paysage est détaillé de façon magistrale, investi de toutes les émotions spécifiques de l'espace utopique, leur dispersion étant en mesure de créer une sorte d'abîme horizontal. Une ville s'y dessine, des pignons et des tours, une cathédrale, une vaste place avec un escalier, un pont animé, un fleuve parcouru par de minuscules barques et au milieu duquel, sur une île plus petite que l'ongle du doigt d'un enfant, se dresse un château entouré d'arbres et flanqué de nombreux campaniles. Au-delà de tout cela, un monde de collines vertes se déploie jusqu'à l'horizon, dans le lointain se dessinent les contours plus flous de cimes enneigées et tout au fond s'ouvre l'étendue d'un ciel qui se perd dans ses nuages. C'est là un paysage de rêves parfait, bien que situé dans la ligne de prolongement des plans successifs de la réalité. Ce n'est ni Bruges, ni Maastricht, ni Lyon, ni aucune autre de ces villes que l'on peut découvrir sur les tableaux de l'époque; la perspective révèle au contraire une ville gothique idéale, sans murs, dans l'abside de l'infini. Bientôt apparaît la « veduta » de la nature, chez Piero della Francesca, où elle témoigne de la valeur nouvelle accordée par la Renaissance à l'horizon; mais c'est Vinci qui fournit l'original, dans toute sa plénitude et son ouverture, de la valeur onirique dont était investie la perspective à la Renaissance. Chez Vinci le lointain rendu dans des tonalités mystérieuses se développe en un espace dans lequel le modelé disparaît et où la seule articulation est celle d'une lumière qui se structure en objets presque méconnaissables. Le tableau intitulé La Vierge aux rochers est rempli par la pénombre d'une caverne dont les bords et les arêtes sont taillés en dentelle gothique, mais la grotte se fend, permettant au regard de glisser sans transition dans une vallée coupée du reste du monde. Le tableau intitulé Sainte Anne, la Vierge et l'Enfant Jésus, repose sur un schéma pyramidal, mais derrière les personnages le paysage représente un massif montagneux au relief sauvage et déchiqueté, qui n'est toutefois ni modelé avec netteté, ni entièrement flou — au-delà indéfinissable d'objets pourtant distincts. C'est ce même lointain qui imprègne le portrait de la Joconde elle-même, certes l'arrière-plan vaporeux de ce paysage onirique a pour effet de renforcer la consistance de la figure située au premier plan, mais en même temps il la fait oublier. Car la forme du paysage se répète dans les plis du vêtement de Mona Lisa elle-même, la lourdeur onirique du fond se retrouve dans ses paupières et l'espace céleste immobilisé, inquiétant, paradoxalement opaque, dans son sourire. Ici le paysage est
aussi important que le personnage, l'un et l'autre sont des hiéroglyphes apparentés, pour ne pas dire semblables, d'une seule et même signification; ceci est d'ailleurs en accord avec la vision du monde exprimée philosophiquement par Vinci: « Toute partie a tendance à se réunir de nouveau à son tout, pour échapper à l'imperfection. Et il est nécessaire de savoir que ce même souhait est justement la quintessence, cette accompagnatrice de la nature, tandis que l'homme est le modèle du monde entier. » Le paysage lointain s'appelle également Mona Lisa, elle est lui et il est elle, labyrinthe de montagnes crénelées et fantastiques baignant dans la lumière la plus douce, interrompu par des lacs, la blancheur d'un champ, des rivières. Le regard de Mona Lisa plonge dans ce lointain d'où elle nous regarde aussi, il plonge dans son énigme ainsi déployée ou totale, fondue dans une lumière bleu-vert et fumeeuse.

Mais là où tout est fumeux dès le départ, sous quelle forme le lointain apparaît-il? Là par exemple où le fond obscur sur lequel se détachera tout le reste, imprègne les objets eux-mêmes d'étrangeté; ou lorsque la lumière qui les éclaire, semble elle-même émaner de l'arrière-plan et n'en être qu'un reflet. Rembrandt donc, le maître incontesté de cette luminosité issue du lointain et qui se reflète dans la proximité, place même sa Saskia dans la pénombre; et dans l'Homme au casque d'or le métal est avant tout de la lumière concentrée par laquelle le regard glisse vers les profondeurs enténébrées. Techniquement parlant, les taches lumineuses ne sont chez Rembrandt jamais totalement claires et brillantes, elles ne sont pour ainsi dire jamais « platement » étalées, mais forment un relief aux prôminences granuleuses, auquel la couleur claire et la clarté s'accrochent, tandis que les creux, en quelque sorte la matière proche, restent saturés par la pénombre de l'arrière-plan ou par un glacis brun. C'est le rapport entre le donné de la nuit d'une part et la lumière exclusivement refléchie de l'autre qui explique la véritable rareté et la grande valeur de cette lumière, sa fascinante brillance éclatant sur un fond de nuit. Cet effet a été obtenu grâce à une technique complexe, consistant à peindre un premier fond obscur sur lequel des couches ultérieures étaient appliquées, technique à laquelle Rembrandt est resté fidèle tout au long de son œuvre et dont la première réussite, renfermant déjà tous les éléments ultérieurs, apparaît de façon très caractéristique dans un tableau de la Passion, la Mise au Tombeau de Munich. Des hommes, même des choses se trouvent isolés dans le vaste espace enténébré, les couleurs naissent uniquement de l'énigmatique réflexion d'une lumière intérieure au monde et
émanant de derrière le monde: du paradoxe d’une ultime lumière. Elle ne provient donc ni du soleil ni d’aucune autre source lumineuse artificielle, et le monde donné, y compris un quelconque monde supraterrestre que l’on pourrait croire existant, serait incapable de dispenser cette lumière qui n’est ni terrestre, ni surnaturelle. Le lointain tel qu’il apparaît jusqu’ici, la perspective ouverte sur le cosmos, est éteint par l’espace enténébré qui crée un assemblage circulaire et presque non structuré de figures. C’est seulement dans les tableaux profanes représentant des groupes et des paysages, comme La Ronde de nuit, le Paysage de ruines de Kassel que l’arrière-plan est entrecoupé de lances, de châteaux, de nuages, et c’est une armature de lignes droites qui se hérisse dans La Ronde de nuit. Au contraire, dans les portraits et les tableaux religieux, règnent essentiellement les ténèbres non structurées à l’extérieur, et la solitude acosmique à l’intérieur. A la fin de sa vie, Rembrandt, qui ne peignait plus de paysages, encadre même entièrement ses tableaux de cette même pénombre puissamment dissimulante, de ce refuge enténébré qui figure ici l’univers et l’infini. Cependant l’obscurité de cet arrière-plan est aussi traversée de taches de couleur brun-or, le groupe des figures se tient dans le sfumato d’une perspective où se mêlent le noir et l’or, l’effet de la lumière se répercute jusque dans les ténèbres. Elle y joue aussi sur l’échelle des couleurs et surgit à travers un nulle part étrangement présent. Ainsi la lumière paradoxale de Rembrandt ne se rencontre-t-elle pas dans le monde, mais bien qu’elle soit un constant reflet, elle n’émane pas non plus de la source lumineuse céleste d’une quelconque métaphysique ancienne: car c’est la lumière provenant de la perspective de l’espérance, qui descend dans les profondeurs de la proximité et du délaissement, où elle trouve un écho. La perspective cosmique ouverte est éteinte par l’espace enténébré, pourtant la lumière qui se détache sur ce fond en même temps qu’elle jaillit, énigmatique, de la solitude et du noir, peint sur le fond ténébreux du monde donné la vérité de l’espérance ou de l’éclat lumineux qui n’est absolument pas là. Cette percée de lumière intermittente, qui ne se manifeste que dans sa réflexion, constitue la qualité exotique de la luminosité des tableaux de Rembrandt; elle est l’écho d’un fabuleux lointain dans lequel les objets qui lui appartiennent ou sont aptes à la recevoir sont peints de tout près. C’est cela seul qui explique la brillance, mais aussi l’amour du chatoiement rendu par la soie, les perles, les bijoux, le casque d’or. C’est cela seul qui explique l’arabisation que doivent subir les portraits de Saskia et des Juifs : car c’est au travers du pays merveilleux de l’Orient que le lointain et sa
lumière s’expriment de la façon la plus éloquente; une Bagdad transcendentante flamboie dans la nuit. C’est cela seul, enfin, qui explique en profondeur que la lumière soit non pas un élément terrestre ou supratérestre, mais l’expression mystique de l’être des figures qui baignent en elle. On le voit dans La Résurrection de Munich, où le Christ se trouve tout en bas près du bord, éclatant dans sa pâleur, ayant échappé à la lumière mythologique du ciel, et supérieur à cette lumière qui se répand encore derrière l’ange descendu du ciel; c’est un ex oriente lux lui-même en pleine ascension qui, émanant de ce cadavre, se réfléchit jusqu’aux confins du monde. Tous les tableaux de Rembrandt, même ses œuvres profanes, sont composés à partir de l’arrière-plan, et la perspective que peignent ses couleurs — faites de nuit, d’encens, de myrrhe et d’or — est un espace vide transpercé de jets de lumière.

LA NATURE MORTE, CYTHÈRE ET LES HORIZONS VASTES DANS LA LITTÉRATURE: HEINSE, LE « ROMAN DE LA ROSE », JEAN-PAUL.

Une image raconte ce que l’on voit s’y dérouler simultanément. Tandis qu’un poème découvre et peut nous faire voir ce qui s’y déroule successivement. Surtout lorsqu’il se laisse guider par l’image de son souhait, par celle de la nature morte mais aussi par celle du grand départ et des horizons vastes. La transposition poétique de la nature morte, vue ici sous son aspect exclusivement nostalgique, est l’idylle. La chose la plus insignifiante qui soit y est vénérée et reconnue comme bonne, car là où la surabondance n’existe pas, il faut tirer le meilleur parti de toute chose. C’est ce qui se passe chez Andersen: les pinces, la marmite, la chandelle, tous ces objets vivent et la chambre elle-même est une fable en réduction, dans laquelle tous les instruments cohabitent. L’idylle sert des plats modestes, les conversations y sont insouciantes, les destinées continuellement souriantes. Certes, tout comme la nature composée d’êtres humains, elle peut dépeindre le bien-être domestique, celui qui ne peut dépasser ses moyens, ce dont les maîtres savent tirer parti au plus haut point. Ce n’est pas par hasard que l’origine du genre idyllique est le poème pastoral ou bucolique, dans lequel une couche sociale sursaturée de tout, peint en rose l’existence pourtant modeste et limitée que menaient ceux qui ne l’avaient pas choisie et qui, se nourrissant eux-mêmes du lait caillé et du pain bis si vantés, la menaient toutefois
sans être aussi repus, pimpants ou enrubannés. Et pourtant, l'idylle bourgeoise qui apparut ultérieurement, gardait une place pour un Bien véritable qui n'apparut jamais aussi souhaitable que dans ce milieu du Biedermeier. Ce Bien, c'était le « chez-soi » auquel on reviendrait après un très long voyage, c'était le gîte de paix, le jardin campagnard « où il fait bon respirer la douce et fraîche caresse du vent ». Le jour c'est le bourdonnement des abeilles qui enveloppe cette existence retirée, la nuit c'est le ronronnement de la bouilloire; ainsi dans la Louise de Voss ou encore, avec mesure malgré les noirs coups du destin, chez Goldsmith dans son Vicaire de Wakefield. Le lointain n'apparaît ici que sous forme de thé fumant, les ouragans de l'extérieur jouent de l'orgue dans la cheminée et relèvent tout particulièrement la chaude atmosphère de la demeure, les méchants enfin ne sont plus incarnés que par les chats-huants et constituent le grain de sel du bien-être. Mais en dehors des limites étroitnes de l'idylle, c'est dans la fougue et le déchaînement que se manifeste la transposition poétique de l'exode amoureux, de Cythère. C'est le Sud surtout qui se recommandait à elle, les réparties bruyantes, le vin, les amis et les filles, les nuits de pourpre et les colonnades éclairées par la lumière des torches. C'est sous ces traits-là que fut découvert le Sud au dix-huitième siècle, non par Winckelmann et sa troupe, mais bien par Wieland et ceux qui lui emboîtèrent le pas; et le romantisme chez un E. Th. A. Hoffmann par exemple, n'y a pas changé grand-chose. Ici l'Italie apparaît avant tout comme le pays des grands éclats et de l'érotisme, la patrie convoitée de l'amour libre et libéré, et non plus celle du marbre apollinien. C'est ce qui ressort par exemple d'un document qui date de la fin du Sturm und Drang et qui est pourtant curieusement d'inspiration rococo: le roman de Heinse intitulé Ardinghello et les îles bienheureuses (1787), œuvre dans laquelle l'érudition archéologique se mêle aux visions d'une utopie à demi pornographique. L'auteur tente d'y dépeindre ou y exalte le rêve-souhait du Ver sacrum, comme le montre l'extrait suivant: « On pénètre toujours plus profondément dans la vie, et la fête devenait de plus en plus sacrée, les yeux brillaient de tout l'éclat des larmes de joie... La tempête la plus fougueusement bachique mugsait dans la salle, pareille aux cataractes du Sénégal et du Rhin déferlant dans un bruit de tonnerre, lorsqu'on ne sait plus rien de soi et que, agrandi et rendu tout-puissant, l'on retourne à l'éternelle splendeur... Perpétuel printemps, beauté et fertilité de la mer et de la terre, santé de l'eau et de l'air. » C'est la première antiquité, non pas lascive mais bien dionysiaque que décrit ce roman cythérian; et Wie-
land chez qui les Grâces n'apparaissent jamais sans un Satyre, ni celui-ci sans les Grâces, l'a rejeté en raison de ce qu'il y qualifiait de « priapisme de l'âme ». Finalement Ardinghello fonde sur les îles Paros et Naxos un État idéal de volupté dans lequel seule celle-ci compte encore et où, devenue déesse, elle seule peut pénétrer dans les multiples grottes et temples de l'endroit. C'en est donc fini de ce lieu pastoral vers lequel les hommes, depuis Théocrite, rêvaient de fuir, de l'Arcadie qui se voit réduite ici aux îles de l'enchantement érotique d'où le bonheur a disparu et sur lesquelles les nuits brûlantes enveloppent un décor exclusivement bucolique. C'est pourquoi la Cythère de Heinse a pu se nourrir de tant de pastorales antérieures, qui au demeurant avaient refleuri en Italie et pendant la Renaissance, et surtout de l'Aminta du Tasse, premier modèle du genre, en même temps le plus complet avec ses faunes, ses nymphes et ses satyres, avec ses bosquets enchantés, la flèche de Cupidon, le temple de Diane d'une accueillante fraîcheur et le cœur des pâtres de l'Age d'or, ère de l'amour libre. Mais malgré le ton sentimental de cette ancienne poésie pastorale ou bucolique, le souhait durable, appelé à se perpétuer, était celui du retour à un Age d'or accusant les traits de l'antiquité en même temps que ceux de l'Orient. C'est dans cette Renaissance que se trouve l'original de la Cythère littéraire, tout comme d'autre part la Renaissance s'est inspirée, pour la peinture de ses jardins enchantés, des réminiscences sarrasines ou gothico-sarrasines dans lesquelles l'atmosphère bucolique confinait au monde tropical, à la nature indomptée. C'est cette nature non contenue que renferme le lointain non voilé de Cythère, où elle apparaît sous la forme la plus familière qui soit : celle de l'amour, et ce n'est que dans le jardin d'amour qu'un tel épanouissement est possible, dans ce paysage rêvé de l'orient auquel aspire presque toute rêverie bucolique depuis les croisades, et d'où elle revient toute parée. Ce n'est donc pas par hasard que le livre fondamental de Cythère : le récit gothique du Roman de la Rose dans l'espace duquel l'histoire d'Ardinghello pourrait encore se dérouler, s'est développé dans le contexte de la culture amoureuse sarrasine et de son héritage chevaleresque. En effet ce livre fondamental, plus précieux que le rococo lui-même et plein d'un naturalisme paradoxalement scolastique, se veut en tout premier lieu et totalement histoire descriptive du pays de l'Amour. Sans oublier tout le cortège des allégories avec l'apparence concrète qui les caractérise au Moyen Âge, les idées y sont incarnées par des personnages et partant, leur réunion donne lieu à un jeu dramatique : ce qui nous semble aujourd'hui
glacial était alors plein de vie et parcouru par une foule d'implications de la plus haute résonance qui plongeaient leurs racines dans le monde sensible de la multiplicité. De plus l'embarquement pour Cythère se prolongeait par d'autres voies, rencontrait de nouveaux dangers, d'autres problèmes et il en vint peu à peu à constituer un **ars amandi** doublé d'un pot-pourri de toutes les sciences alors connues. Le *Roman de la Rose*, commencé par Guillaume de Lorris et terminé par Jean de Meung, datant de la fin du treizième siècle, chante en un peu plus de 20 000 vers ce chemin conduisant à une nature de plaisir. Le poète lui-même arrive au jardin de l'Amour, Dame Oisiveté lui en ouvre les portes, et son cœur est blessé par Amour, tandis que Bel-Accueil l'invite auprès des Roses. Mais voilà que se noue l'intrigue: un mur est élevé autour des roses, Danger et ses compagnons surveillent les portes et c'est sur une plainte de l'amant que Guillaume de Lorris termine son livre nostalgique. A ce moment dans la continuation du récit, Genius, le « chapelain de la nature », propose de forcer le passage avec toute l'armée de l'Amour; l'appel qu'il lance mène Jupiter et Dieu le Père, Vénus et la Sainte Vierge, la mystique du Christ et un matérialisme pornographique des plus souriants. Nature prescrit leurs lois aux actions humaines mais en même temps quelque chose dont les fondements mêmes se trouvent non pas en dehors de nous, dans l'au-delà et les canons de l'Eglise, mais bien en l'homme et ici-bas. Genius prêche contre la virginité et la sodomie, menace de l'enfer tous ceux qui ne respectent pas les commandements de la nature et de l'amour, et promet aux fidèles une vie éternelle dans une Sion musulmane et exemplaire, illuminée par Jésus et par les plus belles des femmes. Encouragé par les paroles de Genius et protégé par Vénus, le cortège d'Amour pénètre dans le jardin et va à la rencontre de la Vierge cachée, « qui est plus parfaite que la statue de Pygmalion »; Jalousie, Honte, Crainte et toutes les autres allégories incarnant les affects leur opposent des obstacles sans nombre, mais Courtoisie, Franchise, Bonté et surtout, une fois encore, Bel-Accueil (le fils de Courtoisie) délivrent la Rose d'amour de sa forteresse et la déposent sur le cœur de l'amant. « Ci est le roman de la Rose / ou l'art d'amors est toute enclose »; l'allégorie vaginale de la Rose constitue le fond de volupté utopique de cette Cythère gothique. Des digressions sur le devoir humain de se multiplier s'intercalent ici et là dans le récit, sans oublier une satire très riche. Une place est d'autre part réservée à l'astronomie, à la philosophie, aux contes géographiques, aux théories sur l'argent et la circulation des capitaux, aux héros
classiques, à l’origine de la sujétion et aux utopies communistes. « Chascune por chascun commune / Et chascun commun por chascune »: les troubles sociaux du quatorzième siècle lancent ici leurs premiers éclairs. Principalement dans cette partie du poème que Jean de Meung a écrite pour la bourgeoisie ascendant, avec une mise en question brutale et un franc retour à la nature. C’est un Rousseau médiéval qui prêche déjà en plein *ars amandi* féodal, prônant l’état originel dans les métaphores de l’amour libre. Telle est donc l’ampleur que prit Cythère dans la poésie, avec sa frivolité et son caractère subversif, son érudition et sa complexe élégance — Cupidon au bout du monde.

C’est encore et toujours le lointain qui s’annonce dans tout cela, lointain qui pour nous reste toutefois encore tendrement voilé. Mais dès qu’il apparaît indépendamment de nous, il devient vastes horizons étrangers perdu dans leur propre pénombre. La forme qu’il prend alors est celle de la *perspective forgée par l’imagination*, dans le Sud et plus encore dans le Nord. Le sentiment que ce lointain éveille est océanique, c’est celui des grands espaces illimités, et il se confond avec un grand oui qui déferle sur tout. La brume le recouvre-t-elle, et il devient paysage ossianique, tel qu’il est apparu sous sa forme exacerbée dans l’utopie de Thulé, où il ne se limite pourtant pas, comme nous l’avons remarqué, à refléter le paysage du Nord, mais où il exhale au contraire une foule de parfums et se dérobe sous une multitude de voiles, de portes entrouvertes, de vapeurs orientales. Venons-en donc à Jean-Paul; en dehors de son « eidyllion » décrivant ses continuelles perspectives bien-aimées et ses panoramas changeants, souterrains ou au contraire se déployant dans le lointain et qu’il imagine cependant toujours derrière un voile fumeux, qu’il s’agisse de l’Italie, ou même de l’azur, *a fortiori* des curiosités, des objets étranges ou sublimes du monde, allégorisés par lui à outrance, Jean-Paul place presque tous ses paysages dans l’ambigué lumière de la nuit et de l’orient (une fois encore transmise par la Bible). Chez lui le lointain est le moins limité de tous ceux qui sont connus, et il le reste, même lorsqu’il descend dans l’*abîme*, y chuchote à l’infini et n’en finit pas de commencer: « Une tour percée d’une multitude de portes et de fenêtres murées se dressait en plein milieu, et l’horloge solitaire qui se trouvait à l’intérieur parlait avec elle-même et au moyen de la tige de fer qui se balançait de gauche à droite, elle voulait fendre l’onde du temps qui se refermait sans cesse — elle sonna une heure moins le quart, et au plus profond de la forêt l’écho murmura comme dans un lointain sommeil... » Ensuite vient
la description d'une chose qui ne chuchote plus le nom de l'Hadès mais le vocifère littéralement : le paysage du Vésuve : « Le matin se leva, et dans l'obscurité de son plein hiver nous entreprîmes le voyage qui devait nous conduire à la gorge de feu et à la trouée enfumée. Me promenant comme dans une cité incendiée et fumante, je passais à côté de trous entourant d'autres trous, de montagnes entourant d'autres montagnes, et marchais sur un sol trépidant semblable à celui d'une poudrière éternellement en activité dont la cheminée serait bouchée. Enfin je trouvai la gorge de cette terre de feu, une grande vallée de vapeur embrasée flanquée une fois de plus d'une montagne — paysage de cratères, usine du Jugement Dernier remplie des morceaux brisés de la terre, de fleuves inféraux coagulés et crevassés, abominable montagne faite des débris du temps, mais inépuisable, immortelle comme un esprit du mal, et s'engendrant elle-même sous le ciel froid et pur durant douze mois de tonnerre et d'enfer. Tout à coup l'énorme masse de vapeur virant au rouge foncé se soulève, les tonnerres grondants s'entrechoquent plus sauvagement et le lourd nuage infernal devient une fumée plus ardente..., soudain, l'air matinal afflue en bouffées, entraînant le rideau de feu vers le bas de la montagne. » L'horreur nocturne, les ruines, le Tartare sont les paysages rêvés de l'immensité négative, ce Léthé par lequel tout devient étranger; mais au plus bas Pluton descend, et au plus haut s'élève Phébus-Apollon, le soleil de cette éternelle grotte de Fingal qu'est le monde. Dans le Titan de Jean-Paul, c'est ce genre de perspective que découvre le héros dans le Jour d'Apollon : « Les Alpes se dressaient comme des frères géants du monde des origines, unis dans le lointain de leur passé, et opposaient, bien haut, au soleil, les boucliers scintillants de leurs glaciers — les géants portaient des ceinturons bleus faits de forêts et à leur pied s'étendaient les collines et les vignes, et entre les voûtes de serments les vents matinaux jouaient avec les cascades comme avec des rubans de taffetas d'eau, au bas desquels était suspendu le réservoir rempli jusqu'au bord de l'eau des lacs de montagnes qui étaient ceints par la frondaison des forêts de châtaigniers... Albano se tourna lentement dans ce cercle et leva les yeux vers le haut, les profondeurs, le soleil, les branches en fleurs; et sur toutes les hauteurs brûlaient les feux assourdissants de la nature prodigieuse tandis que son reflet jouait dans toutes les profondeurs. Un tremblement de terre créateur battait comme un cœur sous la terre, faisant surgir les montagnes et les étendues d'eau » (Titan, 1er cycle). L'Italie du Titan n'était pour Jean-Paul ni objet de contemplation, ni présence con-
firmée comme pour Goethe ou même pour Heinse; elle reposait encore dans l’enchantement du lointain et le monde pleinement réussi se trouvait dans son prolongement — l’impérissable n’est encore suggéré qu’analogiquement. Et en Allemagne l’amour, la lune, le printemps donnent au héros du *Titan* une vision constamment hyperbolique, c’est-à-dire prolongée par l’intuition et l’espoir, ainsi lorsque les jardins d’un prince sont exaltés au point d’apparaître comme une *terra australis*: « Mais baisse les yeux, homme ardent, avec ton jeune cœur plein de fraîcheur, et regarde l’immense et exquis jardin des lis magiques! Un second monde auroral tel que nous le dépeignent des nuances discrètes, un rêve d’aube ouvert s’étend devant toi, avec ses imposantes portes triomphales, avec ses dédales bruissants, ses îles bienheureuses... Seule la neige claire de la lune descendue repose encore sur les bosquets et les arcs de triomphe ainsi que sur la poussière argentée des eaux qui jaillissent, et la nuit sourdant de toutes les eaux et de toutes les vallées déferle sur les champs élysées du royaume céleste des ombres, dans lequel les formes inconnues évoquent les rivages de Taïti, les terres pastorales, les bosquets daphnéens et les îles des peupliers » (*Titan*, 23e cycle). Cette forme de paysage lointain obéit aux hommes et les reflète dans un enthousiasme de la plus étrange des façons d’être hors de soi, à savoir dans l’enthousiasme de l’identité; l’accueil utopique se produit au travers des chiffres de la grande nature. Le sphinx de l’insoleilite s’éclaircit, devient supportable et sublime dans des images mythiques qui pourtant ont un caractère humain. Le ciel rougeoyant du crépuscule et de l’aube devient la couleur d’une perspective qui veut s’étendre bien au-delà de la ligne circulaire de l’horizon: « C’est l’immense énigme du monde que promettent de deviner les voix nocturnes, et dans le profond lointain les nuages qui passent, découvrent les cimes des montagnes du haut desquelles l’homme peut plonger le regard bien loin dans l’autre monde auquel il aspire. » C’est là un cosmos sans limites, et dès lors il ressortit aussi bien au chaos qu’à une immensité qui ne cesse d’être emplie, et qui, en vertu de cette profusion justement, ne connaît pas de fin.
LA PERSPECTIVE EN TANT QUE PAYSAGE DU SOUHAIT
DANS L'ESTHÉTIQUE; CLASSIFICATION
DES SUJETS DE L'ART EN-FONCTION DE LEUR
DIMENSION DE PROFONDEUR ET D'ESPÉRANCE.

Lorsqu'il vise très loin, le mot, dès le départ, ajuste différemment son tir. Il est pointé vers l'inconnu, sous-entendu par une intuition qui ne représente rien de stable ni de sûr. Voilà quatre siècles que l'expression poétique se déroule dans la perspective, et il est faux d'interpréter cette difficulté de s'arrêter à une frontière comme étant de nature purement romantique. Il est encore plus faux de vouloir exclure de l'art le mouvement que lui imprime le souhait, celui qui est tendancieux et le demeure, comme l'ont fait le néo-classicisme et plus tard ses épigones; de telle sorte que la volonté en art finisse par s'endormir et que l'art lui-même « se trouve partout au but ». Selon cette théorie, l'art ne renfermerait pas de paysages de souhait à proprement parler et ne pourrait être articulé en fonction de ces facteurs, qui sont cependant les plus déterminants en lui. Le trait fondamental de l'esthétique qui naît d'une telle conception, celle du néo-classicisme bourgeois, n'est pas l'espérance (et à travers elle la volonté attisée) mais la contemplation (et de là la jouissance apaisante). Ici le Beau étoffe illusoirement le fond par la forme, c'est-à-dire par une forme indifférente au fond, voire même à telle ou telle tendance de la matière traitée. Chez Kant l'esthétique de la contemplation pure commence par la notion « d'agrément désintéressé suscité par la seule forme de représentation d'un objet » (que celui-ci d'ailleurs ait une existence matérielle ou non). Chez Schopenhauer elle prend une dimension métaphysique du fait que le plaisir désintéressé fleurit sous forme d'exil humain de toute volonté de vie. L'être quant à lui demeure abominable, mais la vision est bienheureuse, principalement dans « l'art conçu comme œil pur du monde ». Pour Schopenhauer l'art met la félicité directement à nu dans la manifestation phénoménale, et c'est pour cette raison qu'il est ici « partout au but ». Ainsi l'esthétique néo-classique (et « l'œil pur du monde » de Schopenhauer en fait bien partie, même dans la réception musicale, apaisée elle aussi) limite-t-elle les rapports avec le Beau à la pure contemplation, et le Beau lui-même à ses formes épurées. Elle réduit l'objet du Beau à un domaine complètement nettoyé des intérêts de l'existence présente aussi bien que future. L'art tout entier est
ici un tranquillisant et non un appel, il n’est même pas un chant de consolation, car celui-ci présuppose également l’inquiétude de la volonté. Le monde trouve ici une justification dans le phénomène esthétique plongé dans l’uniformité, ramené à la surface plane de la perfection formelle idéaliste et, pour cette raison, si joliment harmonisée. Les dommages causés par le seul plaisir de la contemplation vont si loin que même dans l’esthétique hégélienne, la « couronne du Beau » qui va pourtant à l’encontre du formalisme, étant elle-même riche de contenu, branchée sur l’Histoire et variée, est suspendue dans l’éther de l’assouplissement contemplatif. Bien plus une certaine sorte de formalisme et dès lors d’apparaître abstrait (avec le cercle fermé de la pensée que rien ne vient interrompre) constitue un danger dans tous les cas où la réalité esthétiquement appréhendée est interprétée, malgré toute sa complexité, à l’aide de quelques catégories peu nombreuses et presque toujours identiques, et se trouve ainsi réduite à un schéma privé de toute tension. Une telle tapisserie de concepts destinés uniquement à la contemplation, uniforme et indifféremment appliquée à n’importe quel objet constitue aussi un danger pour un grand nombre de tentatives d’esthétique marxiste, même dans les cas où ces tendances s’estiment pourtant réalisistes en vertu de la conception tronquée d’une réalité encore et toujours clôturée. Même Lukács succombe ici et là à l’apparaître abstrait de l’harmonisation idéaliste, au fantôme d’une réalité menée à son terme final, qui est pourtant totalement étrangère au matérialisme dialectique; celui-ci étant la doctrine d’un monde non parachevé et de la richesse réelle, c’est-à-dire de celle qui se trouve encore dans le processus ouvert de la réalité, précisément si on la considère sous l’angle de sa totalité. C’est donc la raison pour laquelle un art qui prend la matière pour contenu, tout comme la théorie qui le sous-tend, devra nécessairement être un art « non-emballé », un art riche de perspectives, celui du processus réel et non du processus dont l’existence est simplement affirmée. Par conséquent cet art qui a la matière pour contenu, tout comme la théorie qui le sous-tend, devra nécessairement être un art non clos et représenter la tendance et la latence de ses objets, se déroulant à la manière du pré-apparaître mené à son terme final (cf. tome I, p. 254 sqq.). Comme il s’agit d’un pré-apparaître, l’art non plus n’est donc pas un Tout, mais il est partout et toujours perspective sur ce Tout, une perspective dégagée dans les objets représentés eux-mêmes et s’ouvrait sur le parachève-ment immanent de ces objets. De là cette phrase que Lessing fait prononcer par le peintre d’Emilia Galotti, et qui a trait à l’entélèche
utopique: « L'art doit peindre l'image que se représentait la nature plastique — si tant est qu'il y en ait une: sans le rebut que fabrique inévitablement la matière résistante, sans la détérioration par laquelle le temps œuvre à contresens. » L'art est fondamentalement défini comme pré-apparaître réel, dont le parachèvement est imminent (contrairement au pré-apparaître religieux). Et si ce pré-apparaître est accessible, c'est précisément parce que l'art pousse ses sujets à leurs limites extrêmes dans des actions, des situations et des figures, et les conduit jusqu'à leur issue explicite dans le malheur, le bonheur ou la signification. L'expression totale ainsi atteinte a cependant sur un point quelque chose de moins que le sujet originel qui est quant à lui immédiatement saisissable, mais elle a en même temps toujours quelque chose de plus en tant que mise au jour de l'immanence, en tant qu'expression concentrée d'une essence. Cela est précisément tout le contraire d'une correction idéaliste, mais aussi d'une simple reproduction se rapprochant tant bien que mal de la prétendue plénitude de perfection du réel; comme si le monde qu'il s'agit pourtant de transformer dans toutes les autres fonctions culturelles n'était un chef-d'œuvre inégalé que pour l'art. Alors qu'en fait il n'est encore que la disposition, la possibilité objectivement réelle conduisant à cela, si bien qu'une forêt dont la ressemblance avec le modèle réel serait frappante, une action historique mise en scène avec une grande justesse, surpassent effectivement leur sujet en teneur essentielle et, en tant qu'œuvre d'art, ne sont précisément justes que parce qu'elles peuvent et doivent surpasser le sujet dans le pré-apparaître accessible. Si le pré-apparaître lui-même est ainsi accessible, c'est que l'art difficile, qui consiste à pousser les sujets jusqu'à leurs limites extrêmes, s'opère dans l'espace dialectiquement ramifié et ouvert, dans lequel tout objet peut être représenté esthétiquement. Esthétiquement, c'est-à-dire en étant plus réussi dans l'immanence, plus fidèle à la matière, plus proche de l'essence que dans la manifestation immédiatement naturelle ou encore immédiatement historique de cet objet. Ainsi le point central autour duquel évolue toute la tentative d'approche esthétique du pré-apparaître est-il la question de savoir comment le monde peut être mené à son terme sans qu'on le fasse d'abord éclater comme c'est le cas pour le pré-apparaître de la religion chrétienne, et sans qu'il disparaîsse d'abord dans une apocalypse. L'art pousse donc jusqu'à leur frontière entéléchique les figures du monde, les paysages du monde sans qu'ils aillent d'abord à leur ruine: seule l'illusion esthétique se détache de la vie, alors que le pré-apparaître esthétique n'en est un
que parce qu’il se trouve à l’horizon du réel lui-même. Or, cela implique l’existence de contenus considérés comme utopiquement réels, et non ceux d’un apparaître abstrait et mystifiant, qui ne se nourrit que du plus parfait des badinages. Ceci permet, comme il va de soi, de structurer le pré-apparaître en fonction de la signification et de l’importance utopique de ses sujets, ce qui a pour effet non plus de susciter une jouissance artistique qui ne transperce rien, mais de créer une relation avec la connaissance et au stade le plus élevé, avec la matière de l’espérance conceptualisée. Bien plus, cette relation s’impose avec une telle évidence et est à ce point inévitable que finalement même l’esthétique néo-classique n’a pu y échapper et qu’elle s’est mise à l’exprimer, bien qu’en termes d’idéalisme objectif. Ainsi lorsque dans ses Lettres sur la Beauté, Schiller définit la beauté « comme liberté dans la manifestation phénoménale ». Une telle définition confère un sens objectif à l’apparaître abstrait, même si la liberté ne pouvait y être autre chose que la fuite dans le jeu. Et chez Kant, sinon le Beau, du moins le Sublime transcende le formalisme dans lequel l’esthétique est par ailleurs maintenue, en tant que pur et simple « comme si » de la contemplation. Certes le sublime lui aussi demeure ce « comme si », sans que naisse le désir de le voir exister réellement, sans que l’objet esthétique ne soit du tout conçu comme destination possible de l’être. Et pourtant la Critique du jugement déclare non sans un certain désir et un certain intérêt : « Est sublime ce qui, de pouvoir être seulement pensé, prouve une faculté de l’âme surpassant toute norme des sens », et en ce qui concerne l’objet : « Sublime est donc la nature dans celle de ses manifestations dont la contemplation entraîne l’idée de son infini » (Werke, Hartenstein, V. pp. 258, 262). Et ici l’infinité n’est autre que celle suggérée par l’intuition de notre vie future; les sublimités sont donc à rattacher une fois encore au pouvoir de désirer et démentèlent ainsi le formalisme du pur apparaître abstrait. Ce que l’ancienne esthétique appelait suèbrité est en effet particulièrement approprié pour démanteler la satisfaction dépouvue d’intérêt. Si quelque chose était à même de faire en sorte que le concept de beauté néo-classique et harmonisant s’effraie de lui-même et se mette à réfléchir sur son propre compte, c’était bien la catégorie du Sublime, à laquelle le Beau confine directement, chez les Grecs déjà, et a fortiori dans le grand art religieux. En effet, un des éléments indéniables du Sublime est l’effroi qui se mue dialectiquement en élévation de l’âme; et cet effroi s’est aussi bien adjoint objectivement la volonté du côté du sujet que la profondeur matérielle du côté de l’objet. C’est ce qui permet à Goethe de
dire que l'effroi est la meilleure part de l'homme; c'est pourquoi la sublimité comporte un aspect objectif qui inspire aussi bien ce spectacle de grandeur que la plus haute confiance: c'est-à-dire l'intuition de notre liberté future, non destinée à des bagatelles ou n'ayant pas ces bagatelles pour contenu. Ainsi il suffit que l'esthétique néo-classique effleure la catégorie du Sublime ou, contrairement à ce qu'elle voulait au départ, soit effleurée par elle, pour que s'évanouisse le manque d'intérêt et le caractère superficiel du plaisir. Bien plus, même au niveau d'une émotion beaucoup plus mondaine que celle qui veut que le frisson soit la meilleure part de l'homme, l'apparaître abstrait est devenu indéfendable; dans tous les cas, il est apparu comme une immixtion du sujet. C'est ainsi que Goethe a expressément distingué, parmi les objets qui produisent un effet poétique, non pas ceux de l'apparaître abstrait et fermé, mais ceux qui ont une fonction représentative ou symbolique pour autant qu'ils convergent vers une profondeur matérielle qui leur est commune, de la même manière que celle-ci, avec son unité et son universalité, se signifie dans les objets poétiques eux-mêmes, prétendant à elle-même. Ce qui de toute évidence est postulé de la sorte, c'est ce qu'il y a de plus étranger à « l'harmonisme » désintéressé: la perspective objectale se déployant dans le sens de la signification de l'objet lui-même. Elle est également requise là où ce n'est pas d'abord la sublimité qui interrompt la tapisserie formelle de la satisfaction produite sans l'intérêt, où ce n'est pas d'abord l'émotion qui ouvre l'accès de la profondeur afin d'y appréhender le prodigieux; mais où les intrusions plus ou moins proches de la tendance, les contenus de la latence d'une époque sont représentés à l'aide de et dans ses êtres humains, ses situations et ses thèmes, considérés dans la perspective de leur entéléchie. Goethe réclame de façon parfaitement objective: « En art et en science, de même que dans toute œuvre et dans toute action, l'important c'est d'appréhender les objets dans toute leur pureté et de les traiter conformément à leur nature », c'est précisément en raison de ce désir authentique de réalité, c'est-à-dire d'une réalité pleinement entéléchique, que le poète de Faust fait remarquer, allant bien plus loin que la plénitude déjà manifeste de la réalité: « La vraisemblance est la condition de l'art, mais à l'intérieur du domaine de la vraisemblance il faut fournir ce qu'il y a de plus élevé, ce qui ne peut devenir manifeste ailleurs » (Essai relatif au relief de Phigalie). Et l'arrière-plan de la perspective, le fond d'or de l'art est et demeure — conformément à la catégorie du pré-apparaître — le paysage possible-réel du souhait; c'est lui qui se déploie toujours,
bien qu'avec des qualités et des hiérarchies très variées, dans les
fenêtres de l'art. Il se déploie jusqu'à cet art encore immanent, illu-
miné par un monde qui n'est pas encore là et qui est encore un pré-
apparaître sous forme de ciel faustien, c'est-à-dire comme identité
atteinte entre l'objet et le contenu de l'essor humain. Pourtant même
dans ce vaste éventail, le réalisme dans l'art n'est pas un inventaire
descriptif ou explicatif, mais il tend un miroir d'anticipation imma-
nente, et de la sorte suscite l'action, il est réalisme utopique fidèle à
la tendance.
Tout cela empêche que le Beau soit accueilli et savouré de façon
impassible. La présence du vouloir est d'ailleurs requise dès la
réception, pour que celle-ci concerne l'homme. Entretenir l'homme
et entretenir un feu, ces deux activités peuvent et devraient être appa-
rentées. C'est de la création de la forme elle-même, de la création du
Beau que la volonté mise en mouvement fut le plus difficile à écarter.
C'est aussi le pathos de la production, inscrit dès le départ dans le
monde bourgeois, qui a contrecarré le plaisir contemplatif suscité
par la forme, cet autre trait bourgeois. A partir de ce moment, l'art
est apparu surtout comme une refonte active, amplifiant carrément
le monde et accroissant la manifestation de son essence. C'est ainsi,
ous l'avons vu, que l'architecte de la Révolution française, Ledoux,
appelait tout architecte un « rival de Dieu ». Et longtemps avant lui,
l'humaniste Scaliger avait pris le mot « poésie » dans le sens aussi
littéral que prométhéen de « poiein »: le poète est un « factor »,
voire un « alter deus ». Ainsi Scaliger définissait-il le poète comme
un être non pas qui raconte ce qui existe, à la manière d'un acteur,
mais qui crée et édifie en qualité d'autre Dieu: « Videtur poeta sane
res ipsans non ut aliae artes, quasi histrio, narrare, sed velut alter
deus condere. » Cette comparaison de l'artiste avec Prométhée
s'ébaucha dès 1561, l'époque de Faust, à laquelle parut l'œuvre poé-
tique de Scaliger et, à travers Bacon, fut entretenue jusqu'à Shaftes-
bury, à Kloppstock, au Sturm und Drang, à Herder et au jeune
Goethe: en tant que définition de la volonté, définition du génie,
dans laquelle transparaît le courage de devenir un creator spiritus au
lieu du tranquillisant qu'était le pur œil du monde, réceptif et con-
templatif, comme dans la définition ultérieure du néo-classicisme.
Ainsi la « liberté dans la manifestation phénoménale » n'est-elle pas
une illusion, sur le plan de la production non plus, mais devient-elle
au contraire essentialisation objectale du représenté, allant dans le
sens d'un rapprochement profond avec l'homme, but vers lequel
l'art, à sa façon, guide et conduit le monde. A sa façon: celle déjà
mentionnée du pré-apparaître esthétique, par lequel l’Essentiel, qui
ne s’est pas encore manifesté, mais qui pourtant, étant traité comme
s’il était manifeste et existait bel et bien, débarrassé de tout caractère
illusoire, est poussé à la rencontre de sa naissance et de son être,
progressant ainsi d’un grand pas. De ce point de vue aussi tout for-
malisme disparaît, tout ce pour quoi le parachèvement formel autar-
cique est le seul et unique parachèvement. Et même dans la vision
d’énorme, le paysage de l’espérance constitue l’oméga esthétique:
c’est ce que Hegel appelait en termes d’idéalisme objectif, l’infini
dans le fini. ce qui, du point de vue du réalisme utopique, signifie ici
l’identité de l’homme dans l’Autre, dans l’altérité dynamisante. Et
cela n’est pas différent de la détermination du but effectuée par le
symbole, au contraire de l’allégorie, qui en tant que référence à
l’identité dans l’Autre, exprimée au moyen d’autre chose, est une
détermination de la voie. De par la voie qu’il emprunte, l’art est ainsi
allégorique de part en part; en vertu du but qui décide de la voie à
suivre (en vertu de l’unité et de l’universalité qui finalement ne sont
telles que lorsqu’elles sont humaines) il est, tout autant, soumis en
permanence au symbolique. Il en résulte donc que de par sa nature
l’art, d’une part, reflète de façon immanente l’éloignement de ce qui
est juste et que d’autre part il... ose camper un Paradiso au travers
d’autres objets, poussés en lui jusqu’à leurs limites extrêmes, dans un
pré-apparaître devenu positivement possible. C’est depuis Marx seu-
lement que pour la part accessible, cela n’a plus rien d’une aventure
téméraire, condamnée à se dérouler dans les limites du pré-
apparaître. Pour la part accessible, c’est-à-dire sur le chantier dont
l’activité ressortit au Beau qui n’est plus simplement contemplé.

LA SURVIVANCE DU DIMANCHE CHEZ LES PEINTRES:
SEURAT, CÉZANNE ET GAUGUIN;
LE PAYS LÉGENDAIRE DE Giotto.

Revenons-en maintenant à l’image, et tout d’abord à celle qui
s’engage sans détours sur les chemins d’un monde meilleur. C’est-à-
dire d’un Ailleurs qui est extérieur à la sphère du souci journalier, et
lui préfère les dimanches heureux. David Teniers par exemple place
ses pauvres joueurs de dés et de cartes sous le tilleul, la bouche lar-
gement fendue, la chope joyeuse. Pierre Breughel a peint son pays de
cocagne exactement comme le peuple pauvre d’alors se plaisait à
l’imaginer: éternel dimanche qui n’en est un que parce qu’il ne s’y
trouve plus de corvées et qu’il regorge de boissons, de bouillis et de rôtis. Au premier plan un paysan, un chevalier et un étudiant; les deux premiers sont ivres et somnolent, tandis que l’étudiant, la bouche et les yeux grand ouverts, semble attendre un pigeon rôti, à moins que ce ne soit le cochon de lait déposé derrière lui, déjà flanqué du couteau qui doit le tailler en tranches. Mais quel bond s’effectue ensuite dans les meurs, l’attitude, l’esprit, quel long chemin sépare ces scènes grossières de cet autre souhait peint de bonheur épicurien: *Le déjeuner sur l’herbe* de Manet. Et pourtant il s’y apparente encore, ce plaisir, ce ravissement libérateur, bien que dans une tonalité toute différente, bourgeoise et élégante. Le modèle de cette scène idéale de Manet est le *Concert champêtre* de Giorgione, pastorale composée de femmes nues, d’hommes goûtant la musique, de nature à l’abri des regards. C’est la même scène que reprend Manet, mais sans la musique et, bien sûr, sans la luminosité dorée de la peinture vénitienne; et pourtant, ici encore, ce sont les fruits du jardin d’Épicure qui sont récoltés et rassemblés. Une lumière tendre telle que seul l’impressionnisme a jamais su la rendre, joue dans les feuillages, enveloppe les deux couples, la femme nue, celle qui se devêt avant le bain et les silhouettes sombres des hommes. Ce qui est représenté dans ce tableau c’est une situation exceptionnelle dans ce qu’elle a de français et dans son présent qui dure, plein d’innocence, de souveraineté, de plaisir discret de vivre, de sérieux insouciant. Depuis les scènes de kermesses jusqu’aux scènes bourgeoises évoquant la quiétude — dans les bois, pendant les promenades et même dans une imaginaire vallée de Tempé — c’est, dans l’ensemble, la même catégorie qui traverse toute la peinture: celle que l’on pourrait qualifier de *scène dominicale*. Son sujet c’est l’au-delà immédiat du souci quotidien. Pourtant, au dix-neuvième siècle, il sera moins facile de peindre un tel sujet: *Le déjeuner sur l’herbe* de Manet constitue une exception, précisément en raison de ses qualités de naïveté et de présence. Ce dimanche, qui n’est pas insipide ne serait plus guère possible chez les petits-bourgeois: et n’est-il pas des plus révélateurs qu’il ne puisse plus se passer de l’artiste et de ses modèles?

Le dimanche bourgeois proprement dit, même dans sa représentation peinte, semble donc moins souhaitable, et aussi moins substantiel. Le repoussoir *négatif* du *Déjeuner sur l’herbe* de Manet, autrement dit: *la joie devenue impuissante*, est évoquée par la scène de promenade de Seurat: *Un dimanche à la Grande-Jatte*. Ce tableau est tout entier une mosaïque d’ennui, un chef-d’œuvre de l’échec, de
la nostalgie et de l'indifférence dans le dolce far niente. Le tableau dépeint un dimanche bourgeois sur une île de la Seine aux environs de Paris; or justement: il ne la dépeint plus que sur le mode sarcastique. Au premier plan des personnages aux traits vides d'expression se reposent tandis que les groupes formés par les autres figures se ramènent en gros à une série de verticales rigides, semblables à des marionnettes tirées de la boîte à jouets, intensément plongées dans leur balade figée. Puis il y a le fleuve blafard, avec les voiliers, les courses d'aviron, les bateaux de plaisance constituant un arrière-plan qui, en dépit des divertissements qui s'y succèdent, serait plutôt à ranger du côté de l'Hadès que de celui du soleil. Une oisiveté sans bonheur se dégage du tableau, de son espace humide et terne, de l'eau inexpressive de la Seine du dimanche, figurant comme un objet de méditations tout aussi inexpressives. Pays de cocagne donc, ici aussi, mais tel que tout semble s'estomper dans une grisaille humide, le monde du travail aussi bien que tout autre monde, voire tout autre objet. Il en résulte un ennui sans fin: l'utopie de l'enfer bourgeois, loin du sabbat en plein sabbat; le dimanche n'est plus qu'une pénible contrainte et cesse d'être ce bref présent venu de la terre promise. Ce genre de dimanche après-midi bourgeois, c'est le paysage du suicide peint, et s'il ne passe pas dans la réalité ce n'est que parce qu'il lui manque le pouvoir de décider de soi. Bref cette sorte de dolce far niente est, si tant est qu'elle soit encore animée d'une conscience, celle de l'anti-dimanche total, dans l'utopie vivace du dimanche. La peinture bourgeoise du jour du repos, au dix-neuvième siècle, n'a jamais pu se remettre du cliché négatif représentant ce genre de scène, à la seule, ou quasi seule exception près du Déjeuner sur l'herbe de Manet, véritable écho de la Renaissance, s'offrant sous la forme d'une élégante bohème. En effet le repoussoir négatif n'était-il pas présent depuis bien longtemps déjà dans la société et les objets de son Dopolavoro, bien avant qu'il n'apparaisse beaucoup plus tard, et pour cette raison, de façon aussi typiquement radicale, en peinture? Le caractère mensonger et l'absence de valeur picturale des tableaux historiques dépeignant les richesses et les festivités passées, ces opéras de dimanches soirs étalés sur la toile, confirmaient bien que le jour férié était devenu un nostalgame Hadès. Et ce qui d'autre part l'attestait tout autant, c'était l'art impitoyable par lequel une peinture aride et sévère du genre de celle de Marées tentait de représenter ou plutôt de conjurer le monde opposé à celui du souci, et cela dans des tableaux grecs affichant le geste noble et la grâce solitaire dans un décor élaboré de bois d'orangers, avec des
La représentation du paysage du souhait

silhouettes d’allure sculpturale, cueillant et tendant des fruits d’or, au milieu d’une architecture précieuse invitant au repos, mais où pourtant, de toute évidence, il ne s’agit encore que de théâtre. Celui-ci ne disparut que lorsqu’une peinture authentique s’efforça non seulement, d’une manière naïve, d’atteindre à une rigueur artisanale extrême, mais surtout simplifia ses objets, c’est-à-dire se borna à représenter ceux grâce auxquels une vision positive de la dominica- lité était encore possible dans le monde bourgeois. Comme ce fut le cas chez Cézanne surtout, qui se résigna et se restreignit à un petit monde rustique et à une nature vue dans ce qu’elle a de simple et de monumental à la fois. C’est alors seulement qu’une quiétude dominica- cale maintenue sous une forme des plus laconiques prit des allures aussi monumentales que concrètes, dans les choses. Ne serait-ce déjà, pour ne pas dire surtout, que dans la manière de représenter les fruits cueillis, puis dans la peinture préservée des paysages et dans leur Elysée de style demeuré dorique. C’en est fini de l’Epicure du Déjeuner sur l’herbe, ce n’est plus sur les jardins devenus acadé- miques des Hespérides que l’on pose ses regards: ce que le tableau montre au lieu de tout cela c’est le corps solidement défini du repos, tel qu’on le connait au dix-neuvième siècle et plus encore au ving- tième. Cézanne transforme encore ses natures mortes en des lieux où tout est stable et rigoureux, et où les choses ont mûri avec bonheur. Tous les fruits cueillis sur ces tableaux: pommes, citrons, oranges, n’en sont plus bien qu’ils soient peints comme tels avec le plus grand soin et la plus grande précision, ce sont en fait les témoins d’un lourd bien-être venu du paysage des Hespérides pour être déposés sur les nappes du jour de fête. Ici tout est nature morte et rien ne l’est, car Cézanne a déposé des mondes de quiétude dans ces petites formes, des mondes sculpturaux dans lesquels la récolte est accomplie et où une Cérès élyséenne se croise les mains sur les genoux. C’est la même quiétude qui se dégage des figures et des pay- sages héroïques de Cézanne, le même ordre résultant de la réduction des sujets à des contours simples qui s’agencent en une construction purement architectonique. Des nus sont empilés et s’imbriquent ou s’étirent en hauteur, semblables à des piliers, ou encore se dressent entre les arbres, docilement rangés ou encastrés dans l’arrière-plan de feuillages, comme dans une niche (Les Ondines). Dans son chef- d’œuvre intitulé Les Grandes Baigneuses, les troncs qui bordent le tableau à gauche et à droite sont courbés jusqu’à former un arc gothique, tandis que des nus sont adossés aux arbres dont ils accom- pagnent encore le mouvement ascendant, puis se penchent vers le
centre et le sol où leur succèdent des corps au repos; c'est là une scène dominicale par excellence: une rive, une prairie, de l'eau, un paysage agreste, de hauts nuages emplissent l'espace décrit par l'arc. Les choses et les hommes deviennent ainsi des moellons de formes différentes et de poids différents, destinés à élaborer l'édifice du tableau et à le supporter. Chaque chose trouve sa place dans l'ensemble, s'y inscrit dans des traits fermes, ceux de sa propre forme. Des peintures de paysage pur, comme L'Estaque, sont construites pour former un tout équilibré tel qu'on n'en avait plus réussi depuis Giotto. Des toits de tuiles brun-rouge, des cimes vertes des arbres, de la baie d'un bleu soutenu, des collines d'un jaune violet et du ciel bleu turquoise se dégage plus qu'une unité de surface, car les couleurs font encore ressortir le modelé de la structure géologique cachée sous la chair, traduisant l'ataraxie profonde et rassurante du paysage. L'ensemble reflète ainsi la quiétude d'une nature close, mais justement remplie de ces objets limités ou nettement découplés et dans tous les cas éloignés des conflits de la grande ville. Surgit ainsi un monde agraire non contemporain du capitalisme avancé et de tous ses objets, un paysage provincial dépeint dans la profondeur de son expansion dans la sérénité et l'ordre. Tel est donc l'équilibre auquel atteint aussi Cézanne, telle est la quiétude rappelant celle de Giotto, elle n'est autre qu'un dimanche préservé du monde, une utopie qui ne peut plus se traduire que par les courbes des calanques et une rigueur formelle des plus sobres. Or, à partir du moment où le dimanche fut *compris au sens large et étendu pour ainsi dire au quotidien* dans une peinture qui ne faisait pas ressortir le modelé de ses objets, comme si elle recherchait des trésors, à partir de ce moment, il fallut se détourner de l'Europe telle qu'elle existait. Le seul monde qui s'offrait encore était celui qu'a cherché et en quelque sorte trouvé le peintre tellement plus insignifiant et plus affectueux que fut Gauguin, loin de l'Europe, la fuyant et se retranchant *dans un au-delà primitif et extrêmement éloigné du souci*. Le bonheur et les couleurs de Tahiti: voilà ce qui vient se mélanger à l'image tardive du dimanche, un coin du Sud longtemps oublié. Ce rêve s'était manifesté une première fois lorsque Tahiti et son innocence d'allure paradisiaque avaient été découvertes en 1606; son succès avait été alimenté une nouvelle fois dans l'Europe de Rousseau grâce à Cook et aux très beaux récits, écrits dans une langue magistrale, qu'a laissés Georg Forster. Alors déjà le sentiment de quiétude dominicale se cherchait un décor tropical, plus précisément celui-ci: « Grâce à la séduisante peinture d'Otañi, dit Alexandre de Humboldt dans ses
Vues de la Nature, annonçant l’œuvre du peintre Gauguin, « un intérêt général et, pourrais-je dire, plein de nostalgie envers les îles de l’océan Pacifique, a vu le jour, surtout dans le nord de l’Europe. » Et les sentiments que l’on trouvait ailleurs, les sentiments romanesques qui circulent ici depuis Rousseau: dans le Paul et Virginie de Bernardin de Saint-Pierre, le roman des palmeraies et de l’innocence, ou dans La chaumière indienne, bref, cette même atmosphère de « robinsonade » (sans retour) est également fournie dans les tableaux du Gauguin de la dernière époque. C’est sous cet aspect que la Tahiti encore très peu contemporaine du capitalisme est peinte, et tous les sujets y évoquent indifféremment le paradis: un couple d’enfants parmi les fleurs, un jeune cavalier et des jeunes filles qui l’attendent, une demeure maorie entre les palmiers, la récolte facile des fruits. Le tout baignant dans une quiétude d’un brun ardent; le Sud, affichant certes encore les traits des brunettes parisiennes, mais qui ont dénudé l’Eve indigène. La mélancolie se dissipe ou se métamorphose en silence et en lointaine vacance. « La nature pour nous », cet arrière-plan archi-fondamental du pays de cocagne nous apparaît sous la forme d’une contrée paradisiaque mais est dès lors moins inhérent au tableau lui-même. C’est de la primitivité que procède le dimanche tahitien et elle y est récompensée par l’absence de soucis — tout au moins sur les toiles de Gauguin. Mais la terre australe en Europe et sans nature primitive, ce jour de travail devenu jour férié n’a encore jamais été peint; car il équivaudrait à la société sans classes. A diverses reprises le désespoir de Dostoïevski a fait renaitre dans ses romans le souvenir du tableau de Claude Lorrain: Acis et Galatée, que tous ses héros qualifient « d’Age d’or » (cf. Lukács, Der russische Realismus in der Weltliteratur, 1952, p. 147). La peinture de la bourgeoisie des temps modernes, pleine de distanciation sentimentale, ne pouvait fournir, dans une Cythère déjà atteinte elle-même, beaucoup plus que de semblables dimanches arcadiens et mythiques. Dans les temps modernes la peinture de l’Eden ne se départira pas de cette résignation sentimentale à la seule Arcadie, autrement dit du dimanche conçu comme une évation et qui pour cette raison n’aura jamais avec le jour ouvrable qu’un rapport d’antagonisme au lieu de l’englober et de le délivrer. Le Moyen Age aussi, dans sa période pourtant la plus heureuse et relativement la plus équilibrée, a toujours situé la paix de l’existence idéale en dehors de tout monde quel qu’il soit; c’est là uniquement que s’épanouissaient la feuille d’olivier et la paix du sabbat. Il en va de même pour le tableau lors-
qu’il projette cet au-delà sur l’écran perceptible de l’ici-bas: c’est dans le pays légendaire qu’est resté le bonheur du nunc stans, tant la conscience du Moyen Age répugnait à le limiter et tant il lui semblait étranger au milieu artificiellement primitif.

D’autant plus sûr était alors le sentiment de trouver dans ce pays légendaire un terrain ferme et sûr. L’image religieuse a foi en un lieu idéal qu’elle dépeint dans les histoires saintes, seul l’homme égaré s’en ferme les portes. L’image devient une exhortation à l’ordre, à celui-là même que la représentation du thème sacré peint et offre comme modèle à la créature vacillante. Si le monde de la perspective y est étranger, ce n’est pas uniquement pour des raisons techniques; en effet, le style, qui n’a recours ici qu’à deux dimensions, ne connaît pas plus la perspective que la peinture canonique du Moyen Age n’est douée d’expressivité; car perspective et expressivité ont des causes apparentées. Toutes deux sont affaire du sujet et de la distance prise par lui, non de l’objet possédé par la foi et de sa présence pure et simple. La distance et la projection sont de simples tensions introduites dans ce qui est tranché depuis longtemps, dans un monde devenu bon grâce à l’accomplissement du christianisme. Or aucune nature extérieure ne pourrait en fournir le décor, mais bien celle transformée par la légende (l’histoire sainte); c’est chez Giotto que cela se manifeste de la façon la plus parfaite. Ce qui s’explique peut-être surtout du fait que ce peintre, qui se situe à la fin du Moyen Age, le résume, précisément pour cette raison, avec sa hiérarchie et ses références légendaires, dans la peinture d’un grand finale. Ici plus que jamais tout trouve donc le lieu et l’appui que promettait la foi, tout mouvement s’y réfère et s’y incorpore. Même les anges dans leur vol, eux surtout, sont immobiles et au repos, tout tumulte et tout hasard sont bannis du tableau, ses objets ont trouvé leur place. Tout ce qui ressortit à la nature n’apparaît qu’en marge de cet ordre; en opposition sans doute à la mystique de la nature de cet ordre différent, celui du Tao, dans le paysage des peintres chinois. Le naturel devient instrument ou, quand il s’agit par exemple d’un profil de montagne, ornement servant à encadrer les personnages (les fresques de Padoue: Le Rêve de Joachim, La Fuite en Egypte). L’architecture extérieure elle aussi n’est qu’un ensemble de coordonnées soumis à l’architecture intérieure de la construction de la toile: les loggiias et les terrasses, les trônes et les galeries composent une sphère d’influence religieuse (les fresques de Florence: Zacharie au temple, L’Ascension de saint Jean). L’espace idéal de Giotto s’en trouve investi non seulement d’une quiétude extrême mais aussi de la pein-
ture d’une existence d’espèce bien déterminée: la pesanteur mystique. C’est surtout de l’œuvre la plus achevée de Giotto: L’Apparition de saint François à Arles (Florence, S. Croce) que se dégage un tel repos: avec l’horizontale continue et la verticale cloisonnante, mais aussi une telle pesanteur: avec tout le poids du repli sur soi suggéré par les silhouettes assises des moines, avec le poste impen- nable du saint qui trône au milieu. D’après saint Thomas d’Aquín, les anges ne sont pas contenus dans l’espace comme les autres corps mais ils contiennent eux-mêmes leur espace et l’encloisent, au lieu d’être enclos par lui; c’est un phénomène comparable à celui-ci qui se produit dans les tableaux de Giotto où chaque événement sacré pose lui-même le lieu où il se trouve tandis que le partage de la toile est rigoureusement tributaire de l’importance de l’événement qui se déroule en elle. Un troisième facteur intervient donc après le repos et la pesanteur: la construction de la toile s’opère en fonction des points de vue de la hiérarchie des valeurs représentées. Les figures sont réparties dans l’espace suivant une évaluation précise de leur importance; à cela correspond le fait que même leur degré de réalité s’échelonne en fonction de leur valeur spirituelle. Autrement dit: plus un événement est élevé dans la hiérarchie spirituelle, et plus il sera peint avec un degré élevé de « réalité », c’est-à-dire ici de réalité abstraite. Et pourtant l’époque de Giotto voyait en lui, on le sait, un peintre également naturaliste; Ghiberti le louait d’avoir renoncé à la manière grecque et d’avoir introduit le naturel et la grâce en peinture. C’est un début d’émancipation bourgeoise qui se fait donc sentir chez Giotto, et en même temps qu’elle, apparaissaient le détail pittoresque, la description clairement narrative, la caractéristique individuelle; dans le Décameron, Boccace prétend même que la nature ne fait rien que Giotto ne saurait reproduire. Or pourtant, ces traits naturalistes n’en sont qu’en comparaison des Byzantins et encore de Cimabue; mais ils n’en sont pas à l’intérieur même de la multiplicité gothique de l’être et de la hiérarchie de l’être à laquelle le multiple, qui y est incorporé, est soumis avec d’autant plus de gloire. En cela Giotto est en parfaite conformité avec l’image thomiste du monde, avec la mise sur le même plan des évaluations et des degrés de l’être, de degré de réalité et du niveau hiérarchique. Cette théorie remarquablement optimiste recouvre dans sa totalité le « réalisme » tout conceptuel du haut Moyen Age et elle est également l’unique condition nécessaire à la preuve ontologique de l’existence de Dieu (Dieu est l’être le plus réel qui soit parce qu’il est le plus général et le plus parfait). L’art de Giotto est donc lui aussi soumis à la croyance
en une hiérarchie ontologique: il n'y a aucun relief ni dans la peinture des vêtements, ni dans celle des rochers, il ne s'y trouve que deux dimensions mais la réalité s'élabora en fonction du centre de la composition (lequel ne coïncide pas nécessairement avec le centre de la toile). Ainsi Giotto complète-t-il le plus intensesément qui soit la hiérarchie spatiale de ses objets par la hiérarchie de l'être: elle seule parvient à créer ce poids particulier de la valeur servant le repos et la pesanteur, qui provient de l'excédent d'être de la foi. Même l'extériorité à laquelle le naturel ainsi que l'architecture sont généralement ravalés chez Giotto en considération de l'Unum necessarium qu'est le pays légendaire, peut de cette manière, grâce à la mise en évidence d'un événement de grande importante, acquérir une valeur centrale. Dans La Fuite en Égypte le profil de la montagne qui a une fonction ornementale subordonnée à l'ensemble, répète aussi en tant qu'arrière-plan des figures en marche, les contours de celles-ci et comme elles, s'inscrit dans l'éternité. Mais tout cela ne se passe que dans le pays légendaire auquel a conduit l'histoire sainte, et au lieu de la perspective au sens de la Renaissance, on trouve exclusivement la hiérarchie de l'aboutissement sur laquelle la composition est axée tout entière. Ce qui de la sorte prend forme dans cette peinture, c'est l'utopie d'un christianisme déjà entièrement formé au niveau de la réalité, conformément au prodigieux optimisme de la proportionnalité entre l'existence et la valeur. Mais cet optimisme a volé en éclats, l'utopie spécifique du monde de Giotto est devenue simple mythologie d'espèce utopique. Sa construction elle aussi a volé en éclats avec la fin de la théocratie féodale du Moyen Age, elle sombra même à l'intérieur de la religion. Le monde chrétien de Grünewald, celui du baptême et non de la cathédrale, n'a retenu de la légende biblique que la force explosive, et son centre (la résurrection du retable d'Isenheim) n'est plus que celui du paradoxe le plus flagrant. Pourtant, à son époque aussi le pays légendaire de Giotto était en équilibre sur cette crête étroite qui était tendue dans le ciel, bien plus que sur la terre, et que les temps modernes ont aussi bien perdue qu'abandonnée. La perspective de la simple intuition, d'une intuition précise mais qui point encore à l'arrière-plan, comme derrière Mona Lisa, ou même dans le centre aspirant des lointains baroques, exprime de façon plus adéquate l'état de souhait tel qu'il existe, et aussi l'état de détresse qui n'en finit pas; mais pas le contenu du souhait régissant tout, qui n'est pas celui de la distance, pas plus que celui du mouvement infini, mais celui du repos. Ce qui apparaît donc dans ce paysage du souhait devenu véritablement monumental,
ce paysage ultime, en dépit du grand bond effectué et de la distance, en dépit de l'hypostase mythologique, c'est une norme permettant de peindre les choses correctement; c'est la représentation du fond d'or qui constitue la base de tout mouvement: la paix. Même La Fuite en Égypte le révèle, et plus encore L'Apparition de saint François à Arles, avec toute l'homogénéité d'une réussite que l'hétérogène a également contribué à composer. Cette sorte de présence, cette importance du repos et de l'espace, cette pesanteur et cette monumentalité, cette répartition des objets selon leur valeur respective restent un correctif d'airain pour tout ordre ultérieur. Le repos peint de cette façon n'est certes qu'un correctif, ce n'est pas une arrivée concrète au but ni même une garantie d'être de son contenu. Le correctif ne renferme pas non plus d'ontologie fixe, comme chez Thomas d'Aquin et tant d'autres philosophes du système clos et achevé. La seule chose attestée par Giotto, c'est donc en fin de compte le primat du repos sur le mouvement, de l'espace sur le temps, de l'utopie spatiale sur l'utopie temporelle infinie, du dessin de l'arrivée sur la perspective. La légende et son pays veulent ici changer la situation en absence de situation et agence chacun de ses événements avec la plus rigoureuse gradation en une hiérarchie de l'Ultime, dans laquelle tout élément représenté semble s'ordonner dans des correspondances qui constituent aussi bien une promesse qu'un souvenir de longue date.

**LE PAYS LÉGENDAIRE DANS LA LITTÉRATURE:**

**SOUS FORME DE ROSE CÉLESTE DANS « LE PARADIS »**

**DE DANTE, SOUS FORME DE CIMES TRANSCENDANTES**

**DANS LE CIEL FAUSTIEN.**

Si le pinceau a peint les traits de l'Ultime avec rigueur, le mot qui a voulu les exprimer est resté hésitant. La langue qui tenta de les traduire a stagné dans les psaumes et les cantiques, ou bien ne s'est pas risquée plus avant dans le prodigieux jour de repos. Aucune définition empruntée au monde objectif-réal n'a jamais pu être appliquée à celui de l'absolu sans une prudence extrême et sans qu'il ne s'agisse jamais plus que d'une simple tentative de signification. C'est seulement lorsqu'une force visionnaire supérieure perçait jusqu'à l'Invisible qu'un pays légendaire céleste pouvait être doté de mots, toujours approximatifs pourtant. Dante tout comme Goethe construisent ainsi leur œuvre en n'ayant recours qu'à des images indi-
rectes du ciel, l’un dans la vision intuitive d’une foi donnée, l’autre dans la foi d’une vision intuitive transparente. Cependant même Dante, du fin fond du Moyen Age, évite la voie directe par laquelle la grande peinture contemporaine allait à la rencontre du ciel. Dans les derniers chants de *La Divine Comédie* l’ordre visible des objets visibles de Giotto se ramène aux linéaments hautement symboliques de contenus indicibles. Dans *Le Jugement dernier* de Giotto le paradis des saints se révèle clairement dans toute sa solennité, les trônes des patriarches se dressent dans leur austérité, tandis que de derrière eux surgit une couronne de têtes d’anges aux reflets d’or. Au contraire, la géographie dantesque n’autorise l’accès de son *Paradis* qu’aux figures et aux formes concises tirées du monde objectif-réal sous forme uniquement de métaphores et finalement de symboles issus d’une très lointaine utopie de l’espace. Ainsi *La Divine Comédie* tire encore son architecture des sept ciels de la sphère des étoiles fixes, pour la métamorphoser en un espace de profondeur aussi intérieure que supraterrestre, empli des mystères du lieu. La forme extérieure de la lumière non plus n’est plus celle de l’espace connu, du moins n’a-t-elle rien de commun avec le rayonnement du soleil et du simple feu astral du ciel des étoiles fixes, celui qui ne fait qu’aspirer aux hauteurs de l’empyrée. Car si le soleil (que Dante met sur le même plan que la vertu cardinale de la Sagesse) est la demeure des théologiens qui se sont plongés dans l’infinie lumière divine, la sphère solaire n’est pas l’empyrée; les sphères de Mars, de Jupiter et de Saturne lui sont supérieures en tant que sphères du Courage, de la Justice et de la Modération (ceci constituant une difficulté particulière pour l’interprétation de la hiérarchie céleste chez Dante). 

De ce fait il se trouve dans l’espace de Dante une utopie qui, dans sa manifestation suprême, pourrait bien correspondre à la sphère solaire, mais qui au lieu de cela s’exprime sous une forme symbolique particulière, qui n’a plus rien d’astronomique. C’est ainsi qu’apparaît la *Rose céleste* dans l’empyrée, par-dessus le « dernier élan de l’anneau du monde vers la lumière pure »:

*Une lumière est là, qui rend visible*
*Le créateur à cette créature*
*Qui ne trouve sa paix qu’à regarder en Lui;*

*Elle s’étend en forme circulaire*
*Tellement que sa circonférence*
*Serais pour le soleil un trop large collier.*
La représentation du paysage du souhait

Toute son apparence est faite de rayons
Réfléchis au sommet du Mobile premier
Qui reçoit d’eux la vie et la puissance.

Comme un couteau dans les eaux qui le baignent
A l’air de se mirer pour y voir sa parure,
Quand il est opulent de verdure et de fleurs,

Etagés tout autour de ce lac de lumière
En milliers de gradins, je vis que s’y miraient
Tous ceux qui des humains ont fait retour au ciel...

En forme, donc, de rose toute blanche
M’apparaissait cette sainte milice
Que Jésus-Christ de son sang épousa.

(Par., Chants 30 et 31, trad. d’Henri Longnon)

Les âmes des croisés forment un crucifix, les anges la grande fleur de lumière; tout cela est forme mais aussi symbole d’un Saint des Saints qui est Rose mais d’un autre côté ne l’est pas. Dans l’empyrée, l’utopie de l’espace est devenue absence d’espace: ici proximité et lointain ne peuvent plus ni ajouter ni retirer («Presso e lontano li ne pon ne leva», Par., 30, v. 121); le seul élément qui reste de la rose c’est donc aussi la forme parfaite du cercle: celle de l’accomplissement. Mais elle n’a plus rien à voir avec la rose d’amour de la poésie profane, ni même avec la Rose Marie, bien que Dante, arrivé au palier du ciel des étoiles fixes, appelle ainsi celle qui reçoit Dieu en son sein (Par., 23, v. 73 sq.): la forme la plus parfaite d’entre toutes demeure en dehors de l’espace. Peu avant Dante, le cardinal de Capoue Pietro da Mora avait publié un traité intitulé De Rosa; la fleur reconnue de tout temps comme la plus parfaite y figurait trois fois: sous la forme du chorus martyrum, de la virgo virginum, du mediator Dei et hominum. Si la symbolique dantesque de la Rose concordé exactement avec cette trinité (cf. Olschki, Sacra doctrina e Theologia mystica, 1934, p. 20 sq.), elle en diffère cependant sur le plan du paysage du souhait: la Rose en tant que figureation de l’espace lui-même: dans le cercle supérieur de l’empyrée elle y représente uniquement le cercle du partout. Et en lui, cet espace du rêve-souhait qui ne sépare plus mais au contraire unit tout, la fleur paradisiaque se laisse embrasser d’un seul regard (Par., 30, v. 118), bien plus elle est l’Evidence même: dans le cercle le plus élevé du Paradis la vision prend nécessairement la relève de la connaissance. De ce
fait le courage d'affronter l'Indescriptible, qui n'est même pas indescriptible, a même conçu l'image d'un essaim d'abeilles sous la forme duquel les anges sont représentés, plongent dans le calice de la rose céleste et prennent leur essor vers Dieu (Par., 31, v. 7 sqq.). Le choix se porte ensuite, une fois encore, sur des images d'architecture antique: les pétales de la Rose sont dépeints comme les gradins (di banco in banco) d'un gigantesque amphithéâtre. Si elle peut être tout cela c'est qu'elle est choisie comme symbole spatial d'une perfection qui ne tolère plus de comparaison avec aucun autre espace que celui décrit par le cercle autour du point central et qui dès lors trouve un symbole dans toute forme ronde pure.

A part cela, seules certaines qualités, agréables, toujours empruntées aux choses d'ici-bas se retrouvaient parfois de l'autre côté. Quant à ces choses elles-mêmes elles sont essentiellement abandonnées; aux yeux de Dante la terre, tout en bas semble ridiculement petite (Par., 22, v. 152) et seuls les actes qui s'y produisent parviennent à s'élever. Cela change avec Goethe, chez qui la coupe entre l'Ici et l'Au-delà n'existe pas dans le cas du pays légendaire non plus, et cela en vertu d'un point de vue situé dans le monde. Faust pénètre dans l'infini en marchant dans toutes les directions du fini, mais une fois encore à la manière de celui qui escalade les montagnes. Dans le Faust de Goethe, la peinture du ciel s'inspire d'une vision parfaitement terrestre et s'y tient, mais toujours de façon symbolique, voire même avec une symbolique particulièrement accentuée et presque plus réfléchie que chez Dante (« Tout ce qui est éphémère n'est qu'un symbole »). Mais le théâtre du ciel faustien, ainsi transposé, est et reste bien de ce monde, c'est celui de la haute montagne, du massif alpin interrompu par une multitude de ravins, se dressant dans l'azur. Certes chez Dante aussi le paysage terrestre qui apparaît au sommet du mont de la Transfiguration est presque céleste. C'est là-haut que se trouve le paradis terrestre, il y souffle un vent de printemps, les oiseaux cachés dans les feuillages chantent dans cette forêt divine où les fleuves bénis sont le Léthé et l'Eunoé (Purg., 28, v. 1 sqq.). A la forêt mortelle du péché au début de l'enfer (Enf., v. 1, 2 sqq.) s'oppose ici une forêt divine, plongée dans un éternel matin; son modèle fut la pinède située près de Ravenne, dont Dante avait gardé le souvenir. Pourtant le paradis terrestre de Dante, ainsi animé et illustré, est totalement différent de son pendant céleste, ce n'est qu'un lieu de passage pour les âmes qui sont prêtes à être accueillies dans le paradis céleste. L'Eden ne fait partie du ciel que dans la mesure où il est l'espace le plus profondé-
ment enfoui dans lequel Béatrice peut encore descendre voilée, pour accueillir Dante. Dès lors, le recours à des images empruntées à la nature n’a pas du tout la même signification que chez Goethe; chez Dante elles désignent et illustrent un lieu encore naturel bien que transfiguré et laissent transparaître, non sans faille, le lieu de la splendeur des manifestations divines. Chez Dante leur lieu était la Rose, qui échappe à l’espace séparateur; chez Goethe, par contre, la région supérieure est et demeure un espace qui se hisse toujours plus haut, c’est une haute montagne transcendante qui ne cesse de s’élever: celle qui, à l’époque de Goethe, venait d’ailleurs d’être conquise, presque révélée. C’est une nature alpine qui enveloppe les bienheureux enfants, qui, pareils aux nuages du matin, planent autour des sapins; c’est encore elle qui accueille les anges « dans la brume qui entoure les hauts rochers », qui renferme le pur éclat par-dessus les sommets. Une cathédrale de montagnes qui s’élève des abîmes exaltiques jusque dans l’éther, telle est la vision que Goethe a du ciel: une chaîne alpine s’étendant sans cesse, s’augmentant toujours de sphères nouvelles dans les hauteurs. Au contraire de Dante, cette infinie activité, cet élan tout protestant aussi bien que cette tension vers des intuitions toujours nouvelles maintient droit et dressé l’ensemble terrestre, créant une géographie de l’élan vers les hauteurs et de la conquête de sommets toujours nouveaux. Le cadre demeure celui de la haute montagne, non du cercle; le dernier paysage faustien n’est pas transcendant, il est encore une ascension, aussi bien de par le devenir constant de ses formes que de par cet élan perpétuel vers le haut, renvoyant toujours plus loin. Ici les époques et les sociétés se séparant: la société féodale chez Dante, la société protestante et capitaliste chez Goethe. Dante accomplit un voyage bien orienté et arrive au but, le Faust de Goethe tâtonne, même dans le ciel, il est toujours à la recherche du but final. Chez Dante les formes sont achevées, le status viae est remplacé par le status termini, l’état définitif, excepté dans le purgatoire, et pourtant même celui-ci obéit à des normes précises. Les figures de Dante sont tout entières du passé prenant la forme de l’éternité et le paysage de cette immortalité est de même nature; dans Faust, au contraire, l’immortalité est accueillie à l’état de chrysalide, autrement dit elle attend uniquement l’avenir sous la forme de l’éternité. A la place d’un espace supérieur spirituel où toute âme est arrivée au lieu de sa qualité propre, menée à son terme final et révélée, s’ouvre ici une nouvelle sphère d’action: à la place de l’utopie parachèvee de l’espace, apparaît l’utopie du temps, qui ne cesse de durer. Et à
l'utopie temporelle du ciel faustien correspond justement l'infinité de l'effort et de l'aspiration, dont le noyau est animé d'une intuition qui ne s'èteint pas; en revanche à l'endroit le plus élevé du Paradis de Dante, au but vers lequel convergent tous les vœux, la nostalgie prend fin (« L'ardor del desiderio in me finii », Par., 33, v. 48). La Visio beatifica Dei, le primat de la vita contemplativa sur la vita activa dissolvent en eux la volonté; qui plus est, la nostalgie des sujets de Dante est non seulement anéantie par la vision de Dieu, à l'endroit de la Rose céleste, mais cette nostalgie prend fin, étant devenue également éternelle, privée d'avenir et arrivée à son terme... en enfer. La situation la plus grave perd ainsi son caractère situationnel de par son éternité, comme l'existence des dieux; elle est donc bienheureuse au sens formel. C'est ce qui explique la formulation très audacieuse de Hegel, qui est cependant parfaitement valable pour Dante: « Même les damnés de son enfer ont encore la béatitude de l'éternité — au-dessus des portes de l'enfer se trouve l'inscription: io eterno duro —, ils sont ce qu'ils sont, sans remords ni désirs, ne parlent pas de leurs tourments, qui en quelque sorte ne nous regardent pas, pas plus qu'ils ne les regardent eux-mêmes, car ils durent éternellement — ils se remémorent simplement leur état d'âme et leurs actes, fermement semblables à eux-mêmes dans les mêmes intérêts, sans nostalgie ni plaintes » (Hegel, Werke, X, p. 107). Or le repos qui, chez Dante, est même valable pour l'enfer, ne se trouve même pas dans le ciel faustien de Goethe et dès lors encore moins dans l'état de chrysalide; même l'éternité du bonheur n'est pas, ici, celle du repos. L'arrivée elle-même reste encore un processus, avec un gain total qui ne cesse de s'accroître, la béatitude elle-même reste encore animée par un Tantale sui generis, une espèce de Tantale du bonheur. Le ciel lui-même n'a pas de but final à offrir qui soit révélé dans toute sa présence, car il subsiste toujours une distance et une aspiration infinie vers ce but, et ce qui subsiste également c'est l'intuition non pas scrupuleuse, mais riche, qui ne cesse de passer à de nouveaux horizons insondés. Le maintien scrupuleux de la distance, est, comme nous l'avons dit, protestant tout comme la foi en la possibilité d'arriver au but et de contempler la figure finale est typiquement catholique. Malgré son apparence catholique le ciel protestant de Faust correspond bien à cette phrase de Lessing, affirmant que la vérité n'existe que pour Dieu seul, tandis que pour l'homme n'existe que la poursuite de la vérité; à quoi il convient de rattacher la théorie kantienne de l'approche éternelle de l'idéal. Au contraire le ciel de Dante, cette explicitation
La représentation du paysage du souhait

totale de l’arrivée, correspond avec une fidélité tout aussi grande à la
foi en l’ultime sabbat et l’ultime repos de la philosophie classique du
Moyen Age, représentée surtout par le maître de Dante: Thomas
d’Aquin. Chez ce dernier il n’est absolument pas question
d’approche infinie de l’idéal car en vertu de la grâce les créatures
sont parfaitement en état d’accéder à cette divinae bonitatis simili-
tudo à laquelle elles sont destinées. Alors que dans le ciel protestant
de Faust le but se meut ainsi en permanence et par conséquent
s’éloigne à tel point qu’il cesse presque d’en être un, il est dans le ciel
catholique de Dante tellement fixe et éternel dans son repos central,
qu’il semble ne pas être un but du tout de par nature, c’est-à-dire
qu’il ne semble pas être en corrélation avec un chemin y conduisant,
mais bien une impassibilité absolue, un être parachévé en soi et pour
soi. Mais bien que chez Dante et Thomas d’Aquín le repos soit tout
aussi réifié et ontologiquement hypostasié que l’est la poursuite éternelle
dans la distance qui sépare de ce but chez Faust, Lessing et
Kant, il apparaît quand même d’une part, en ce qui concerne l’aspiration
infinie, que le paradis de Dante a une certaine primauté sur le
ciel faustien. C’est le primat utopique du repos, qui schématisse l’état
d’exaucement, sur le mouvement, qui schématisse la poursuite non
assouvie de quelque chose; le pays légendaire de Dante constitue
donc, au même titre que celui de Giotto, le correctif de toute perspec-
tive visée, qui ne s’anéantit pas elle-même dans le mauvais infini
de l’approche du but, ou dans une infinie variabilité. Cette infinité
qui s’avère être de la scrupulosity, quand ce n’est pas l’ultime refus
de l’arrivée et de la réussite, est une caricature de la conscience
historico-utopique mais n’est en rien celle-ci même. C’est la raison
pour laquelle le symbole du repos qu’est la Rose chez Dante a justement
un primat utopique sur les symboles de hauteurs renvoyant
toujours plus loin à l’infini : les montagnes élevées du Faust; en effet
l’utopie au sens propre n’est pas une utopie d’elle-même, mais celle
d’un contenu qui cesse d’être utopique en tant que contenu atteint.
D’autre part le primat du repos circulaire sur le mouvement faustien
se renverse dès que l’on considère non plus l’infinité scrupuleuse de
l’élévation vers des sphères toujours supérieures, mais le moment de
l’intuition qui s’y trouve, c’est-à-dire celui de la certitude utopique
du fait qu’aucun symbole final faisant jusqu’ici l’objet de supputa-
tions ou même hypostasié ne parvient à faire tomber le voile de la
tristesse, n’exauce l’espoir, ne crée l’adéquation entre le sujet et la
substance. Le mouvement ainsi maintenu n’est plus alors un mouve-
ment réifié, ce n’est plus celui d’une course fatale rendue absolue
dans une distance éternelle, mais, parallèlement à sa foi en un but finalement accessible et précisément en raison de cette foi, il renforce la conscience de ce que durée toujours la non-arrivée au but et la non-perfection de sa substance. Dans cette mesure donc la haute montagne faustienne, avec ses sommets toujours plus élevés, pour ainsi dire toujours plus proches de l’essence recherchée, renferme le bleu plus sombre de la conscience utopique. Partant de là, le ciel faustien renferme la conscience d’un contenu de l’arrivée, dont le jour n’est pas encore advenu, et duquel le jour médiéval simplement légendaire ainsi que son empryée transcendant ont disparu. C’est pourquoi dans l’ascension sans transcendance de l’intuition, le royaume dantesque du repos, lui aussi, ne rayonne que comme simple correctif d’un être parachevé, mais, à aucun endroit de ce contenu qui n’apparaît qu’au seul niveau esthétique, il ne se donne pour l’accomplissement total tel qu’il était peint autrefois et signifié par la catégorie du ciel. Ainsi se confirme ce qui dans la littérature non plus n’est pas indifférent et ne peut être ramené à un simple plaisir artistique: même un paysage de souhait du Tout, aussi élevé que l’est la Rose céleste de Dante, même cette révélation d’un Tout n’offre plus qu’un par-dessus-tout ou un être-ultime largement insuffisant. La vérité produite par toute révélation dans le grand art religieux, pour autant qu’il en possédât une, n’a jamais été la suppléance du contenu utopique réel encore en suspens, encore utopique sur toute la ligne, de ce qui est visé par-dessus tout, et c’est sous cette forme uniquement qu’elle peut continuer de se manifester. Car le sérieux de l’athéisme face auquel aucune espèce de réalité divine ou d’au-delà ne tient plus, si ce n’est au titre d’hypostase devenue plate sinon même d’art décoratif historisant ou religieux, ce sérieux est la condition fondamentale de toute utopie de signification centrale. Il est aussi la condition sine qua non pour que soit possible l’héritage des contenus concernant toujours l’homme, des contenus encore valables en vertu de leur teneur utopique (et non de leur teneur ontologico-mythique), ceux de l’art religieux du passé et de la religion elle-même. Car c’est uniquement en vertu de la tentative de cerner la forme utopique, mais nulle part encore de l’affirmation de la forme réelle du par-dessus-tout, que les roses célestes, les dieux décrits, l’empryée et autres contenus de l’intention, présentés comme parachevés, survivent dans le souvenir de l’espoir. L’athéisme dans son ensemble a tout aussi bien écarté de la réalité déjà existante les contenus intentionnels de l’utopie ultime, qu’il a affûté l’intention tendue vers ces contenus, sans intervention d’aucune mythologie et
sans acompte aucun sur la somme finale. Toutefois, le repos céleste, conçu comme correctif, révèle à l'utopie du mouvement, et précisément à celle qui est scrupuleuse, l'intention la plus foncière qui se trouve en elle: la fin de l'intention, l'infinité du contenu, non de la voie. La volonté de l'utopie n'est sur la bonne voie que lorsqu'elle ne se laisse pas dévier du chemin qui conduit à l'élévation dans les sphères supérieures, par des réalisations provisoires, et croit cependant avec la même rigueur à la Fin, au Temps écoulé, à l'Arrivée et lorsqu'elle ne croit plus à rien d'autre qu'à la possibilité objective fondée de cette arrivée, mais par conséquent aussi à la capacité de l'activer et de ne pas y renoncer au profit du chemin. C'est précisément la figure ultime de l'instant suprême, celui que Faust a cherché toujours plus loin et dont il continue de faire un événement dans le ciel, où il s'avère toujours insuffisant: c'est cette figure ultime qui n'a plus aucune sphère supérieure au-dessus d'elle, pour laquelle il n'y a plus de sphères du tout à côté d'autres sphères. Le pays légendaire de Dante produit la Rose fortement réussie, le pays de Faust dépeint montagnes sur montagnes dans le bleu déployé du ciel: ici le mystère est la solution donnée, là la solution est le mystère qui demeure.

**LA POMPE ET L'ELYSÉE DANS L'OPÉRA ET L'ORATORIO.**

Le son plane et il est difficile de le situer avec précision, de dire aussi exactement ce qu'il exprime; c'est ainsi que des textes entièrement différents ont déjà été mis en musique de la même manière. Et pourtant un son peut mieux que n'importe quelle couleur ou quel mot exprimer cet état transitoire duquel on ne pourrait dire s'il s'agit d'une plainte ou d'une consolation. En général la musique est fluctuante, dans le mode majeur sans aucun doute, mais aussi dans le mode mineur. La douleur qui s'y exprime rayonne d'une lumière parfaitement solitaire, mais qui s'étire infiniment et refuse de s'éteindre; et le sérieux se traduit dans un chant qui même dans le grave progresse encore vers l'espoir. Que la musique existe, absolument parlant, qu'elle soit une voie ou une issue que rien d'autre, nulle part, ne préfigure, suffit déjà à illuminer et à dépasser les sujets auxquels elle se consacre. Mais elle y progresse à tâtons et plane, de sorte que la solution offerte n'est pas encore impérative, à l'exception de quelques déclarations musicales de grande envergure. Le chemin qu'emprunte la musique est plus long que celui suivi par la
peinture et même la poésie; ainsi est-elle bien loin d’être aussi con-
crète que les autres arts, bien que d’autre part elle soit beaucoup plus
intensément axée sur des objets qui se situent à l’horizon non pas du
sentiment ou de la pensée, mais de l’affect. Or, étant donné que tous
les affects tendent vers leur dissolution, cela signifie aussi que la
musique est, de tous les arts, celui qui s’engage le plus dans cette
voie et, en vertu du caractère de réconfort qu’offre sa nature insaisis-
sable et planante, il est le plus puissamment à même de produire le
pré-apparaître d’un aboutissement. En rencontrant le moins d’obs-
tacles aussi; du moins dans sa forme pas très austère, c’est-à-dire là
où le rythme et le finale s’élancent à la conquête de l’éclat et le don-
nent en spectacle: dans l’opéra. Tout comme l’oratorio, l’opéra n’est
en soi qu’une forme musicale dans laquelle la voie humaine devient
un instrument au même titre que les autres et s’impose sans créer
d’interférence gênante. Mais l’opéra met en outre une action en
scène; ses instruments chantants apparaissent derrière l’orchestre, ce
sont des êtres humains sur un théâtre. Depuis l’époque baroque où il
s’épanouit véritablement pour la première fois, il est, en plus, au ser-
vice de la fête, de la représentation, d’une forme d’existence plus
élevée. II part de façon encore plus résolue qu’un finale sympho-
nique à la découverte du bonheur, du triomphe qui peut même être
parfois le repos, un dernier soupir. Les premiers essais assez froids,
inspirés de l’antiquité, par lesquels l’opéra débuta à Florence et aux-
quels il doit même d’exister, témoignaient déjà de l’étonnant plaisir
de déboucher sur la lumière et le pays où elle resplendit, en dépit du
sujet élégiaque qu’ils choisissaient. L’Eurydice de Peri, de 1600, a
une fin heureuse, un peu plus tard l’Orphée de Monteverdi reconsti-
tue sans doute le triste retour d’Eurydice aux enfers, pourtant
Apollon finit par transporter le couple sous les étoiles. Le fastueux
opéra baroque, enfin, recourra plus encore au per aspera ad astra
dans sa musique: rien ne justifiait plus la décoration de cérémonie,
rien ne donnait lieu à de plus luxuriantes fêtes, rien ne permettait un
étalage plus somptueux du happy end. L’orchestre ne connaissait
pas encore le crescendo, mais la brusque alternance des intensités
sonores permettait un étagement de la musique en terrasses et, sur-
tout, donnait lieu à de soudains contrastes. En même temps que
l’individu, s’imposaient le solo dramatique et l’accord vertical, ce
qui pour la première fois permettait de traduire le triomphe par un
effet rythmique; l’effet de la dominante et de la tonique fut renforcé
par des innovations harmoniques telles que la sixte napolitaine, un
des moyens d’expression les plus puissants de l’opéra baroque juste-
ment sur le plan de la manifestation du triomphe. Dans la Florence de la Renaissance, l'opéra débutant était sans doute plus proche du style arcadien et paisible, du moins se ralliait-il tout autant à la pastorale qu'à l'antiquité; mais l'opéra baroque transforma le tout en apothéose. Aujourd'hui il a sombré dans l'oubli et, pas plus que le roman, la tragédie et même la poésie lyrique de cette période, il ne jouit encore de la récente estime dont bénéficient les monuments, et aussi la sculpture baroques. Cette discrimination de valeurs entre les divers genres artistiques d'une même époque est étrange et unique; mais de toute évidence l'espressivo, le maestoso soutenus se heurtent à certaines frontières, dans leurs représentations postérieures au baroque, ce qui a obligatoirement entraîné un fractionnement et un rationnement destinés à les rendre assimilables. Même des chefs-d'œuvre comme la Theodora de Scarlatti, le Didon et Enée de Purcell, voire le Jules César de Haendel ne peuvent encore être reproduits tels quels dans leur ensemble, avec le ton et le fond grandioses qui les caractérisent. En 1723, à l'occasion du couronnement du roi à Prague, Joseph Fux, l'auteur du célèbre Gradus ad Parnassum composa un opéra de gala auquel prenaient part cent chanteurs et un orchestre de deux cents musiciens: les acccents d'un pareil colosse, d'une semblable exubérance, si appliquée soit-elle, ne passeraient plus la rampe aujourd'hui. Pourtant la technique de construction de la forme de l'opéra se souvient presque toujours de l'éclat du baroque dans ce qu'il a de bon et de mauvais; l'opéra n'était-il pas, dans son berceau déjà, orienté vers les sphères élyséennes, puis vers la pompe et le faste? Le style grandiose de l'aria de Scarlatti: des sons initiaux longuement étirés et interrompus par de grands intervalles auxquels succède un mouvement très animé, ce style fit sans doute l'objet de la satire de Mozart, dans son Costi fan tutte (air de Fiordiligi), ce qui ne l'empêcha pas de produire son effet jusqu'à Weber et au-delà. Mozart lui-même, non pas tant dans l'opéra-bouffe que dans l'opéra sérieux, tient lui aussi la grande scène du baroque, la grande scène théâtrale qui évolue à mille lieues du quotidien, brillant des pleins feux de l'effroi et de l'apothéose: que l'on songe à la tempête en mer dans Idoménée, à l'incendie du Capitole dans Titus. Ces deux œuvres ne sont certes pas des opéras représentatifs de Mozart et ce n'est pas dans les apothéoses qu'il faut chercher l'élysée de ce génie mais dans la musique de jardin de Figaro; mais La Flûte enchantée elle aussi (qui donne cette directive de mise en scène: « Le théâtre tout entier se métamorphose en un soleil ») se termine par des accents triomphaux, débouche sur le pays de
triumphe auquel s'était voué l'opéra baroque. L'Apollon de Monteverdi transporte le couple sous les étoiles, après que les deux héros ont passé par tous les sombres revers de la destinée des personnages d'opéra : l'opéra est optimiste, et les exceptions importantes ne sont pas des opéras ou alors elles confirment la règle. Mais que dire dès lors du *dix-neuvième siècle* (alors que la bourgeoisie s'essayait à la représentation du grandiose et se servait à cet effet de l'instrument qu'elle avait à sa disposition : l'opéra)? C'est à cette époque que Spontini, Meyerbeer, et surtout Wagner reconstituent le grand cérémonial baroque, montent de monumentales pièces historiques parées de leur aura personnelle ou empruntées ailleurs. Mais en même temps s'affirmaient la banalité de la grande scène dans laquelle le chant de la victoire est ramené à des accents conventionnels, ainsi que le dangereux mariage de l'audace et de la convention dans le finale triomphant de l'opéra, danger qui d'ailleurs peut surgir également en un style beaucoup plus élevé encore : dans le finale symphonique. Dans la composition d'un opéra rien n'est plus impératif, avant un sommet ou un creux dramatique, que l'irruption soudaine à l'endroit voulu, irruption qui est digne de l'instant suprême, de l'instant béni. Mais au dix-neuvième siècle rien n'était plus menacé par la routine de l'effet. Le grand effet, disait Wagner, ce maître du silence sonore, mais combien plus encore du monumental, est un effet sans cause ; cette entité, ou non-entité entrait surtout dans les grands éclats, les fins d'acte grandioses et les panoramas des finales d'opéra. Mais l'effet était encore plus marqué là où la seule musique permise était celle de la main gauche, la musique d'accompagnement : dans le ballet, mais surtout dans ces tumultueuses extases qu'étaient les *bacchanales* (que l'on peut rattacher au ballet). Ici le jardin d'amour mis en musique était encore l'héritier de cette pompe dans laquelle la décoration constituait un élément important de l'attrait et de la lascivité du spectacle lui-même. L'embarquement pour Cythère, délicat, hésitant, est bien loin de tout cela, si ce n'est lorsqu'il résonne, dans un isolement total par rapport au passé tout comme au futur proches, dans le prélude à la Barcarole d'Offenbach, dans ses délicieux *évohés* et dans le « dernier » concert de son Orphée ; mais c'est dans les grandes bacchanales, principalement dans la version parisienne de *Tannhäuser* qu'apparaissent les jardins d'amour et les îles enchantées du baroque, bien que sous des traits plus grossiers et avec une dose plus forte de magie. Nous avons affaire ici à un chef-d'œuvre du plaisir et de rien d'autre au monde, à un abîme de satyriasis aux accents tristanesques démonisés, tandis
que du fond de cet abîme, des rives qu’il n’a pas, s’élève le chant des nymphes, éclat bordellique de niveau supérieur, évoquant une Rose de l’enfer. Les grandes cérémonies de défaite et d’apothéose allaient devenir plus suspectes encore que dans la bacchanale, lorsqu’il s’agit d’intensifier la « présence » des points culminants de l’action dramaticque mais aussi des fins d’acte et du paysage du finale. C’est ainsi qu’apparurent une multitude de clichés tels que consécration d’épée, scène de prière et dénouements triomphants, chez Meyerbeer et ensuite chez Wagner. La douleur d’amour de Siegmund, le chant de l’épée de Siegfried, l’entrée des dieux dans le Walhalla furent des clichés in statu nascendi de même que tous les autres fortissimi, adaptables à volonté, d’un monde soi-disant juste ou merveilleux qui semblait alors se révéler au grand jour mais n’était en fait que rhétorique pure, effet sans cause, grandiloquence. Verdi, qui pourtant était lui aussi de l’époque de Meyerbeer, s’est libéré du cliché de ce genre d’apogée en en limitant pour ainsi dire l’emploi aux passages de moindre importance. Pour ne donner qu’un seul exemple, la marche triomphale d’Aïda rayonne de tout l’éclat de son faste extérieur, comme il se doit, mais l’instant d’après, où Amneris couronne le vainqueur, la musique n’éclate plus, et la scène d’amour entre Othello et Desdémone, au moment où les pléiades touchent la mer, où l’espace se rétrécit et le monde s’approfondit, se distingue de façon très caractéristique, dans ce moment de profondeur qui lui est propre, du climax conventionnel d’une autre fin d’acte: celle entre Siegmund et Sieglinde, lorsque resplendit le pourpre du sang des Wälsungen. Le Wagner de Tristan n’a sûrement pas à être réduit au piano et à l’extraordinaire, c’est un maître sans égal du piano et de l’aurore nocturne, mais, de Rienzi jusqu’à L’Anneau du Nibelung et même au-delà, la convention de l’apogée sera l’ange satanique qui assénera à coups de poings ce génie d’une grandeur douteuse. L’ange satanique c’est le déploiement de toute la pompe baroque telle qu’elle apparaissait dans les représentations données par la bourgeoisie, dans son alliance allemande avec un féodalisme défraîchi et raflaîchi, mis à la sauce romantique; ainsi le danger de produire un faux pré-apparaître dans l’aboutissement éclatant, dans l’éclat de l’aboutissement s’avérait tout aussi clairement chez Wagner que d’autre part l’authentique pré-apparaître resurgit sans cesse dans le paysage optatif de ses opéras, grâce à la musique et à l’intervention d’un génie dans la musique. Non que le spectacle en soi, avec son colossal fortissimo qui tonitruait depuis le baroque, soit au départ totalement incapable de s’élever à des sommets, et le cas échéant de
descendre dans des abîmes; la seule chose qui ne soit pas à sa place dans tout cela, c’est essentiellement le cliché, si aisément associé au vide total dans le merveilleux et le pompeux. Que le merveilleux et le pompeux, même lorsqu’ils sont gonflés à outrance, puissent être un effet amené par une cause, une tonique pleine de puissance dès que l’envolée conventionnelle a disparu: c’est ce que prouve dans le dernier acte des Maîtres chanteurs le chœur « Wachet auf », aurore à la puissance inattendue, qui se lève alors que le jour semblait pourtant s’être manifesté dans toute son intensité. De même une aurore délicate et plus secrète se libère dès qu’une apothéose, un moment de repos débarrassé du cliché qui veut l’exhiber comme tel, révèle son propre paysage: ne serait-ce déjà que dans le coup de timbre souli-gnant la première rencontre de Senta et du Hollandais; ou encore dans le quintette des Maîtres chanteurs, ou même dans le chant du violon de la prairie du vendredi saint. C’est là la part légitime de tout grand opéra: que de l’éclat de la tonique qui lui est inhérent et même de la tragédie, a fortiori du bonheur, partie et s’étend à l’action une solution qui manque à la parole prononcée dans cette immensité océanique. Avec quelle colossale exaltation se termine sans prendre fin la béatifiante mélodie des dernières mesures du Crépuscule des dieux, région située aux antipodes de la pompeuse entrée dans le Walhalla, purifiée ici par la musique. Il existe des moments éminents dans l’opéra, il s’y trouve un paysage du souhait représenté sonoremen, auquel il sied de s’épanouir dans une indi-cible joie par-dessus un océan indéfinissable, grâce aux accents d’une mélodie qui plane encore, comme dans le plus grand de tous les opéras: Fidélio.

Mais tout cela présuppose la tension préalable d’un son qui éclate soudainement. Le tumulte se dispose alors de telle façon qu’il débouche sur les premières mesures de la mélodie du repos. Mais celles-ci sont encore empreintes de l’agitation antérieure. De là vient que le chant typique qui marque cet aboutissement est ardent. Le danger qui subsiste ici est que la tonique (prise cette fois dans un sens plus vaste que celui de simple ton de base) soit amorcée avec une trop grande impétuosité. Mais il existe encore dans l’opéra une zone mélodique, souvent plus réduite, toujours froide dans laquelle une sorte de dénouement argentin procède de l’action elle-même. Sous forme de mélodie arcadienne que n’a précédée aucun moment d’exaltation outrancière, sous forme d’antichambre du paysage du souhait, dans laquelle on oublie le souhait que l’on a eu. Un exemple apparemment modeste et certainement très éloquent nous est fourni
par la musique de la danse dans l’Orphée de Gluck et plus particulièremment dans la scène de l’Elysée; « Qu’il est pur le ciel gris qui recouvre ce lieu! » Gluck est ici l’interprète de bien autre chose que de la sensualité sonore de l’école napolitaine, ou que du contraste dramatique avec les agitations et les infortunes du chœur de l’enfer: ce que l’on trouve ici c’est un lento extrêmement dramatique, et en même temps transparent dans sa simplicité. L’Elysée surgit derrière la mort vaincue, dans le regard que porte Orphée sur le ciel pur et sa lumière plus douce, dans le ton majeur, radieux de la danse, puis dans la musique du chœur au son de laquelle Orphée accueille Eurydice. C’est là le modèle du repos séraphique dans l’opéra, mais surtout dans l’oratorio (genre auquel l’Orphée de Gluck se rattache partiellement); il ne s’y trouve rien de majestueux, mais seulement la paix, la paix, comme dit le Coran. Il se peut que la manifestation classique de ce que l’on pourrait appeler le style de l’aboutissement (Ankunfts-Stil) en musique, ne s’épanouisse pas du tout dans les formes théâtrales, c’est-à-dire dans les formes de l’action, dans la mesure où elle s’étendit jusqu’à l’oratorio. Celui-ci se consacre plutôt entièrement à la tranquillitas animi, et son musicien, Palestrina, est le maître de ce genre de transfiguration. Une sonorité pure d’arc-en-ciel anime déjà les madrigaux profanes du jeune Palestrina, elle triomphe dans la subite simplicité de ses messes, dès que résonne la parole substantielle du dogme. Le rythme est ramené à un mouvement strictement minimal, l’échelle chromatique est évitée, elle qui exprime les sentiments brisés de l’individu et ceux du renoncement. La mélodie et la polyphonie acquièrent une franche luminosité, la composition à quatre voix s’impose comme une affirmation, révèle une simplicité sourveraine; l’homophonie (qui s’enivre ici et là de triples accords purs) n’interrompt pas, mais couronne un contrepoint magistral, ramené des Pays-Bas. Palestrina cherche un écho de ce que parçoit sainte Cécile dont la légende dit que sur terre déjà elle aurait entendu les chœurs des anges. Cette auditio beatifica fait pendant à l’idéal de Thomas d’Aquain et de Dante: celui d’une visio beatifica Dei; elle correspond avec plus d’exactitude encore à l’idéal d’Augustin pour qui la musique serait un præludium vitae æternæ. Ainsi le style de Palestrina fut-il le seul à appliquer ce qui dans l’idéal musical de tout le Moyen Age était resté théorie, théorie savante, encore que pieuse, du paradis. Tout l’art de Palestrina est réellement axé sur l’image-souhait du chant séraphique et sa musique était effectivement perçue comme un écho de la musique céleste. Depuis Augustin c’est dans ce genre de résonance que la
théorie saluait sa musique, lui-même rendait les hymnes de l’Église partiellement responsables de sa conversion et il avait été le premier à voir dans la vieille harmonie des sphères, ce psautier du mythe astral, un cantique des anges, une mélodie paradisiaque sous une forme non plus planétaire mais anthropomorphe. Cette mélodie sérigraphique accueillera et enveloppera les créatures rachetées du Seigneur, dès lors toute musique terrestre qui tire son inspiration de cette sorte d’En-haut est, pour Augustin, une porte ouverte sur le ciel, justement un « praeludium vitae æternæ ut a corporeis ad incorpora transeamus » (De musica, VI,2). Augustin fut ainsi une des sources du rêve élyséen dans la conception que le Moyen Age se faisait de la musique; l’autre source fut Denys l’Aréopagite, qui faisait déjà de la musique le langage même des anges, c’est-à-dire un message hiérarchisé. La musique devait maintenant traiter des rapports de l’harmonie céleste et de l’harmonie humaine; descendue du paradis elle se change en musica mundana, ou harmonie cosmique, puis en musica humana, ou harmonie du corps et de l’âme, et s’en retourne au paradis. Tout cela portait encore l’empreinte très nette du mythe astral; c’était une théorie musicale astronomique, baptisée chrétienne, et son action sur la musique réelle fut très réduite tout au long du Moyen Age. Chez Palestrina, la volonté de créer une musica coelestis passa à la pratique, si bien que Pie IV n’hésita pas à user à son égard d’éloges superlatifs qui, exactement dans l’esprit d’Augustin, ne voulaient et ne pouvaient trouver le praeludium vitae æternæ que chez un musicien et non en peinture ou en littérature: « Ici un autre Jean nous fait ressentir dans la Jérusalem terrestre ce que doit être ce chant perçu dans la Jérusalem céleste par l’apôtre Jean, dans son extase prophétique. » Et en effet ces chœurs sérigraphiques, c’est de la mythologie hypostasiée, au même titre que la Rose céleste, et la musica coelestis trouve uniquement sa place dans la grande histoire humaine de l’espérance et dans les espaces qu’elle postule, et non dans ce ciel existant et si sourd que l’homme a inventé. Depuis Palestrina aucune mélodie n’a osé reproduire cette musica coelestis, comme si elle la posséderait; c’est précisément en tant que musique que tous les sanctus et gloria étaient considérés comme des appels ou des invocations, et non comme un reflet, fût-ce dans le plus discret des pianissimi. C’est sans aucun doute l’élément sérigraphique qui a le dernier mot chez Beethoven mais toujours comme phénomène incompréhensible, qui nous échappe, ou comme promesse du benedictus qui s’ouvre sur l’espérance. Sans aucun doute y a-t-il chez Beethoven une musique d’aboutissement: et elle
atteint à une plénitude des plus significatives au moment où Léonore délivre Florestan de ses chaînes, pressentant l’instant suprême; mais l’Aboutissement et sa patrie ne s’y déploient nullement en sphères angéliques. « C’est au-delà des étoiles qu’il doit habiter »: le misterioso de ce chœur de la neuvième symphonie est mu et enveloppé par le doute empirique du simple postulat kantien de l’existence de Dieu, il n’atterrit pas dans le Parachevé transcendant, musicalement exprimable et exprimé. C’est pourquoi la musique partage dans une assez grande mesure le déclin de la certitude ontologique du ciel, mais cependant, en ne renonçant pas et en planant dans cette sorte de suspens aux significations multiples, qui cependant reste guidé par l’affect du souhait, la solution optative, et donc par l’objet de sa tendance, elle a su produire le pré-apparaître le plus éloquent d’un monde devenu bon; d’un Elysée humainement possible auquel ne correspond rien de concret mais qui n’a plus rien de mythologique. Le lointain utopique se précipite dans l’immédiateté d’une auto-rencontre musicale, la proximité de ce paysage musical est à son tour chargée des significations d’un monde lointain humanisé à l’extrême. La musique a donc cette perspective paradoxale: que ses objets paraissent toujours plus grands, et dès lors plus proches au fur et à mesure qu’ils se rapprochent de l’horizon sur lequel la musique se déroule et dessine l’espérance. Le repos annoncé par Palestrina est lui aussi devenu insuffisant devant la volonté et le souhait bien plus poussés d’un Beethoven. Mais de son côté il reste, à son tour, le correctif d’un andante-finale encore si rarement possible, dont l’aboutissement confère à la musique des accents à la fois paisibles et grands.

L’INTÉRIEUR ET L’INFINI SE REJOIGNENT DANS L’ESPRIT DE LA MUSIQUE: LE PAYSAGE IDÉAL DE KLEIST; LA MADONE SIXTINE.

Le bonheur représenté répugne lui aussi à être connu d’avance et convenu. Il indique donc une direction inhabituelle, différente de l’espace étroit que l’on connaît ou de l’étendue vaste et lointaine qui relève de la grandeur. Car une troisième dimension, qui n’est pas une des dernières à être reflétées par la musique, s’ouvre dans les deux: l’abyssal (das Abgründige). Cette catégorie réunit l’antre et le lointain, l’intérieur et la perspective, les renfermant et les surpassant tout à la fois. L’intérieur a quelque chose de paradoxal, il donne l’insi-
dieuse impression de tout faire converger vers un espace étroit, proche, secret et familier, pourtant il y a dans cette étroitesse un horizon considérable. Les images de la contraction de l’espace, de la formation de la maison, de la formation de l’espace intérieur participent toutes d’une in-tension qui, en se rapprochant du lointain, le rend pour la première fois substantiel et l’empêche de s’égarer. Aussi, aucun intérieur ne se borne-t-il à n’être que cela et aucun tableau véritablement idyllique, qui prétend dépeindre le bonheur, ne se laisse limiter; l’un comme l’autre renferment aussi leur opposé ou leur renversement vers l’Univers. C’est-à-dire vers un univers replié, avec un espace d’or et un Age d’or, vers le petit infini. Et réciproquement, l’image du grand espace: la perspective de l’infini, ne s’élance pas toujours plus avant dans le lointain. Le contenu de la nostalgie du lointain, la nature océanique de la perspective ne restent pas simplement cosmiques, la hauteur du paradis non plus n’est pas supra-cosmique. Au contraire il y a ici, dans le sublime ex-tensif voire dans son absence humaine, un chemin secret qui se replie et revient à la source de la proximité la plus intensive qui soit, tendue vers l’intérieur. L’illimité et la proximité la plus profonde sont mutuellement voulues l’un à l’autre, l’abysse du solitaire lointain réapprend ce qu’est l’antre et celui-ci redécouvre l’étendue vaste semblable à celle qui entoure le château du roi de Thulé. C’est un tel apprentissage que Heinrich von Kleist communique, de la manière la plus adéquate qui soit, étrange et familière à la fois, à l’occasion du sujet précisément extensif d’un tableau. Il intitule ses réflexions: « Sensations devant le paysage maritime de Friedrich. » Kleist décrit une marine du peintre romantique, paysage qui se situe au-delà du terminus humanitatis, mais le murmure de la confusion s’amorce: « Il est merveilleux, quand on est dans une infinie solitude, au bord de la mer et sous un ciel gris, de tourner ses regards vers l’immensité d’un désert d’eau. Cela suppose néanmoins que l’on y est allé, que l’on doit en revenir, que l’on aimerait passer de l’autre côté, qu’on ne le peut pas, que tout vous déçoit dans la vie et que l’on perçoit pourtant la voix de la vie dans le bruissement des flots, dans le souffle du vent, dans le cortège des nuages, dans les cris solitaires des oiseaux. Cela suppose que le cœur a quelque chose à revendiquer et que la nature, si je puis m’exprimer ainsi, nous porte préjudice. Or tout cela est impossible devant le tableau, et ce que je devrais trouver dans le tableau lui-même, je ne l’ai trouvé qu’entre moi et le tableau, c’est-à-dire quelque chose que mon cœur réclamait du tableau et une atteinte que me portait le tableau; c’est ainsi que je devins moi-même
le capucin, que le tableau devint la dune; mais ce qui aurait dû attirer au loin mon regard nostalgique, la mer, était totalement absent. Rien ne peut être plus triste et plus inconfortable qu’une telle position dans le monde: être la seule étincelle de vie dans l’immense royaume de la mort, le centre solitaire dans le cercle solitaire. Le tableau, avec ses deux ou trois objets mystérieux, ressemble à l’apocalypse, comme s’il était parcouru des pensées nocturnes de Young; et comme dans son uniformité et son immensité il n’a rien d’autre au premier plan que son cadre, c’est, quand on le regarde, comme si l’on avait les paupières coupées. Néanmoins le peintre a sans aucun doute ouvert une nouvelle voie dans le domaine de son art; et je suis persuadé qu’avec son esprit, il y aurait moyen de représenter un mille carré de sable de la Manche, avec un buisson d’épines-vinettes, sur lequel une corneille solitaire gonflerait ses plumes, et que ce tableau exercerait à coup sûr un effet véritablement ossianesque. Bien plus, si l’on peignait ce paysage avec sa propre craie et sa propre eau, je crois que l’on pourrait en faire hurler les renards et les loups: suprême louange dont on puisse sans doute gratifier ce genre de peinture de paysage. » L’infini sur lequel le monde s’est ouvert, et l’homme solitaire et sombre en qui toute vue a décliné à force de proximité, échangent ainsi leur visage. En soi le style de peinture de Caspar David Friedrich n’est pas d’une telle nature, au contraire: sa constante nostalgie d’horizons vastes écartèle brutalement le proche et le lointain, sans que soit peint un monde intermédiaire entre les deux. Mais c’est justement en vertu de cela que le génie créateur de Kleist, touché par ce tableau, peut créer un pont prodigieux entre le proche et le lointain, le centre et le cercle. L’apocalypse silencieuse de Kleist renferme de façon nouvelle l’étincelle de vie, dans un abîme où l’homme et la nature sont tous deux, ne sont plus tous deux. L’œil disparaît en percevant l’image, le spectateur disparaît en même temps que sa distance, le tableau porte atteinte à l’homme qui se trouve à l’extérieur, « comme si l’on avait les paupières coupées »; mais il porte aussi atteinte à la mer, car « ce qui aurait dû attirer au loin mon regard nostalgique, la mer, était totalement absent ». Quelque chose de difficilement qualifiable apparaît, passant du spectateur au capucin, revenant de la mer sur la dune: tous deux, le capucin et la dune, ne font plus qu’un, ils sont le « centre solitaire dans le cercle solitaire », l’abîme de l’Inapparent avec « un effet véritablement ossianesque ». C’est le bonheur qui s’y trouve, celui de Thulé, mais une fois encore un bonheur non convenu, non conventionnel, non localisé et catalogué, surtout pas ce bonheur-là. C’est
avec d’autant plus de singularité qu’au milieu des renards et des loups hurlants, au bord d’un monde finissant, surgira dans ce laco-
nisme le paysage central du souhait: la maison-sujet, « avec ses deux ou trois objets mystérieux », les seuls qui subsistent dans le cercle solitaire avec son centre solitaire, en tant qu’objets absolu-
ment, mais tels qu’il n’y a plus en eux rien d’étranger. De sorte que l’on peut tout aussi bien, ou même plus exactement encore parler d’une maison-objet: surtout en raison de l’extension en profondeur de ses objets naturels, d’une maison concentrant le sujet tout comme l’objet. De toutes les descriptions de tableaux, celle-ci pénètre le plus profondément dans l’hiatus peint qui sépare le sujet et l’objet, hiatus qu’elle a rempli de déclin et de l’insolite élément de nuit ou de brouil-
lard de Jérusalem.

Mais ici, dans ce lointain le plus proche qui soit, il n’y a moyen ni de voir ni de respirer. La description de Kleist est l’une des plus pro-
fondes, pourtant le soleil familier ne se lève plus et aucun autre soleil n’est encore visible. Et ce n’est que dans des sensations aussi cen-
trales, dans une description témoignant d’une expérience aussi puis-
samment pénétrante du sujet que le paysage maritime de Friedrich produira ce que la grande peinture communique elle-même dans son horizon propre: l’unité de l’homme et du lointain, le retour de la perspective dans la multiple Mona Lisa et de Mona Lisa dans la perspective des multiples lisières du monde. Cependant tous les espaces picturaux transcendant l’humain deviennent presque con-
ventionnels comparés à ce qu’a décrit Kleist, à l’exception d’un seul: l’espace de la Madone Sixtine. Il est d’une nature différente de l’espace pictural habituel, ainsi la Madone Sixtine est-elle le tableau le plus audacieux et le paysage qui l’entoure le plus mystérieux qui soient. Ce n’est pas ce que l’on appelle l’espace typique du Sud, la scène soigneusement charpentée et fixe, ce n’est pas non plus l’espace propre au Nord dont la structure varie en fonction des évé-
nements qui se déroulent en lui. L’unité résultant d’une disposition géométrique extrêmement limpide, comme dans l’espace du Sud, se trouve dans le tableau de Raphaël, pourtant elle n’assigne aucun endroit précis au personnage, ni dans la proximité ni dans le loin-
tain, ni dans l’ici-bas ni dans l’au-delà. La Madone plane aussi bien devant, qu’entre, que derrière le drapé singulier qui borde son aura sur le tableau. Elle s’élève tout en descendant, elle descend tout en montant, son espace est celui de l’enlèvement tout comme du retour. La parenté de la Madona gloriosa du Faust de Goethe avec cette madone planante est manifeste: la même douceur d’un mystère dé-
ployé, la même immensité d’un monde intérieur englobant. Franz Marc dit un jour que les tableaux étaient notre propre apparition à un autre endroit; si tel est le cas, c’est une existence tout entière qui surgit à un autre endroit, dans cette absence de lieu où l’intérieur et la perspective se pénètrent mutuellement et s’imprégnent de l’au-delà dissous; il ne reste plus rien d’autre que le paysage optatif de ce Par-tout, de cette empreinte totale du Foyer (Heimat). De ce fait, l’art atteint ici aussi une frontière et peut-être la franchit-il; car l’art religieux n’est pas un art dans la mesure où il est toujours disposé à refuser le phénomène matériel existant, sans lequel rien ne pourrait être esthétiquement représenté. Le paysage optatif de la beauté, de la sublimité dans son ensemble demeure dans le pré-apparaître esthétique, et en tant que tel il est la tentative de parachever le monde sans qu’il aille à sa perte. Une telle perfection virtuelle, qui est l’objet de tout iconoclasme, et qui est certes rompue elle-même dans l’art religieux, est ce qui apparaît géographiquement suro genere dans les paysages optatifs se déployant dans l’immensité en peinture, dans l’opéra, dans la littérature. Ils ont souvent une enveloppe, un masque mythologique mais n’y restent pas enfermés, prisonniers; car ce qu’ils veulent c’est le bonheur humain, et que son espace soit bien disposé, aboutisse au bon endroit, de l’espace idyllique à l’espace encore mystique. Le pré-apparaître produit cette signification esthétique du bonheur dans la distance, et la concentre dans les limites d’un cadre. Pour ce bonheur imaginé chez Kleist, suffisamment puissant pour faire hurler les renards et les loups, suffisamment profond pour satisfaire les revendications du cœur et mettre fin, dans un monde désaliéné, aux atteintes que nous porte la nature: pour cette utopie dans l’utopique lui-même, le paysage échappant à toute situation constitue certainement un des signes spatiaux les plus exacts, dans le pré-apparaître pictural. Mais dans tous les cas le paysage du souhait est d’une telle nature que tout ce dont le bonheur a besoin est présent, ni plus ni moins. Il incombera à l’art socialiste que ce trait auroral aussi soit toujours communiqué dans la peinture du réel. Qu’il soit rectifié et correctement disposé, qu’il soit « jour nocturne », pour reprendre le terme dont les Grecs enjoués qualifiaient l’aurore. Le paysage optatif trame dans l’art cet éclat prometteur et coloré, en fait même son objet: car il est disposé dans le monde et peut croître, mais il n’a pas encore mûri.
41. *Le paysage du souhait et la sagesse, du processus et sub specie æternitatis*

Qu’ai-je,
Si je n’ai pas tout?, dit le jeune homme;
Peut-on parler ici de plus ou de moins?
Ta vérité n’est-elle, comme le bonheur des sens,
Qu’une somme que l’on peut posséder en plus ou moins
[grande quantité,
Mais que l’on possède quand même toujours?
N’est-elle pas unique, indivisée?

Schiller, *L’image voilée à Saïs.*

Quand une seule vérité règne, unique comme le soleil,
c’est vraiment le jour.

Hamann, *Aesthetica in nuce.*

*Le concept est l’enclos, la physique le jardin, l’éthique le fruit.*

Le stoïcien Chrysippe.

**EN QUÊTE DE LA MESURE.**

Il n’y a pas et il n’y a jamais eu de pensée qui n’existe que pour l’amour d’elle-même. Penser, c’était au départ vouloir reconnaître une situation pour être à sa hauteur. Derrière cette volonté se cachaient des angoisses, et surtout des besoins suscitant des souhaits qu’il s’agissait de satisfaire en coupant court et après mûre réflexion. Il n’y a pas de chemin qui n’ait été frayé pour permettre aux hommes d’aboutir là où leur intérêt et leurs souhaits les poussent. C’est dans ce but qu’ils se sont mis en route, guidés par la lumière de leur travail, dans un monde médiatisé avec eux. Cela fit naître des pays optatifs dans le domaine de la connaissance aussi, là surtout où la vie tout entière est soumise à une vue d’ensemble, c’est-à-dire en philosophie, là il faut l’amener à fuir certaines choses, à en rechercher d’autres. Car c’est précisément par la préoccupation de ce qu’il faut fuir et de ce qu’il faut rechercher qu’a commencé la pensée réellement libre: la première pensée grecque; c’est par là qu’elle a tenté de tracer le plan synoptique de son monde, en fonction du souhait juste, du souhait de ce qui est juste et bien. Prenons par exemple ceux que
l'on a appelé les « sept Sages »; la pensée qu'ils ont tous circonscrite dans leurs règles et leurs points essentiels est celle à laquelle ils pouvaient se conformer. C'était le juste milieu dans la vie et dans les circonstances déterminées par les choses, ce n'était pas encore l'essential absolument parlant (das Eigentliche überhaupt); pourtant, c'était ce juste milieu qui était déterminant et mettait en évidence les conditions dans lesquelles les choses se déroulent réellement selon le bon sens. Dans la mesure où, selon ces sages, ce juste milieu était, dans la tranche d'existence que leur offrait le monde, indissociable de ce qui est juste et bien, comme ils le souhaitaient. Ainsi Bias, Solon et d'autres grands hommes de l'apophtegme ont-ils surtout préconisé la satisfaction et l'absence de remords, le « rien de trop » qui pourrait représenter la version grecque du Tao, de la cadence vitale, mais au niveau du quotidien et sur le mode du retrait: le sens de ces sentences représente pour ainsi dire une nature morte sous forme de pensée et d'impassibilité conçue comme bouclier protecteur. Ce qui revient à dire que le fondement d'angoisse sur lequel et contre lequel tout cela était élaboré, par la suite aussi, est la fugacité et la précarité de la vie, l'insécurité de toutes les conditions de l'existence. Toute la jeune pensée grecque est traversée par la plainte de Simonide qui déplorait que les hommes tombassent tous comme les feuilles dans une forêt; mais elle est aussi parcourue par l'hypothèse selon laquelle le juste milieu permet à toute chose de se maintenir le plus longtemps et le plus tranquillement. Ainsi donc les sept Sages furent-ils considérés comme tels parce que, dans le désordre de la vie, leur pensée apportait mesure et harmonie, qu'elle était générateur de félicité et même capable de livrer de façon nouvelle la clé de quelque chose de durable, au sens vraisemblablement le plus ancien de ce que l'on appelait φῶς: ne pas vieillir, former un tout cohérent. Les fous se sentent en vain, ils s'attachent à tout ce qui s'écarte de la mesure, et ne peut procurer le bonheur; lesdits Sages, si sceptiques par ailleurs, misaient sur la pondération. Or celle-ci devait être le bon sens au niveau à la fois de l'être humain et des choses, et c'est lui qu'il fallait souhaiter par-dessus tout. Ce devait être le point de repos de l'aiguille dans la balance des circonstances, le style de vie ordonné dans lequel tout est bien. Ce monde-ci est traversé par ce qui, des stoïciens à Goethe, a toujours été qualifié de « sain » avec tout ce qui s'y rattaché. Et il est si tentant de faire coïncider cela avec l'être-vrai lui-même, en tant que monde de la simplicité qui ne se laisse jamais saisir qu'entre les extrêmes. Ainsi donc, le vrai se limite-t-il à ce que la pensée trouve juste et bien, parce que le monde
qui en résulte est bon. Même s’il n’est pas aussi paisible que la maison, sa cour et son jardin le laissent voir.

**LE « FOND ESSENTIEL » DANS LA MATIÈRE ORIGINELLE ET LA LOI.**

Dès son apparition la grande pensée porta sur les choses un regard plus aigu. Elle fut désireuse de les tirer au clair, adversaire des habitudes désuètes, du nébuleux au-delà mais aussi de la seule apparence sensible. Et l’on se mit à croire fermement qu’il était possible d’accéder à l’Essence, que même sous forme d’eau elle avait une structure solide. Autrement dit on était persuadé qu’il existait quelque chose avec quoi l’homme aurait, au plus profond de lui-même et en tant que physis supportante, certaines affinités, comme avec une matière amie. L’opposition suivante : seul le semblable peut être perçu et plus encore connu par le semblable, anime déjà la pensée dite présocratique, y jouissant du plus grand crédit dans la théorie de la connaissance. Elle est tacitement à la base de Thalès, présente chez Héraclite, mais il faut attendre Empédocle pour qu’elle devienne consciente. Ce n’est donc que par le froid que nous pouvons saisir le froid, par le chaud le chaud, uniquement par la haine la haine, par l’amour l’amour et ainsi de suite selon les correspondances qui unissent l’homme et le monde. Ce qui plus tard, chez Plotin et chez Goethe, devait s’étendre à la perfection bilatérale : « Si l’œil n’était pas semblable au soleil, il ne pourrait jamais le regarder. » Les informations relatives à ces affinités peuvent être aussi divergentes que le feu vital toujours en mouvement d’Héraclite d’une part et la sphère immobile de l’Etre des Eléates de l’autre; commune est cependant la parité reconnue entre ce « fond essentiel » ou matière originelle et ce grâce à quoi « l’Essentiel » peut se mouvoir dans l’homme, ce en quoi il y trouve son être véritable. C’est pourquoi Héraclite dit que plus l’âme est sèche et embrasée, et mieux elle participe au feu originel de la raison. (Diels, fr. 118), c’est pourquoi Parménide dit que Thémis et Dikê, les déesses de l’inébranlable Justice, soulevant le voile là où trône l’immuable hen kai pan, « le cœur imperturbable de la vérité à la forme parfaitement ronde » (fr. 1). Le surprenant réflexe économique que l’on trouve chez Héraclite ne contredit certainement pas ces esquisses d’évaluation de l’Essentiel : « Toutes les choses peuvent être troquées contre le feu et le feu contre toutes les choses, de la même manière que les
Le paysage du souhait et la sagesse

marchandises peuvent être troquées contre l’or et l’or contre les marchandises » (fr. 90). Car si dans cette affirmation, une première pensée marchande apparue dans les villes commerçantes ionniennes se fixe un rendez-vous avec l’or considéré comme valeur durable allégorique, c’est précisément du fait qu’elle se veut cosmique. Dès lors rayonne le feu toujours précieux, comparable à l’or lui-même que n’a « fait aucun dieu ni aucun homme, qui s’éteint toujours et se rallume sans cesse à volonté » (fr. 30); à l’inverse le statique hen kai pan est soustrait à tout changement. Toutefois Empédocle est le premier à formuler consciemment la thèse selon laquelle seul le semblable peut appréhender, connaître le semblable. Et ici non plus ce principe n’est pas valable seulement pour le froid et le chaud, il prétend également fournir la clé d’un facteur aussi important que la présence d’un élément de volonté dans les échanges entre les choses. Si bien qu’Empédocle tente non seulement une approche sympathique des éléments mais admet l’existence entre eux d’une espèce de vie de valeur: « C’est avec notre matière terrestre que nous regardons la terre, avec notre eau, l’eau, avec notre air, l’air divin, avec notre feu, le feu destructeur, avec notre amour enfin, l’amour (du monde) et sa haine avec notre triste haine » (fr. 109). On rencontre ici pour la première fois des affects fondamentaux comme l’amour et la haine dans les mouvements, les ruptures, les liaisons qui s’établissent entre les quatre éléments. Ce n’est donc rien de moins que la tension volontaire, l’« intérêt » lui-même qui pour la première fois était reconnu comme facteur se mouvant objectivement dans le monde — paysage en pleine fermentation et plein de destruction, mais finalement aussi d’édification. Car s’il est vrai que νέκτορ, la haine, dérange, détruit l’univers, désintègre sans cesse ce qui s’arrondit en belle forme, dans la matière affectale d’Empédocle l’agitation est aussi bien ce qui cherche le plus fortement le repos. Finalement φιλία, l’amour, rassemble à nouveau les éléments en un pays du souhait, jusqu’à ce qu’ils s’y trouvent unis dans une harmonie complète. Dans sa forme la plus parfaite cette harmonie forme le Sphairos, l’élément opposé et vainqueur du tourbillon de la haine. En cela Empédocle se rapproche de la pensée fondamentale d’Héraclite qui voit dans le combat le père de toute chose. Toutefois il prive cette pensée de sa force: selon lui; en effet, le combat non seulement, n’est pas un père, mais il lui apparaît comme un Moloch; du même coup la dialectique productive d’Héraclite se perd. Or c’est justement dans l’anticipation prématurée de l’harmonie totale qu’elle se perd, avec la prophétie du calme plat, tel que le représente l’image-souhait, dans l’Essence res-
taurée, mue uniquement par l'amour. « Arc d'Iris! Par-dessus les eaux qui déferlent, quand la vague éclate en nuages d'argent, comme ma joie te ressemble! », ce qu'Hölderlin fait ainsi dire à son Empédocle, renouvelle en effet la lumière de l'arc-en-ciel de ce paysage magnifié. Le semblable est connu par le semblable, c'est-à-dire que non seulement la terre est reconnue par ce qui est terrestre, mais aussi l'éther par l'élément suprême: par la matière aérienne qu'est l'âme.

C'est là un souhait intense, avec le dehors qui lui correspondrait. C'est en revanche sur un terrain solide, consciemment matérialiste que se situe le penseur dit présocratique le plus important, celui qui a le plus les pieds sur terre: Démocrite. Le charme mythique de la physis est rompu, mais de ce fait elle s'éclaire en tant que valeur, elle s'épanouit dans une bienveillance parfaitement homogène. Il est intentionnellement fait allusion à l'aspect le plus sombre de l'élément démonique: la Moira, l'ancienne déesse du destin, mais ce rappel se solde par une victoire. Le destin se change en nécessité causale parfaitement compréhensible. Cette nécessité fournit l'unique fondement explicatif de tout événement dans le monde, et l'Anankê, la nécessité ainsi éclairée est maintenant délivrée de ses fantômes et de ses nuages, c'est un nouvel éther, en quelque sorte entièrement refroidi et tel qu'il se retrouve dans tous les mouvements, toutes les manifestations de la matière, maintenant déjà. D'après Démocrite cette connaissance provoque l'apparition de ce qui est le plus digne d'être recherché, de ce qu'il y a de plus heureux dans l'homme: la γαλήνη, le calme plat de la mer (Diog., IX), mais d'autre part l'image-souhait du calme plat est également celle du paysage régi par des lois. Le mouvement délicat et doux des « atomes de feu » qui constituent l'âme humaine, procure non seulement un bonheur paisible, mais fait aussi découvrir le monde (le semblable étant une fois encore connu par le semblable); ainsi ce monde lui-même est-il celui de la marche régulière, de la contrainte exercée par les causes, contrainte inéluctable mais qu'il est cependant possible de percer à jour. Par la suite Epicure et Lucrèce mirent l'accent sur l'absence de la crainte dans ce paysage, et les stoïciens — qui renchéirèrent sur la nécessité — sur la confiance dans le monde. L'essence éternelle, chez Démocrite, c'est l'ensemble des atomes se mouvant en vertu de leur pesanteur et formant le monde. Mais il n'y a pas de doute que l'interprétation de cette nécessité de la nature va dans le sens de la satisfaction du souhait de bonheur; autrement dit, se tourne vers la perspective d'un fatum serein.
KANT ET LE ROYAUME INTELLIGIBLE;
P-LATON, ÉROS ET LA PYRAMIDE DES VALEURS.

C'est assez tard seulement que la pensée s'est tournée vers l'homme, qu'elle a commencé à tenir compte de lui. Toutefois au départ, le regard pour ainsi dire intérieur des sophistes ne l'était pas au sens qu'il allait prendre par la suite, chez les penseurs allemands surtout; au contraire il fut d'abord sceptique. Il est à rattacher au rationalisme athénien, différent des « lumières » antérieures qui s'étaient répandues dans les colonies, en cela qu'il va maintenant chercher « l'Essentiel » (das Eigentliche) dans le facteur subjectif. Et qu'il le désintégre d'une façon plus ou moins individualiste, comme chez les sophistes, ou qu'il tente par la voie d'un véritable artisanat philosophique, de le mettre à jour d'une nouvelle manière, comme Socrate (σοφός, le sage, signifie à l'origine « artisan »). Lui aussi garde un point de vue subjectif ou anthropologique: « Les arbres ne peuvent rien m'apprendre, mais bien les hommes dans la cité. » La physis cesse donc d'occuper la première place, évincée par l'âme, la manière de penser, l'esprit. C'est ainsi que naît cette conscience idéalistique, qui va maintenant recouvrir le monde — sous de multiples formes, accueillant à nouveau la conscience mythique de façon plus ou moins réactionnaire. Malgré le parti pris désespérément outrancier de l'idéalisme pour l'esprit, on ne peut nier qu'ainsi libéré, il soit devenu un des ferment antithétiques les plus importants qui soit dans l'évolution de la philosophie, précisément pour le matérialisme lui-même. Et s'il devint si important, c'est aussi bien en raison du point de départ subjectif, et donc de l'aiguillon gnoseologique qui, depuis le scepticisme des sophistes ne pourra plus être écarté, qu'en vertu de la richesse des déterminations que pouvait faire éclorer la prise en considération du facteur logique dans le monde. Et cela en dépit du fait que ce facteur logique soit renversé sur la tête, c'est-à-dire, de prédicat matériel qu'il était, soit converti en sujet supportant tout. Il va de soi que la richesse au fond expérimentatrice des idéalistes, fait spontanément s'épanouir une perspective nouvelle de contenus optatifs, c'est-à-dire ici: d'idéaux jaillissant du sujet, mais le cas échéant aussi des tendances de l'objet. Et à ce propos il convient encore une fois d'insister sur le fait que la lutte entre le matérielisme et l'idéalisme dans l'histoire de la philosophie ne peut être sans plus répartie en deux groupes, comme dans le cas d'un match
entre deux équipes sportives: Dessau contre Schwerin, Dynamo contre Turbine, Matérialistes contre Idéalistes, les uns portant un grand I les autres un grand M sur leur maillot. En réalité, la lutte se déroule fréquemment dans les grandes philosophies elles-mêmes: non pas chez Socrate, non pas chez le « Grand Idéaliste » Platon (qui ne fait même pas allusion à Démocrite, ce qui est des plus révélateur), mais chez les stoïciens, chez Aristote, Leibniz et Hegel; ainsi que chez le plus grand des penseurs du facteur subjectif, dans la série inaugurée par Socrate: chez Kant. Car sa Théorie du ciel de 1755 attestait un matérialisme mécaniste presque pur; sa Critique de la raison pure est dans son point de départ transcendental, entièrement idéaliste, toutefois son seul objet est la mécanique newtonienne, et les idées idéalistes: Dieu, la liberté, l'immortalité sont bannies de la science. En revanche, ces « Idées de l'absolu qui ne se trouvent tout simplement pas dans le monde existant des rapports contingents et sans lacunes, reçoivent une place irréelle dans la foi, en même temps que toutes les images — encore irréelles — de la perfection de l'idéal » (en fin de compte du Souverain Bien). Kant veut donc « supprimer la science pour faire place à la foi », mais ce qu'il s'agit de supprimer, ce n'est pas tout le savoir, et moins que tout autre le savoir hautement reconnu de la mécanique; c'est surtout la science fausse, dogmatique, qui traite les « Idées de l'absolu » comme si elles étaient plus qu'une simple « apparence transcendantale », comme si elles étaient une réalité existant, empirique. Cette réduction de l'« Essentiel » à un « Absolu » vers lequel on ne peut finalement que tendre dans le monde, fait surgir en philosophie un paysage aux traits optatifs tout particulièrement prononcés, autrement dit: le paysage de la perfection, avec maintien du matérialisme dans l'être, postulation abstraite de l'idéalisme dans le devoir-être. Ce qui fait ainsi surgir — en plein milieu de la coalition du matérialisme et de l'idéalisme — un nouveau royaume de deux mondes, l'un par trop mécanique et l'autre tout à fait détaché, purement intelligible. Il est toutefois remarquable que ce soit précisément le Kant précritique, non encore à proprement parler dualiste, qui donne le contenu de sa « foi » comme nullement étrangère au monde. « Je ne trouve pas qu'un quelconque attachement ou quelque penchant que ce soit, glissant en moi avant tout examen, prive mon âme de la souplesse qui lui permet de se plier à toutes les raisons pour ou contre, à l'exception d'une seule. En effet la balance de l'entendement n'est pas tout à fait impartiale, et un de ses bras, qui porte l'inscription: espoir de l'avenir, a un avantage mécanique qui fait que des raisons
mêmes légères, tombant dans le plateau correspondant, font se soulever de l’autre côté les spéculations dont le poids est en soi plus considérable. Ceci est la seule inexactitude que je ne peux que je ne veux, en fait, supprimer en aucun cas » (Rêves d’un visionnaire). Ces mots, dans le contexte, se rapportent en apparence seulement... aux âmes défuntes et au monde futur qui est le leur, mais en réalité c’est à un royaume intelligible qu’il est implicitement fait allusion dans cette phrase très significative et la voie d’accès en est non pas la mort, mais l’Histoire se déroulant selon le dessein de la bourgeoisie cosmopolite. Par la suite Kant donna à « l’espoir de l’avenir » le sens suivant : que « la race humaine a toujours dans son évolution progressé vers un mieux et continuera de progresser dans ce sens » (Le Conflit des facultés). Dans le sens du bel idéal de la réalisation de la loi morale, « que nous ne prévoyons pas comme une vérification empirique, mais vers lequel nous tournons nos regards en restant dans une progression et une approche constantes du Souverain Bien possible sur terre, c’est-à-dire auquel nous pouvons nous préparer » (La religion dans les limites de la raison pure). Cette perspective d’espérance kantienne s’ouvre en fin de compte sur le règne moral de Dieu sur la terre, rendu intelligible grâce au Citoyen. La « misère allemande » il est vrai n’a cessé d’écarteler cette image-souhait de la réalité en mouvement de l’Histoire, et ainsi resta-t-elle chez Kant tout intérieure, prisonnière d’une abstraction à jamais lointaine. Néanmoins chez Kant cette abstraction et cet éloignement ne se confondaient pas avec un quelconque au-delà, ils ébauchaient uniquement un ciel surplombant une humanité qui travaille à s’élève, une humanité à promouvoir. C’est elle que servent les postulats qui ramènent les idées de l’absolu (Dieu, Liberté, Immortalité) à la moralité seule. C’est elle que servent les idéaux, ces « concepts régulateurs du Complet et du Parfait dans le champ de la raison humaine ». Les postulats, les idées de l’absolu et les idéaux décrivent ainsi un paysage stellaire tout à fait particulier : le ciel étoilé de la raison pratique pure. Et l’analogie va même si loin que de toutes ces rigoureuses sources lumineuses semblable aux étoiles, la sublimité ne rayonne que de façon purement normative, sans éclairer empiriquement les espaces intermédiaires dans le ciel de la nuit. » Il en est ainsi dans l’idéal de la raison, lequel en tout temps doit reposer sur certains concepts et doit servir de règle et de paradigme, que ce soit à l’obéissance ou au jugement. « Kant se défend fermement d’être au nombre de ceux qui ont puisé leur lumière chez Platon. pourtant son propre idéalisme fait qu’il a en partie transposé
les archétypes ou Idées platoniciens de l'Être métaphysique dans le devoir-être moral. Et ces archétypes y rayonnent au loin, dans un avenir pur, bien trop pur, au ciel non médiatisé de la bonne volonté et de la finalité morale.

Cette Pureté que l'on ne trouve pas ici-bas, on l'a cherchée vers l'avant, mais d'abord vers le haut. Cette dernière direction est celle du mythe; les cités commerçantes ionniennes et siciliennes y avaient renoncé. Le rationalisme athénien lui-même, celui des sophistes qui accusaient déjà l'autorité terrestre d'être fictive, proclamait bien haut qu'il y avait encore moins d'autorité céleste, qu'il n'y avait pas de dieux. En face d'eux Platon fait figure de réactionnaire aristocratique et mythique, mais comme cela va de soi si l'on considère la clarté particulière et les hauteurs dans lesquelles planait le plus dangereux et le plus grand des idéalistes, il représente quelque chose de plus. Il était plus facile à Platon, ce penseur du souhait jusque-là sans pareil, de croire à l'invisible plutôt qu'au visible, et l'élan vers le haut devint chez lui une nostalgia, un éros, une émulation aboutissant finalement à une soi-disant contemplation de l'invisible. Comme si le monde était plongé dans la pénombre et que seuls les archétypes abstraits y fussent des choses vraies, réelles, exauchantes dans leur pureté immatérielle. Paysage optatif s'il en est, plein de références réactionnaires à l'ordre spartiate, sentimentales au repos égyptien, et tel qu'il recouvrait le monde en tant que royaume des figures et des genres, qu'il le dédoublait par l'abstraction, lui donnait une structure hiérarchique, le dissimulait sous les idéaux. Toutefois il ne faut pas négliger la part d'affectivité qui intervient ici, en raison justement de l'intensité du souhait sous-jacent, avant d'en arriver à la vision en apparence si purement spirituelle. Comme par exemple la nostalgie qui ne compte absolument pas rencontrer dans la réalité matérielle ce semblable qu'elle voudrait saisir. Ou comme l'Eros qui ne serait pas fait uniquement de semblable, mais renfermerait également l'aiguillon du dissemblable, du manque existant et ainsi, sans cesse dialectiquement entraîné, ni possède, ni ne possède pas le trésor du Bien mais le cherche. De nature non moins affective est aussi l'image de l'Agon, de la compétition dans laquelle l'Eros, d'ailleurs encore aimable et même badin, tel que Platon le représente dans Le Banquet, devient celui qui entreprend tout, qui donne forme à tout dans le Phèdre. Si l'Eros du Banquet (203 C - E) se trouve en pleine transition entre le non-avoir et l'avoir et vice versa, en tant que «fils de la richesse et de la pauvreté, doté des qualités des deux», il est dans le Phèdre (274 B, C) une aile et un attelage, en
tant que principe actif entraînant vers la perfection, « remontant le chemin très abrupt qui conduit jusqu’aux voûtes du ciel, et avec les dieux eux-mêmes les voûtes célestes tournent maintenant autour du grand Être, sans couleur, sans forme et insaisissable ». C’est dans cette direction que regarde l’amour de la sagesse : vision dialectique, dans la mesure où, dans le Parménide surtout, elle embrasse certains éléments antithétiques tels que le Multiple et l’Unique, le Dissemblable et le Semblable, sans être, comme chez Héraclite, une dialectique objective traversant l’ensemble du monde. Au lieu de cela, le monde tout entier reste plongé dans un dualisme de deux sphères, la supérieure projetant ses rayons dans l’espace obscur, enténébré de l’inférieure. Mais y évoluant également avec toutes ses figures géométriques et ses espèces quantitatives-qualitatives, et dispensant cette beauté qui perce encore dans le néo-platonisme du monologue de Faust : « Comme les puissances célestes montent et descendent en se passant de mains en mains les seaux d’or / Du ciel à la terre elles répandent une rosée qui rafraîchit le sol aride et l’agitation de leurs ailes emplit les espaces sonores d’une ineffable harmonie. » Mais chez Goethe, malgré la transparence tout cela reste moniste, englobant, ou plutôt surmontant tout écho d’un monde double au travers de la vaste natura sive deus spinoziste. Alors que chez Platon le monde du paysage de l’échelle céleste, ultérieurement des vitraux, est très clairement un monde passant de la lumière à la nuit, de la nuit à la lumière. Chez Platon le monde est entièrement inexplicable à partir de lui-même; bien plus, étant un espace vide, il n’existe absolument pas en soi: seules la μέθεσις, la participation approbatrice aux idées, la παρουσία, la présence des idées qui se communiquent, confèrent aux choses leur qualité, leur genre, font qu’elles deviennent palmiers ou lions, belles ou bonnes comme les Idées dans leur haute transcendance. Pourtant ces choses sont ternies, n’étant qu’une simple imitation en comparaison de la pure échelle céleste, la pyramide des Idées qui s’élève vers une perfection toujours plus grande, vers un être toujours plus vrai. En effet, c’est l’Idée du Bien qui en est le sommet, et qui, en tant que détermination unique et ultime, pénètre dans le mystiquement Indéterminé de l’Etre suprême. Cette Idée serait en même temps la cause finale de toute la methexis et de la parousia, revenant ainsi au souhait intense qui, comme nous l’avons vu a, dès le départ, avec la nostalgie, Eros, l’agon, accompagné la vision platonicienne apparentem si contemplative. C’est à partir de là, à partir de l’Idée du Bien (Platon l’appelle, non dépourvu de cause finale lui-même, τὸ μέγιστον μάθημα, le point le
plus important de sa théorie) que veut se fonder aussi bien l’activité réformatrice de Platon, incluant l’utopie hiérarchique, que sa mise sur le même plan (d’importance si considérable pour la suite) de la perfection toujours plus élevée et d’un Étre toujours plus riche d’être et inversement. En vertu de cette dernière égalité le paysage optatif platonicien deviendrait toujours plus réel, au fur et à mesure qu’il s’élève dans l’éther des Idées; hypostase idéaliste (plus grande est la perfection et plus grande est la réalité) dont l’influence se prolongera jusque dans la preuve de l’existence de Dieu de saint Anselme (ens perfectissimum — ens realissimum), voire jusque dans l’être pour soi toujours plus lourd de réalité de « l’esprit absolu » chez Hegel. Ce qui fournit en même temps l’arrière-plan (e contrario) le plus déterminant de la définition idéale, mais non réelle du « but final moral » kantien, lequel, semblable à tous les « archétypes normatif » de Kant, présuppose le platonisme, avec sa théorie des deux mondes, mais laisse cependant de côté l’être-réal, même celui qui s’élève avec les idéaux. Si l’on considère l’Idée ultime, celle du Bien, le pays idéal est le même, mais de telle sorte que chez Kant il se situe en plein espoir et reste malheureusement dans une approche infinie de sa réalisation, alors que chez Platon, il se situe dans une réalité des plus intenses, soustraite à tout devenir. C’est surtout dans un de ses derniers ouvrages, le Philèbe, que l’Idée du Bien développée par Platon devient ce soleil télologiquement réel, avec un double accès, plaisir et évidence tout à la fois, en tant que « (réelle) perfection pure et simple, digne d’être souhaitée par tous » (61 A). Et l’attraction centripète vers cet objectif a finalement conféré sa qualité héliotropique au platonisme de l’Eros et de l’Agon, toujours vivace dans des philosophies par ailleurs si peu dualistes et pourtant basées sur un réalisme télologique, comme celles d’Aristote, de Leibniz, de Hegel même. Chez Aristote l’Eros est l’impulsion (δρύη) de la matière vers la forme, en dernier ressort l’impulsion vers la forme pure qui est Dieu; ainsi le monde rayonne-t-il à la manière d’une forme en train de s’incarner. Chez Leibniz l’Eros est « l’inquiétude poussante » ou tendance des monades vers une réflexion (représentatio) de l’univers toujours plus lumineux, toujours plus riche; ainsi le monde rayonne-t-il comme un être de lumière en train de se clarifier. Chez Hegel l’Eros est la force d’impression de la Gestaltung, du renversement dialectique de la forme, sortant de l’Hadès de l’en-soi abstrait, traversant la jungle du hors-de-soi physique pour aboutir à l’être-pour-soi de la culture; ainsi le monde rayonne-t-il comme processus de son contenu spirituel, qui se déverse et se réunit à lui-même. Ce sont autant
d'idéalismes qui suivent la direction éthérée de leur souhait et de leur visée, idéalismes qui non seulement ne seraient pas devenus objectifs sans le royaume hiérarchique de Platon, mais qui de plus ont enrichi la connaissance du monde à partir de lui-même, allant bien plus loin que Démocrite et que le démocréïsme. Et ce, du fait que la pyramide des Idées, originellement si statique, est passée dans la succession des événements, y acquérant une fonction métamorphosante; par là une nouvelle perspective (qui n'est certes pas encore épuisée) est apparue: celle de la téléologie immanente.

**BRUNO ET L'ŒUVRE D'ART INFINIE;**

**SPINOZA ET LE MONDE DE CRISTAL.**

Mais voilà que la pensée se tourne à nouveau vers l'extérieur, afin de jeter sur la matière un regard nouveau. Telle est en effet dans les temps modernes l'attitude adoptée par une bourgeoisie qui se voue à l'ici-bas et à lui seul. En ce sens qu'elle veut descendre dans le jardin de cet ici-bas, afin non seulement d'y travailler mais aussi d'en tirer du plaisir. Thalès avait tout ramené à l'eau fructifiante, Anaximène à l'air vivifiant, les deux penseurs agissant ainsi déjà par dévotion au monde. La matière fut donc portée aux nues, dotée d'une âme, l'éther lui aussi, lui surtout, y trouvait sa place. Mais cela ne s'est produit nulle part avec autant de beauté ni surtout d'ampleur que dans la vision de Giordano Bruno, dans une perspective qui, comme chez les premiers penseurs ioniens (que Bruno glorifie consciemment) redevient enfin immanente à la matière, tout en étant aussi une ouverture sur le lointain. À l'époque des grandes découvertes et de la révolution copernicienne, le champ de l'habituel devient étroit: « Il est de toute évidence insensé », dit Bruno, « de croire qu'il n'existe pas d'autres créatures, pas d'autres sens ni d'autre entendement que ceux que nous connaissions. » Le souhait, lui-même démesuré, d'accéder à l'infini, se développe: *il eroico furore*, sentiment océanique, conscience cosmique, comme lorsque l'on se trouve au sommet d'une montagne, avec les nuages en dessous de soi et rien d'autre que le soleil ou les étoiles au-dessus de soi, autour de soi. Tel est le ton qu'adopte Bruno, ce troubadour-philosophe de l'infini, qui se situe dans la ligne de pensée de Copernic mais va encore bien plus loin que lui: puisqu'il fait éclater la chape céleste à laquelle Copernic avait laissé accrochées les étoiles fixes. Avec le vaste horizon de Jean Van Eyck, la perspective découvrant l'infini ici-bas
était apparue plus tôt en peinture que dans la pensée; et cela bien que le terrain fût déjà préparé par Alain de Lille et surtout par Nicolas de Cusa. Mais maintenant ce nouvel espace, un espace centrifuge, est projeté tout autour de la terre, non seulement à son horizon, mais au zénith: de ce fait la terre tout comme le soleil cessent d’être au centre du monde, et il ne reste plus que la sphère infinie dont le centre est partout. En outre, le « minimum » et le « maximum » concordent parfaitement dans cet infini envahissant: le minimum en tant que point, atome, monade, le maximum en tant qu’univers dans lequel est contenue cette plénitude d’individualités. Non pas numériquement, comme dans un espace mort, mais de telle manière que l’inépuisable activité du principe inhérent au monde entraîne un foisonnement aussi riche que différencié de formations. En même temps toutefois la totalité de l’univers est célébrée comme conciliation de toutes ces différences, de telle sorte que l’ivresse du monde, à ce sommet, découvre réellement, aimerait découvrir tous les nuages de l’existence au-dessous d’elle; et donc aussi les différences entre l’ombre et la lumière, et surtout les ombres elles-mêmes. Tout cela se concilie maintenant dans une harmonie totale, sub specie toti, tout comme le semblable et le dissemblable, le mouvement et le repos, finalement la possibilité et la réalité. Ce dernier point surtout, la négation d’une possibilité propre qui se trouverait encore dans la totalité du monde, ce qui implique que l’univers se déploie comme une entité close, crée un curieux hiatus dans la perspective infinie de Bruno; mais cette vue est conforme à l’image-souhait de l’existence d’une perfection cosmique. Car d’après Bruno seules les choses finies ne sont pas tout ce qu’elles peuvent être, bien plus, selon lui, la puissance formatrice inhérente aux choses ne se lasse jamais de créer des formes nouvelles; pourtant dans la totalité de l’univers le possible et le réel coïncideraient parfaitement, parce que l’univers est lui-même le Parfait. En effet, s’il renfermait encore une seule possibilité non réalisée, si toutes les possibilités qui sont en lui n’étaient pas réalisées, alors, affirme Bruno, il lui manquerait quelque chose, il ne serait donc pas parfait. De cette manière Bruno a repris, pour les appliquer à l’univers, non seulement le concept classique d’harmonie, qui est aussi celui de la Renaissance, avec l’art conçu comme étant partout au but, mais également l’Ens perfectissimum de la théologie scolastique. Il a repris aussi (fermant les yeux sur tout ce qu’il y a d’encore irréalisé et donc d’ouvert dans le monde) le possest divin, le « pouvoir-être » du dieu de Nicolas de Cusa, celui de la réalité absolue dans laquelle toutes les possibilités
son ipso facto réalisées. De la sorte Bruno a réintroduit le Fini dans l'Infini: celui de l'être statique et clos dans au sein de l'immensité, de la totalité de l'univers lui-même; de ce point de vue et à l'encontre de l'avenir il n'a donc pas encore fait éclater la chape céleste. Si Bruno est tenté de penser ainsi — ce qui semble bien évident de la part de ce grand antithéiste — c'est non pas à cause de la théologie, mais en fin de compte en vertu de la vision du vaste paysage optatif d'un monde conçu comme œuvre d'art parachevée. Et l'œuvre d'art renvoie à l'artiste, à un principe divin conçu comme un artiste — immanent au monde, artisan supérieur, travaillant à l'œuvre du monde au-dedans de la nature elle-même. Mais ce faisant Bruno réhabilite la possibilité, sinon dans le totem du monde, tout au moins pour ce qui est de toute formation individuelle à l'intérieur du totem et surtout pour ce qui est de l'intervention du maître d'œuvre que cela suppose: la natura naturans. Elle est le feu vital qui façonne les choses en les parcourant, le πόρ τεχνικόν d'Héraclite, ici indisso- ciablement lié à la matière. La matière est le giron qui enfante, elle renferme potentiellement tous les moules et toutes les formes, et les met au jour par sa propre puissance: « Nous accédons ainsi à une façon plus digne de concevoir la divinité et cette mère-nature qui nous produit en son giron, nous nourrit et nous reprend, et à l'avenir nous ne croirons plus qu'il existe un quelconque corps qui soit dépourvu d'âme, ou même, comme d'aucuns le laissent accroire, que la matière n'est rien d'autre qu'une fosse à purin pleine de substances chimiques ». La matière qui se présente sous la forme de l'homme a d'autres « dimensions » que celle qui se présente sous la forme du cheval, ou sous celle de la myrte, ou sous celle de l'œil: pourtant, elle est potentiellement à même de devenir tout cela; cependant elle a le pouvoir de façonner toutes ces choses, de graver ces différents caractères. C'est le même principe matériel qui œuvre dans les métaux, les plantes, les animaux, qui pense et organise dans les hommes: il s'exprime simplement de manière infiniment diversifiée. En conséquence, Bruno accuse l'antithèse: matière informe/forme immatérielle d'être une abstraction pure et la récup. A la place il prône une matière qui serait le dator formarum, la nature- mère (natura naturans) et une nature des formes (natura naturata), toutes deux ne formant qu'un; ainsi parachève-t-il la « naturalisation » d'Aristote, laquelle depuis son successeur Straton, son commentateur Alexandre d'Aphrodisias, Avicenne et Averroès, Avicébron et les amauriciens, avait conduit à un matérialisme toujours plus résolu. Un matérialisme qualitatif, certes, dans lequel la matière
était largement à l’image de l’homme, de l’homme de la Renaissance, ouvert à la vie et à l’acte créateur, bref prenait les dimensions de la Renaissance. Chez Paracelse, la matière du monde était semblablement habitéé par un « Vulcin » forgeant, chez Jacob Boehme par des « esprits jaillissants ». « De toutes les propriétés innées de la matière le mouvement est la première et la plus remarquable, non seulement en tant que mouvement mécanique et mathématique, mais plus encore en tant que pulsion, esprit de vie, force d’expansion, en tant que tourment — pour reprendre l’expression de Jacob Boehme — de la matière » : cette phrase de Marx tirée de *La Sainte Famille* s’applique également à Bruno, ainsi que l’affirmation suivante : « La matière sourit à l’homme tout entier dans un éclat poétisco-sensible. » Elle s’applique même tout particulièrement à Bruno, au monde conçu comme œuvre d’art. A l’image-souhait de l’homme considéré comme enfant dans la nature-mère, à l’enthousiasme qui veut savoir qu’il ne fait plus qu’un avec l’ici-bas fait d’infini. Où l’univers représente le tout et où la nature semble déjà être parfaitement à sa place, à l’endroit qu’elle occupe.

La pensée qui ne se garde pas d’être édifiante, commence elle aussi d’abord par se décanter, se voulant pensée claire. Avant qu’on ne l’emploie pour le travail, le miroir de la connaissance est examiné avec soin aux endroits où il présente des taches ou des irrégularités. L’examen porta d’abord sur l’illusion des sens, mais plus important fut celui qui par la suite s’attache aux impuretés logiques, sans oublier celles d’origine affective. Bruno était persuadé qu’il n’y avait pas lieu d’épurer la pensée autrement qu’en perçant des fenêtres, qu’en se déployant dans toutes les directions. Quant à Spinoza qui s’engageait lui aussi sur la voie mystérieuse conduisant à l’extérieur, il écrivit son essai moral intitulé *De la Réforme de l’Entendement*. Cet essai traite de morale et non seulement de la théorie de la connaissance (comme on pouvait s’y attendre de la part du penseur le plus dogmatique de tous les rationalistes); mais c’est avec d’autant plus de zèle qu’il tentera de purifier l’entendement du tumulte des sentiments qui le ternissent et l’affaiblissent. Et de ceux-ci fait partie tout ce qui nous attire vers les biens périsposables (plaisir des sens, richesses, honneurs publics), à l’opposé du Bien durable et de l’objet d’une vie qui se veut vraie. De ces sentiments fait partie tout ce qui ne s’impose avec évidence que comme leurre, à la différence de l’évidence authentique, qui ne s’acquiert qu’au moyen de l’entendement intégre, s’impose avec certitude et est la seule à procurer une joie durable. Il semble donc bien qu’il n’y ait pas de place non plus pour
le souhait, étant donné que le souhait, lorsqu’il implique l’espoir sur-tout, va de pair avec une certaine incertitude préjudiciable à la joie tout comme à l’orgueil de la connaissance. Spinoza a tenté plus clai-rement encore, dans son *Ethique*, d’éliminer tous ces « sentiments » inadéquats, porteurs « d’idées inadéquates »; et dès lors non seule-ment le repentir ou tout ce qui s’en approche, en raison de son action accablante, mais aussi l’espoir et tout ce qui s’en approche, parce qu’il va pair avec l’incertitude (*Eth.* III, Définition des senti-
ments 121). Davantage, des idées inadéquates, sans lien aucun avec la réalité, se retrouveraient aussi dans tous les jugements qualitatifs et les jugements de valeur, comme « le Bien, le Mal, l’Ordre, la Con-
fusion, le Chaud, le Froid, la Beauté et la Laideur » (*Eth.*, I, appen-
dice). Et pourtant, c’est ce même philosophe qui dans son système a esquissé l’âpure d’un des paysages d’ordre les plus sereins du monde — précisément sur la base de ce qu’il appelle l’évidence rationnelle. Non sans une certaine inconséquence (que l’on ne peut manquer de déceler fréquemment chez Spinoza qui développe diverses succes-sions d’idées avec une telle rigueur logique qu’elles ne se laissent plus harmoniser entre elles): il existe quand même une connaissance du Bien et du Mal, connaissance qui est même liée aux sentiments: « La connaissance du bon et du mauvais n’est rien d’autre qu’un sentiment de joie ou de tristesse, en tant que nous en sommes cons-
cients » (*Eth.*, IV, proposition 8). Bien plus: les jugements portés sur la perfection, sur l’imperfection seraient purement subjectifs, seraient des « modes de penser » établissant des mesures fausses, purement anthropomorphes (*Eth.* IV, introduction), mais à la perfec-
tion elle-même Spinoza reconnaît une telle objectivité qu’il en vient à dire: « Par réalité et perfection j’entends la même chose » (*Eth.*, II, déf. 6). Ce qui veut dire qu’il ne doit y avoir aucun jugement de valeur sur la perfection parce qu’il n’y a pas de plus ou de moins dans l’opinion portée sur la perfection mais uniquement au niveau de la réalité (*Eth.*, V, proposition 40), et qu’il n’existe aucune imper-
feccion objectivement réelle. Contrairement à ce qui était convenu au départ, on entre ici en plein dans le souhait le plus parfait — *a non desiderando — dans un paysage optatif de philosophie si parfait qu’il ne reste plus rien à y souhaiter*. Pour Spinoza tout cela procède de la seule espèce de connaissance qu’il admette: de la connaissance *sub specie æternitatis* et de sa perspective. En tant que grandeur pure et simple de la contemplation, ne maudissant plus rien, ne se

moquant plus de rien mais reconnaissant tout sous la forme de l'éternité, qui est également la forme de la nécessité comprise de tout: « Les choses n'ont pu être produites par Dieu autrement qu'elles ne l'ont été, ni dans un autre ordre » (Eth., I, proposition 33). Il n'appartient donc pas, comme chez Bruno, à la puissance créatrice infinie de la natura naturans de produire aussi l'imparfait, à côté du parfait, mais: « De ce qui précède il suit clairement que les choses ont été produites par Dieu selon une perfection suprême, puisqu'elles ont nécessairement suivi d'une nature souverainement parfaite » (Eth., I, proposition 33, scolie II). Nécessairement suivi, cela veut dire ici, de même que la mathématique passe pour être le mode de connaissance paradigmatica de la nécessité, de même les choses suivent-elles more geometrico, avec la même conséquence apodictique, de la nature divine. En vertu de quoi même les actions et les appétits humains (bien que l'on puisse les dénoncer en grande partie comme étant des « sentiments inadéquats » dans le langage néo-stoïque, des « perturbationes animæ ») sont considérés également « comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps » (Eth., III, introduction). De ce point de vue le spinozisme est en effet un novum: celui du panthéisme mathématique; ce qui le distingue avec une évidence toute particulière de Bruno. Mais non de l'impénétrable immanence de Bruno (qui a derrière lui Avicenne et Averroès), immanence qui chez Spinoza devient plutôt figure du monde concernant et renfermant aussi bien la natura naturans que la natura naturata: « Car déjà par ce qui précède, j'estime qu'il est établi que, par nature naturante, il faut entendre ce qui est en soi et est conçu par soi, autrement dit les attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie (...). Par nature naturée, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, c'est-à-dire tous les modes des attributs de Dieu en tant qu'ils sont considérés comme des choses qui sont en Dieu et qui ne peuvent ni être, ni être conçues sans Dieu » (Eth., I, proposition 29, scolie). Deus sive natura est ainsi de par sa fonction naturante tout aussi bien le fond ou le monde implicitement parfait qu'il est en tant que nature la conséquence de contenu semblable, ou le monde explicitement parfait. « Ainsi sur le métier bourdonnant du temps je crée et tisse la parure vivante de la divinité »: cette déclaration que Goethe met dans la bouche de l'Esprit de la Terre dissocie certes son être terrestre de la divinité universelle, mais implique dans l'ensemble la jubilante identité natura naturans-natura naturata. Dans les profondeurs du monde spinoziste auquel se rapporte l'unité de l'amor fati, amor dei
intellectualis, règne cette quiétude dans laquelle le torrent de la vie tout comme l’ouragan des actes expirent, s’apaisent à l’unisson; là règne la prodigieuse réalisation du souhait contenue dans cette phrase: « Sur toutes les cimes est le repos » et peut résonner cette autre phrase sérigraphique de Goethe: « Car tout effort, toute lutte est paix éternelle dans le Seigneur Dieu. » Ainsi le penseur qui voulait purifier entièrement l’entendement de tout ce qui ne ressortit pas à l’entendement, a-t-il fini par décrire dans son univers le paysage le plus solennellement beau de l’humeur optative. Ici le monde apparaît comme un cristal, avec le soleil au zénith, de telle manière qu’aucune chose ne projette plus d’ombre. Et aucun dieu n’intervient de l’extérieur; dans son Traité théologico-politique, Spinoza réfute de manière éclatante qu’un quelconque savoir puisse être tiré de la religion, que le deus sive natura puisse se confondre avec l’image divine d’une quelconque religion: ainsi n’est-il pas seulement un panthéiste mathématique mais aussi un matérialiste panthéiste. Il ne connaît que « le monde qui s’est fait lui-même » (Eth., I, appendice), la mondanéité de la plus haute conscience, la conscience de la plus haute mondanéité. Le temps fait défaut, l’Histoire fait défaut, l’évolution fait défaut et toute multiplicité concrète dans l’océan unique de la substance. Mais le spinozisme — et c’est ce qui fait son attitude sans égale — offre une image du monde qui ne semble avoir aucune subjectivité, parce qu’elle est entièrement remplie de la substance-objet parfaite, qui ne semble pas non plus avoir de finalité, parce que la perfection n’en a pas besoin. Le spinozisme se présente donc comme si régnait un midi éternel dans la nécessité du monde, dans le déterminisme de sa géométrie et de son cristal aussi exempt de souci que de situation — sub specie æternitatis.

SAINT AUGUSTIN ET L’HISTOIRE TÉLÉOLOGIQUE;
LEIBNIZ ET LE MONDE CONÇU COMME PROCESSUS D’ÉCLAIRCISSEMENT.

La pensée qui regarde vers l’extérieur, longe les choses. Si ce mouvement est essentiellement temporel, s’il est dirigé vers l’avant, il s’abandonne non pas au repos mais au courant de ce que l’on peut comparer à un fleuve. C’est vers ce qui suit que se tourne le regard, et le repos lui-même ne se trouve pas dans l’ensemble harmonieux du tout, mais uniquement dans l’aboutissement, qui n’est accessible que tard, et même en tout dernier lieu. Il est significatif que le penseur du
courant par excellence, Héraclite, ait appelé le temps le « premier corps », et en cela il ne faisait qu’abonder dans le sens de la pensée antérieure à lui, celle du mythe orphique. Un de ces penseurs orphiques, Phérécydès, avait aussi placé Chronos au commencement du monde et fait jaillir de lui le feu, l’air et l’eau, toutes choses en mouvement; ici Jupiter, le ciel, et Chthonia, la profondeur terrestre, ne se trouvent qu’au second rang. Héraclite prit la relève de Phérécyde, avec sa thèse aussi étrange que déterminante; les dieux disparurent, Cronos-Chronos, l’entité primitive dans tous les sens du mot, demeura. De ce fait se dessinait un deuxième trait, celui de la perspective s’ébauchant avec le temps, se déroulant en lui: la vision du devenir comme devenir-clair, l’accent portant ici tout entier sur la valeur de la clarification. Empédocle, nous l’avons vu, avait fait des tendances intéressées et donc chargées de valeur, telles que « la haine et l’amour », le principe actif du mouvement, de la séparation et de la réunion des matières. Un regard nouveau était ainsi possible, qui découvrait dans le monde et mettait en évidence le temps historique réel, tandis que le repos ne se trouvait qu’à l’état initial et à l’état final du monde. Entre les deux ont lieu les interventions de la haine dissociante, articulées selon trois périodes: celle de la séparation initiale des matières, celle de leur dissociation complète — en raison de la suprématie absolue de l’amour; après quoi le tourbillon du processus, libéré dans les mêmes proportions de la haine et de l’amour, du mouvement de la séparation et de celui de la réunion, débouche à nouveau dans le « sphairos de l’harmonie ». Qui est pourtant lui aussi temporel; car il n’est que passager: en effet la haine dissociante ne cesse de faire irruption en lui, mettant en mouvement la vie de la nature, qui implique l’amour à nouveau réunifiant. Ce qu’il y a donc de particulier chez Empédocle, c’est non seulement le fait qu’il ait introduit des notions de valeur dans sa réflexion sur la nature, mais surtout qu’il ait tenté de subdiviser le mouvement de la nature en périodes déterminées par les variations de proportionnalité de la haine et de l’amour — les deux s’éteignant finalement dans une sorte d’absence-de-monde. Il est certain que des éléments mythiques étaient encore à la base de tout cela, comme chez Héraclite la théorie du temps conçu comme « premier corps », et plus encore chez Phérécydès celle de Chronos placé au commencement de tout. On peut même dire que les déterminations mythiques de l’élément temps héraclitien ont la même origine mythique que les puissances de haine et d’amour chez Empédocle: une origine perse. Dans le Zend-Avesta, le « temps illimité » se
trouve aussi au faîte de la naissance du monde; c’est dans le mythe perse qu’interviennent, plus que partout ailleurs, les mouvements contradictoires de la haine et de l’amour, mouvements qui sont ceux du destructeur Ahriman et du lumineux Ormuzd. Ce dualisme perse, renouvelé bien des siècles plus tard par Manès et sa secte, s’empara encore de nombreux siècles après Empédocle d’un penseur de la basse antiquité, qui fut... un manichéen avant de devenir un des Pères de l’Église: saint Augustin. Nous ne sautons donc pas des abîmes historiques si, passant pour ainsi dire outre à presque tous les philosophes grecs intermédiaires, nous rapprochons ici Empédocle et Augustin, qui sont unis par le mythe perse et reconnus tous deux comme penseurs du combat processuel, de la perspective de la victoire de l’amour, de la lumière. Précisons toutefois que la mission très claire d’Augustin: évincer César au niveau social pour le remplacer par le Christ, exacerbait tout particulièrement, cela va de soi, la dualité de la haine et de l’amour, des ténèbres et de la lumière. Précisons de plus que l’investissement complet du pôle de la haine par Ahriman ou élément satanique et celui du pôle de l’amour par Ormuzd ou élément divin, entraînait une prodigieuse drammatisation du processus du monde; en effet de rapport processuel oscillant entre la haine et l’amour qu’il était, il devient véritable champ de bataille entre Satan et le Christ. Cette nouvelle perspective, étendue à l’Histoire universelle, de la Chute au Jugement dernier, apparaît dans les vingt-deux livres d’Augustin rassemblés sous le titre de De civitate Dei, œuvre qui active la préparation de la société féodale-cléricale, mais en même temps signifie bien plus que cela. En effet, ce livre se rattache encore à un autre contexte et atteste un autre contenu que celui de l’utopie sociale qu’il traite: un contenu qui charge l’Histoire tout entière, l’arme et la dirige vers l’objectif visé. C’en est maintenant fini du repos prétendument établi de l’Hen kai Pan, conçu comme une sphère ou, plus tard, comme une mathématique semblable au cristal. Mais c’en est fini aussi du retour éternel d’un mouvement circulaire impliquant pour seul résultat dans sa dynamique le sphairos, que la puissance de la haine ne cesse de faire éclater. Bien au contraire: l’Histoire du monde est unique, de même que son apogée, le Christ; elle devient le sphairos (ici le « repos sabbatique du monde »), elle est représentée comme triomphe de la lux æterna que plus rien ne peut troubler. Selon Augustin, c’est à cette fin que conduit la voie de l’Histoire, en passant par six périodes (articuli temporis), traversant la nuit pour aboutir à la lumière, traversant les guerres et les pèlerinages des élus et de leur royaume
divin, à travers la civitas terrena de la créature pécheresse (et de la nature déchue). Certes le but lui-même est présenté ici comme para-chevê, existant déjà au ciel, et à l'inverse l'Histoire ne peut exister en tant que processus pour un dieu omniscient: «Tous les événements ont déjà eu lieu « in prædestinatione Dei... ideo nihil recens sub sole » (De civ. Dei, XII, 14). Et en teintant en outre la catégorie du temps de nuances spatiales, quand ce n'est pas en l'éliminant complètement, il dit aussi: « La civitas Dei est aussi éloignée de la civitas terrena que le ciel de la terre » (loc. cit., V, 17). De la sorte le processus historique de la lumière peut sembler finalement n'avoir qu'une simple valeur pédagogique, étant celui de la simple découverte progressive de la lumière et non pas la lumière qui s'allume elle-même progressivement dans le monde lui-même. Et pourtant, toute présomption humaine mise à l'écart, c'est sur cette lumière que s'ouvre la perspective d'Augustin, et c'est elle qui aura une action déterminante dans l'histoire non pas de l'Eglise, mais de l'hérésie. Le plus souvent avec son orientation temporelle, celle de l'Histoire irréversible du Salut, qui jusqu'ici ne s'est arrêtée dans aucun mode de civitas Dei. Cette orientation de l'Histoire a repris toute sa valeur chez celui qui prit sans doute le plus au sérieux le règne du dieu augustinien: chez Joachim de Flore, l'Isaie du treizième siècle. Pour lui non plus l'état de lumière n'a pas d'existence, il est en train de poindre et l'on ne peut le trouver maintenant alors que se forment encore les étapes de l'Histoire et qu'il est lui-même en train de naître. Cette thèse de l'orientation est marquée par le principe augustinien de la restitution de l'image humaine à la fin de l'Histoire, principe qui fut déterminant pour l'Histoire de l'hérésie et qui l'enflamme. Ceci en raison de l'aspect eschatologique tout particulièrement accentué qui lui est propre, malgré la « restitution » (la pure et simple restitution in integrum) et malgré le refus déjà mentionné de la production de l'Histoire (en considération du règne de Dieu). Mais c'est surtout cette étonnante thèse relative au pays du souhait, renfermant de toute évidence quelque chose de totalement nouveau, qui exerça l'action la plus forte: « C'est nous qui serons le septième jour », « Dies septimus etiam nos ipsi erimus, quando eius fuerimus benedictione et sanctificatione pleni... » (loc. cit., XXII, 30). Sur la voie qui conduit à cela, Augustin est toutefois resté, jusqu'à Leibniz, le plus grand découvreur de la fonction objective du temps conçue comme fonction du monde lui-même, et cela en dépit du maintien rigide des liens avec la mythologie. Car finalement, dans la perspective encore inéluctable du processus, Augustin a bel et bien mis en
évidence un aspect aussi important que la *mutabilité du monde* sans laquelle ce processus ne serait pas possible. Mutabilité au sens littéral, aussi bien négatif que complexement positif de concept de transformabilité, en tant que chute dans l’éphémère (*corruptio, defectus*), mais aussi et surtout que progression (*augmentatio, prefectus*) de l’agent rédempteur. Toutefois le concept de temps d’Augustin (et ce premier philosophe de l’Histoire fut forcément le premier qui eut une réflexion profonde sur le temps) est curieusement enchaîné aussi bien à la simple réalité de l’expérience vécue qu’à l’image du sablier ou au ruissellement pur et simple. Le temps ruisselle en quelque sorte du ballon de l’avenir par l’étroit conduit du présent, et cela continuellement, sans relâche, pour tomber dans le ballon du passé; opération qui ne peut manquer de susciter une image de pesanteur: celle de l’anti-envol. Partant de là, ce qui prédomine ici aussi, dans l’écoulement du temps, c’est l’élément dépravant, le caractère létal, le passage de l’avenir vague par le canal étroit de l’actualité du moment jusqu’à la chute dans le ne-plus-être d’un passé qui ne cesse de s’amonceler. Ainsi la transformabilité, avant tout conçue comme *corruptio* et *defectus*, ne signifie-t-elle dans son temps qu’imperfection de l’être, carence, voire même mal pur et simple; Augustin croit pouvoir entremêler cette espèce de mutabilité avec le néant à partir duquel le monde a été créé, dans lequel « toutes choses peuvent aussi s’évanouir, *qua ex nihilo facta sunt* » (*loc. cit.*, XII, 8). Pourtant Augustin parvient à passer dialectiquement de la chute de ce temps de sablier au temps conçu comme pélerinage, au mouvement sortant du *defectus* orienté vers le néant, et allant vers le *prefectus* orienté vers la plénitude en attente. Si l’être temporel des créatures et du monde sombre sans cesse dans le passé en raison de leur participation au néant, *l’être temporel en tant que déploiement* pénètre sans cesse dans l’avenir dont il tient son existence et finalement une existence toujours plus vraie. D’après la mythologie d’Augustin, seul le *creator mundi* lui-même, autrement dit Dieu, peut interrompre la chute dans l’abîme et finalement l’empêcher; sans quoi il n’y aurait pas de processus allant vers le haut. De toute manière l’événement, au lieu de s’écouler uniquement dans le néant spécifique du passé, progresse dans le déploiement de l’avenir, dans la réalisation de ses possibilités, principalement des possibilités de salut préparées pour lui. Chez Augustin toutefois leur contenu se situe complètement en dehors de la temporalité, il est *Etre échappant au temps*: « Si tu considères les changements des choses, alors tu trouves *Erit et Fuit*; si tu penses Dieu, alors tu
trouvez Est, dans lequel « Fuit et Erit » ne peut être » (In Joh. ev. tractatus, 38, 10). Ainsi le repos cristallin finit quand même par émerger de toutes ces dissonances du temps, mais en tant que celui de la fin de l'Histoire. Il est par conséquent totalement étranger au panthéisme et n'a rien à voir avec l'harmonieuse sphère cosmique, car c'est celui d'une profondeur absolument transcendantale; ce n'est pas celui de l'espace, mais de l'éternité. « Nunc stans aeternitas »: telle est chez Augustin la lumière originelle, qui ne percera qu'une fois entièrement accompli le processus d'éclaircissement historico-cosmique.

Le plus souvent une pensée chargée de temps s'avère aussi chargée d'humain. En effet, la naissance et le passage ne sont pas simplement vus de l'extérieur, mais avant tout ressentis de très près dans l'expérience qu'en font notre propre corps et notre être profond. Même si le temps n'est pas du tout la forme du sens intérieur mais constitue un mode d'existence tout matériel, sa conscience développe néanmoins plus que celle de l'espace une tendance et une finalité dans l'Etre. C'est pourquoi chez tous les penseurs qui sont tournés vers l'extérieur tout en étant mus par stimulation subjective, le mouvement des choses semble pareillement stimulé. Il s'opère un enchevêtrement indifférencié des événements émotionnels et de ceux du monde, qu'Empédocle avait d'abord identifiés avec « l'amour et la haine »; on le retrouve aussi chez le grand penseur progressiste de l'évolution, que fut Aristote, sous la forme de la ὁρμή, c'est-à-dire de la « poussée de la matière vers la forme », puis en tant qu'auto-réalisation de la forme dans la matière »; à la fin de l'antiquité, prenant congé de l'ancienne société et signalant la nouvelle, la ὁρμή remplit la perspective augustinienne du monde: celle du pèlerinage militant. Ce phénomène ne fait que s'accroître avec les temps modernes et la naissance d'une conscience bourgeoise tout occupée du sujet et finalement dynamique. En tant justement qu'elle se présente comme tendance vers la lumière, comme lumière dans la tendance, et non comme accomplissement spatial de la lumière. Dans ce paysage de la philosophie où le temps prédomine (et qui est donc aux antipodes ou encore aux antipodes du spinozisme) apparaît un trait fondamental, qu'on relève de Maître Eckhart à Hegel et qui est le parallélisme de l'éclaircissement de soi et de l'élaircissement du monde, de sorte que le fiat lux trouve un appui et un écho dans les deux. Voici donc Maître Eckhart: le fond de tout ce qui est s'exprime, l'homme est sa parole suprême, et en lui il retourne à soi en tant que connu. Si les créatures non pensantes sont les traces
laissées sur ce fond, qui est sorti de soi, l’âme pensante est son portrait, délivré de toute obscurité non manifeste. Vient ensuite Paracelse avec la théorie du fond conçu comme puissance créatrice de la nature, au-dedans tout comme au-dehors, dans la fièvre tout comme dans la tempête, dans l’homme tout comme dans le monde. Mais la manifestation suprême de cette natura naturans est l’homme, et c’est à lui qu’il revient de fortifier et de purifier toujours plus le devenir des choses. Dieu veut que tout ce qu’il a disposé dans le monde et laissé imparfait soit parachevé: le médecin en tant que philosophe, le philosophe en tant que médecin est donc entièrement impliqué dans ce processus de purification. Celle-ci s’opère par l’alchimie prise dans un sens très vaste: aussi bien comme élimination des éléments impurs que comme intensification de la virtus, de la valeur, de la plénitude vitale. Tout cela s’accomplirait grâce à la fidélité à la nature, c’est-à-dire à l’« imagination » fidèle à la natura naturans, qui sait ce qu’il faut entendre par « quintessence ». Autrement dit par extraction de l’essence essentielle hors de tout, par prolongation du Mai du grand monde »; le Jugement Dernier est interprété de la même manière dans un sens alchimico-moral, moralo-chimique. Vient ensuite (se rapprochant des précédents par le même processus de mise au jour) Jacob Böhme ou la théorie de la révélation de l’obscur fond originel par le tourment, le jaillissement, la qualité perçant jusqu’au règne de la lumière. « Veut-on parler de Dieu, dire ce qu’est Dieu, alors il faut considérer avec le plus grand soin les forces dans la nature. » Or ces forces (et l’on n’avait plus entendu cela depuis Héraclite) sont elles-mêmes le combat entre les contraires. Et d’abord de cette manière: « La nature a deux qualités en soi, une qualité aimable, céleste et sainte, et une qualité courroucée, infernale et assoiffée » (Aurora, Préface, 9); cela rappelle encore le vieux dualisme manichéen. Mais Böhme ne s’arrête pas là: « toutes les créatures sont faites à partir de ces deux sources, et tout ce qui pousse de la terre, vit, jaillit de la force de ces qualités... Car c’est à cette double source que tout doit d’être si mobile, de marcher, de courir, de jaillir, de pousser et de croître (loc. cit., chap. 2,1); et du manichéisme on passe ainsi à la dialectique objective. Avec sept « esprits jaillissants » ou « figures naturelles », on va de l’âpre et de l’amer, en passant par le feu de l’éclair, à la chaude lumière, à la résonance de la joie, jusqu’au corpus naturæ tout entier et au Christ dans l’homme, « mille fois plus grand que le père », qui est commencement non développé ou fond originel. Ici donc l’explicitation-de-soi du fond est non seulement la connaissance qu’il acquiert de lui-
même, comme chez Eckart, mais en outre, c'est la rectification qu'il opère de lui-même. Et ce thème, après avoir dit adieu aux nuits et aux jours chimiques qui s'y mêlaient encore chez Paracelse et Böhme, ne quittera plus dès lors la philosophie du processus.

Or, bien que toutes ces pensées se préoccupent incontestablement du développement de la lumière, elles ne dépassent pas le stade de la simple fermentation. Tous ces mouvements atmosphériques impé- tueux, intérieurs et extérieurs, n'offrent pas encore de pendant spéci- fique et bien défini au cristal spinozien. Ce pendant ne sera fourni que par le paysage dont la clarification est aussi vigoureuse qu'ample et englobante: celui qu'a décrit Leibniz. Autrement dit le penseur de la genèse des Lumières, de la perception et de l'explication du contenu du monde, se développant dans un réfléchissement toujours plus clair, toujours plus net. Ce qui n'empêche que Leibniz se situe encore entièrement dans le paysage processuel défriché par Paracelse et Böhme; au nombre de toutes les richesses qui le caractérisent, il faut surtout compter cette dimension Renaissance qui est spécifiquement allemande. Fidèle à leur génie rationaliste, les lumières leibnizianes ont abandonné les matières en ébullition et les cornues, et remplacé les marmites et les bouillons d'or par une suite ininterrompue d'accroissement de la lumière. Or cette augmentation de la lumière devient chez lui monde conçu comme processus d'éclaircissement, constitue le paysage de sa « perfectibilité ». Cinq points essentiels se détachent tout particulièrement dans ce contexte, qui montrent tous une fois encore l'enchevêtrement de l'homme, du temps, du monde et leur orientation vers la clarification. En premier lieu, tout être serait constitué de points de force psychiques, chacun d'eux étant une vie entièrement intérieure, sans fenêtre aucune et pourtant retrouvant en soi tout ce qui est extérieur: en le réfléchis- sant. En deuxième lieu, ces monades réfléchissantes sont caracté- risées par une appétition, une tendance, car elles sont conçues en quelque sorte comme des citoyens universels des lumières, elles sont toutes de la race de ce qui veut sortir de l'ombre et tend vers la lumière. Et pour Leibniz il n'existe rien d'autre que cet appétit de lumière. En troisième lieu, la tendance s'exerce comme « inquiétude poussante », elle est explosive, particulièrement dans le resserrement; ici Leibniz établit un parallélisme, processuel s'il en est et trop longtemps ignoré, entre l'espace ouvert et... l'avenir: « De même que, dans le corps élastique qui est resserré, se trouve la plus grande dimension sous forme de tendance, ainsi dans la monade se trouve son état futur », et plus loin, dans une réponse à Bayle en
1702: « On peut dire que dans l’âme, comme partout ailleurs, le présent est gros de l’avenir. » Dans de telles déterminations la dialectique objective établit plus clairement que jamais auparavant le lien le plus étroit avec le processus, celui-ci étant essentiellement médiatisé avec l’avenir et pas seulement avec le passé. (cf. Ernst Bloch, Subjekt-Objekt 1951, p. 123 sq.); et cela en dépit de la barrière dressée devant l’avenir authentique, devant ce qui est réellement nouveau, que Leibniz montre aussi. En quatrième lieu le ce-vers-quoi (wohin) tend la tendance, en tant justement que tendance immanente, propre aux monades elles-mêmes, est aussi son ce-pourquoi (wozu); sans un tel rapport de finalité elle n’est même pas concevable. Sur ce point surtout Leibniz se distingue aussi de Spinoza et non moins de Bacon et de Hobbes qui tous ont rejeté la catégorie de finalité; Spinoza l’appelait l’asile de l’ignorance. Néanmoins cette condamnation visait principalement l’égalité entre la télésologie et la théologie, et donc la finalité transcendantale fixée par une volonté divine ou par une providence divine. Spinoza lui-même n’évitait pas du tout la catégorie de finalité lorsqu’il la voyait à l’œuvre de façon naturaliste, c’est-à-dire dans le travail humain, et non dans un prétendu travail divin: que l’on songe par exemple à sa définition de l’Etat conçu comme machine construite par les hommes au service de leur bien-être. Et bien que Leibniz ait voulu trouver à son concept de finalité, un fondement ultime (avec un concept métaphysique de limite) dans la finalité divine du meilleur possible, il n’abolit pas pour autant le déterminisme causal qui est pour lui sans exception et qui règne dans le but de réaliser l’objectif, comme dans la machine. Le concept de finalité est justement corrélatif à la tendance immanente, établissant une relation entre le monde naturel et le monde moral. Il garantit la perfectibilité du monde et par conséquent non seulement l’harmonie de toutes les activités des monades, mais aussi la représentation toujours plus claire de l’univers dans les monades, jusqu’à aboutir à la métamorphose du monde en mise au jour suprême de son contenu. En cinquième lieu, grâce à une pensée authentiquement processuelle, Leibniz réintroduit pour la première fois depuis Aristote le concept de possibilité, celle-ci étant comprise aussi bien comme « disposition » au déploiement contenu dans chaque monade, que comme « royaume des possibilités infinies », dont le monde tel qu’il se présente est une réalisation partielle. La « disposition » est l’héritage virtuelle des attributs dans le sujet, elle est en relation très précise avec la tendance: « Omne possibile exigit existere. » D’un autre côté
« le royaume des possibilités infinies » dont le monde existant est une réalisation partielle, malgré la localisation purement théologique que Leibniz reconnaît à ce royaume, la valeur d'un gigantesque horizon de possibilité, qui s'étend précisément aussi dans le monde tel qu'il existe (en vertu des « dispositions » qui sont en lui). Tels sont donc dans ce contexte, celui du paysage processuel, les cinq points principaux d'une théorie de l'évolution du monde sub specie perfectionis remplaçant une théorie de la perfection du monde sub specie æternitatis. En représentant la construction graduelle inorganique-organique-humaine de l'univers comme climax de la clarification, Leibniz fait également du processus pluraliste et dynamique de ce climax une édification en terrasses grimpant vers la perfection. « Toute substance est comme un monde pour soi et comme un miroir de Dieu, ou plutôt de l'univers tout entier que chacune d'elle exprime à sa manière » (Philos. Schriften, Gerhardt, IV, p. 434), à savoir de façon toujours plus précise, toujours plus claire. Sans cesse s'élèvent et s'intensifient ainsi l'activité autonome des forces et l'auto-développement des choses, avec comme but final une clarté qui représente aussi bien la « machine de Dieu » que « l'Etat de Dieu », c'est-à-dire la plus haute perfection. « En vertu de cette harmonie, les chemins de la nature conduisent d'eux-mêmes à la grâce » (Monadologie, § 88): telle est l'utopie leibnizienne du processus du monde, remplaçant l'unité spinoziste de la nature et de la grâce, et s'opposant à l'action transcendantale de la grâce chez Augustin. Dans cette pensée, rationaliste de part en part, a disparu aussi le « fond obscur », le « sans-fond ténébreux » de Jacob Böhme. Il ne sera remis en évidence que plus tard par Schelling, dont la mission s'avère tout différemment obscure, puisqu'elle est réactionnaire, mais qui, se souvient en outre que dans l'aspiration, la volonté, le dynamisme de la tendance leibnizienne réside encore bien autre chose que le simple Logos de la Raison. De là la distinction établie par Schelling entre l'élément du « Que » (daß), instaurant et volontaire, et l'élément rationnel du « Quoi » (Was) dans le processus (distinction déjà établie par Aristote avec l'ὁτι et le διοτι, exprimée ensuite dans la scolastique comme différence entre la quodditas et la quidditas). « Le premier étant, ce primum existens, est donc en même temps la première chose fortuite (hasard originel). La construction tout entière commence donc par la naissance du premier phénomène fortuit — en disparité avec soi-même — elle commence par une dissonance et sans doute faut-il qu'elle commence ainsi » (Schelling, Werke X, p. 101). Laisse-t-on de côté la mythologie du
« résidu » terrestre, adjonction de Schelling, dans la réflexion sur ce premier étant, alors on ne peut manquer de reconnaître l'élément processuel que recèle en fait ce facteur d'intensité du processus auquel correspond le « sans-fond » de Böhme. En effet, si l'accroissement de la clarté cosmique n'avait que des éléments rationnels, il n'y aurait rien qui active la croissance par un agent intensif. De plus, si le processus n'avait pas quelque chose à produire, à manifester, qui n'est pas du tout déjà ab ovo quidditas, il n'y aurait pas de processus non plus, et la catégorie leibnizienne de relation n'existerait même pas en lui. Au lieu de cela et même au lieu des différences de clarté à l'intérieur d'une quidditas purement logique, il n'y aurait pas de différences du tout et pas de liaisons mais bien l'effondrement de toutes les relations en une identité sans processus. Ce qui est forcément le cas aussi dans le rationalisme total de Spinoza qui rejette radicalement le processus. Mais de quelle façon significative le concept de processus procède-t-il finalement chez Böhme du mouvement obscur et intensif de l'aspiration vers le haut et de son aurore; et combien ici l'existence d'un processus aussi bien du salut que de la justice s'impose-t-il avec évidence dans la catégorie tout entière de processus, combien chacun de ces processus s'avère axé sur le négatif, que le processus permettra de guérir et de rectifier. Dans chacune de ces formes, le processus doit être... gagné; car il trahit la part d'inachèvement dans le monde, le non-accomplissement de ce qui devrait être et est à la base même du processus, sans que le processus soit fondé en lui. Raison pour laquelle Hegel, aussi éloigné qu'il fût de l'irratio de Schelling et tout critiqué qu'il fût par elle, reprit à son compte et reconnut la vieille « résistivité » de Böhme, qui provenait du sans-fond. Raison pour laquelle, enfin, les intentions dialectiques de Leibniz furent intensifiées de façon aussi dynamique par Hegel, qui déplaça dans la négation l'agent activant le processus. Chaque fois que cette négation, en tant que « point nocturne et point d'inflexion de l'existence », se tend et se renverse, un moment de sans-fond est projeté dans le continuum leibnizien mais de ce fait est aussi rendu logique. Cependant un ingrédient plus amer, un élément de noircœur vient du même coup se mêler au perfectionnisme leibnizien, et même à l'idée de processus conçu comme amour de soi se déployant sans complexité, comme autoconnaissance de Dieu à partir de la perfection: « Cette idée sombre dans l'édification et même la fadeur, lorsque la gravité, la douleur, la patience et le travail du négatif y font défaut » (Hegel, Werke, II, p. 15). Et si dans la perspective du processus de Hegel, le négatif, cette
gigantesque puissance motrice, est la « disparité de la substance avec elle-même », c'est justement parce que le positif n'est que « l'essence » qui s'accomplit au travers de son développement. L'essence, en tant qu'étant-dans-la-vérité, cet essentiel ou, pour reprendre le langage de Hegel, cet absolu vient donc occuper la place la plus élevée dans la conservation génétique du monde, autrement dit à sa fin. La temporalité triomphe ainsi en tant que lieu véritable de production, tout au moins dans le monde du devenir-pour-soi historique; ainsi l'essence ne vit-elle dans son être-pour-soi qu'en tant que finalité. Le monde processuel, qui est la dominante de cette tonique, devient alors l'archétype parfait de la fleur et du fruit, par opposition à celui du cristal: « De l'absolu il y a à dire qu'il est essentiellement résultat, qu'il n'est qu'à la fin ce qu'il est en vérité » (loc. cit., p. 16). Certes le retour éminent à la logique a pour effet que la philosophie hégélienne du processus assied son monde sur la pensée pure, si bien que tout élément matériel intensif, impliquant la différence et la négation, est supposé être fait d'esprit, et rien que d'esprit. De même, tout comme chez Leibniz, et même plus encore que lui, tous les prédictats du « résultat » sont bien loin d'être réellement des nova jaillissants, ce sont au contraire des contenus fixes disposés à tous les stades, mais qui simplement ne sont pas encore clairs et nets. Voici donc encore la vieille barrière de la contemplation et de l'anamnèse à laquelle se heurtent même les philosophies du processus, et elle se maintiendra jusqu'au seuil du marxisme. L'anamnèse reste toujours conservatrice et empêche ainsi que soient saisis avec réalisme les processus réels, c'est-à-dire progressant dans le Nouveau. Néanmoins, la ligne que suivent les penseurs allant de Eckhart à Hegel, de même que la philosophie augustinienne de l'Histoire, installée dans sa haute transcendance, inaugure la métamorphose de la succession spatiale, et même de la superposition, en une succession temporelle, passe de l'espace au temps, pour cumuler dans la forme finale ou résultat; c'est la ligne du gothique, remplaçant celle de l'Égypte dans la philosophie.

LA PENSEE « QUI MONTE LA GARDE » OU « L'ESSENTIEL »
EN TANT QUE MISSION À ACCOMPLIR.

Aucune pensée n'existe donc pour l'amour d'elle-même. C'est précisément pour cette raison qu'elle doit être limpide; car du fait qu'elle s'appuie sur un besoin et un vouloir, ce vouloir et la pensée qui l'articule ne peuvent entrer en ligne de compte que s'ils partici-
pent du progrès, non s’ils sont troubles. C’est ainsi que les penseurs cités plus haut se trouvaient à la pointe de leur temps bien qu’eux-mêmes et leur époque respective soient à ranger à des niveaux différents et qu’ils portent surtout un regard différemment ajusté sur le noyau de l’apparent esprit du monde. Pourtant, qu’ils soient idéalistes ou, a fortiori materialistes, ils avaient tous comme objectif concret, celui de découvrir l’Etant réel auquel l’homme pût se tenir. Afin qu’au lieu de trébucher à quelques pas de la maison, dans l’obscurité et la broussaille, il pût se frayer des chemins, que la voie fût reconnue comme une relation réelle et que l’essence cherchée se laissât saisir dans le concept. Dans cet ordre d’idées, ce qui caractérise le grand style philosophique, c’est que l’essence, dans laquelle on voulait voir une présence, une maison, un point d’appui, était censée être un tout englobant les affaires humaines et tous les phénomènes extérieurs. Les informations relatives à ce totum (que l’on songe ne serait-ce qu’au feu d’Héraclite, puis à la sphère rigide de l’Etre chez les Éléaïtes) diffèrent à ce point les unes des autres que certains sots, confondant la recherche et toutes ses réelles richesses avec un catéchisme desséché, s’octroyaient le droit d’appeler l’histoire de la philosophie « la plus forte réfutation de la philosophie ». En réalité, les différents grands concepts, ceux qui ne représentent pas une idéologie passagère commandée par des conditions passagères ou des querelles mesquines trahissant la décadence et le recul sociaux, ne se sombrent absolument pas dans le relativisme. Au contraire, ces grandes notions universelles, souvent présentées sous une enveloppe éphémère ou dans un emballage fragile (idéaliste ou mécaniste), représentent successivement ou conjointement divers secteurs et, pour employer un langage moins statique, les fronts de la réalité de chaque époque, d’une manière complémentaire. C’est ainsi que dans une vaste vue d’ensemble, Leibniz conclut qu’il n’a jamais rencontré de pensée entièrement fausse; si ce jugement est trop englobant, Hegel se montre libre de toute connotation objectiviste d’universalité, lorsqu’il n’admet d’abord que les pensées importantes pour la formation des étapes, et qu’ensuite il les traite comme des révélations progressives du contenu du monde. Son erreur consiste à voir dans ces révélations autant de reproductions concrètes de ses catégories logiques abstraites, son mérite est d’avoir enfin libéré l’histoire de la philosophie d’une espèce d’amoncellement intellectuel d’anecdotes, pour voir en elle le déploiement progressif de la conscience scientifique du monde. A tout cela s’ajoute une particularité supplémentaire des grandes philosophies, à laquelle on n’a pas
accordé jusqu’ici une attention suffisante : le fait que leurs idées fondamentales sont poussées jusqu’au bout en raison de la présence en elles et derrière elles d’une pensée fondamentale accompagnée de volonté et dont la partialité est déterminée par le contexte social. C’est parce que l’idée est développée jusqu’à l’extrême que se dessine le paysage optatif spécifique des philosophies, c’est-à-dire la perfection pour l’amour de laquelle tel motif prometteur de la connaissance, tel symptôme ont été mis en lumière. Ce qui fut en partie facilité, en partie entravé et occulté dans son caractère utopique par les raisonnements logiques qui étaient poussés jusqu’à leurs limites extrêmes et par l’architecture des systèmes qui était développée au maximum. Facilité, parce que la poursuite du raisonnement logique s’adjoindra l’activité parallèle de la volonté et de l’émotion, tout comme la vapeur de la locomotive entraîne les gaz de chauffage et met ainsi le train en mouvement par la chaudière. En revanche ce qui occulte la perspective du parachèvement utopique, c’est l’harmonisation apportée par un système fermé (et interrompu presque uniquement chez Kant) dans les constructions philosophiques antérieures à Marx. C’est à cause d’elle que l’Essentiel apparaissait comme existant déjà sous forme parfaite mais aussi comme étant objectivement fermé, et dès lors dépourvu de front et de novum. Voilà donc une fois de plus la vieille mainmise de l’anamnèse platonicienne, la théorie selon laquelle tout apprentissage ne serait que la réminiscence de ce qui fut déjà contemplé il y très longtemps, le souvenir d’un étant situé hors du temps ; cette antique chape masque aussi, sous la forme du système fermé, ce qui n’est absolument pas antique dans les diverses perspectives ouvertes sur l’essentiel ou l’essence. Et pourtant, cette perspective est déjà partout présente : elle est sub specie toto, sub specie æternitatis, perspective dans laquelle un des grands archétypes du monde (mouvement, repos, mer de la matière, lumière, cristal) est majoré jusqu’à devenir Image finale, Image de la perfection. C’est ainsi qu’Héraclite, Parménide, Démocrite, puis Bruno et Spinoza, et différemment aussi Leibniz, s’approchèrent de la vérité — ces approches étant toutes pure mises à l’épreuve du monde par des exemples de l’essence, dans différents secteurs, ou fronts. Mais surtout : du matérialisme déjà libéré partout de la douleur, clair comme le jour, de l’arbre du monde de Giordano Bruno, du cristal de midi de Spinoza se détache la conscience elle-même soucieuse de perfectionnement, se détache le vœu critique : Si cela pouvait être ainsi ! Si le monde était aussi enthousiasmant que chez Bruno, aussi purement cristallin et débarrassé de
ses ombres que chez Spinoza. Si cette majoration, cette superlativation de ce qui n'existe encore qu'à l'état fragmentaire pouvait être une solution de l'énigme du monde! Un tel optatif reste valable malgré l'absence totale de l'Histoire chez Spinoza, qui pouvait seule faire comprendre que le presque-pas fragmentaire de la projection du cristal de midi était un pas-encore, et pouvait l'activer en ce sens. Cet optatif reste valable malgré le dogmatisme rationaliste du système, malgré son panthéisme qui refuse le dieu du ciel mais l'accepte comme dieu de la nature et qui, comme Feuerbach le dit à juste raison, représente la négation de la théologie à partir du point de vue de la théologie. Pourtant, dans son resplendissant repos (cum grano salis semblable au repos de Giotto, de Dante en art), la substance de Spinoza apparaîtra comme le correctif du but leibnizien de l'inquiétude et du processus. Combien donc ces images philosophiques de la perfection, interprétées et distinguées de cette façon, sont éloignées du relativisme et même des abjurations subjectivistes de la vérité que sont le pragmatisme ou le fictionalisme. Mais combien cette interprétation est éloignée aussi de la non-dialectique qui considère l'essentiel et l'essence des choses ou encore même le totum comme être-déjà-tout-fait et statique — qui ne voit dans la perspective qu'un regard orienté dans cette direction, et non pas aussi la tendance de l'objet lui-même. Le verdict sera donc le suivant: l'optatif qui, en fonction des approches philosophiques de cet essentiel, s'exprime plus ou moins clairement, doit devenir une tâche à accomplir afin, dans un même temps, de connaître toujours plus et de révéler toujours plus cet essentiel. Autrement dit: l'essentiel a besoin d'hommes qui le rendent toujours plus identique à lui-même; et cette théorie-praxis, la plus fondamentale qui soit, est la morale du paysage optatif rectifié dans la philosophie.

Partant de là, rien n'est plus faux que cette phrase inconsiderée: c'est trop beau pour être vrai. Il faut la revoir, c'est là un devoir, et il faut comprendre que sans cela on ne peut présumer de l'heureuse tournure des événements pas plus que d'en douter absolument. Ce qui signifie que dans l'appréciation d'une valeur, même dans le cas de la valeur suprême allouée à l'Etant véritable, il convient plus que jamais que la pensée soit en éveil et monte la garde. Cette pensée n'est pas du tout destructrice de valeur, à la manière du positivisme misérable, et finalement subjectiviste s'il en est, mais elle est avec plus d'acuité que jamais (en effet: corruptio optimi pessima) celle qui rectifie. C'est ainsi qu'Aristote a défini l'énoncé scientifique comme thèse qui, contrairement à la phrase optative, se présente
comme vraie ou fausse. Ce qui, au fond, revient à dire que les phrases optatives d'espèce négative ou positive, même lorsqu'elles se rapportent à du Possible objectif, portent sur quelque chose de non ou de non entièrement produit et existant, si bien qu'elles ne peuvent pas ou pas entièrement être approuvées ou niées. En revanche, ce qui est certain, c'est que toutes les propositions optatives, en tant qu'elles peuvent être traitées scientifiquement, évoluent dans la sphère de la probabilité plus ou moins grande de leur vérification ou de leur infirmation; et cette probabilité se définit selon le degré de possibilité objective plus ou moins grande du contenu de la proposition optative. La possibilité, c'est donc la présence partielle de conditions, non suffisantes cependant pour la réalisation, elle constitue cette sphère dans laquelle absolument rien ne peut être trop beau pour ne pas devenir vrai en fonction des conditions, ne serait-ce qu'à l'avenir. Bien plus, dans laquelle la vérité, précisément en tant que vérité de l'essence, investie de la très vieille et précieuse connotation de l'Étre-dans-la-Vérité, ne doit même plus se garder d'être, au besoin, édifiante. Au besoin, certes, cela signifie: après qu'a eu lieu la rectification par la connaissance approfondie du processus qui va réellement de l'avant, et de la possibilité objective-réelle, dans laquelle la réalité processuelle tout entière est admise comme capacité processuelle. Cette rectification fut apportée par Marx et elle a, moins que jamais, fait oublier la mission qui veut que le monde soit transformé jusqu'à se reconnaitre dans les traits humains qu'il souhaite avoir, et que l'essence devienne celle d'un Chez-Soi ceignant tout. Sans précipitation, sans sauter de pages pour arriver plus vite à la fin: sans gonfler certains facteurs isolés ou certains secteurs aussi, et dès lors sans appauvrir le monde par l'idéalisme, mais aussi par le matérialisme vulgaire. Sans l'attitude idéaliste consistant à réifier toutes les abstractions, elles qui renversent le monde sur la tête, font de l'attribut le sujet et donnent la primauté à l'esprit au lieu de la voir dans les intérêts et les conditions matérielles. Et finalement sans l'influence toujours active de cette anamnèse de style cosmique qui sous-entend que l'essentiel est déjà produit et stationné non seulement comme Ens perfectissimum mais déjà comme Ens realissimum. C'est précisément parce qu'il n'en est pas ainsi, parce que cet essentiel n'est pas encore sorti de ses fondations, que la pensée en éveil et sa praxis travaillent, pendant et après la rectification, tout aussi infatigablement en qualité de présence constante à l'esprit du Verum Bonum, qui ne perd pas de vue la matière magistralement organisée. De cette manière en effet, le monde rayonnant de l’éclat
du spinoïsme se trouve alors dans le *pré-apparâtre philosophique* qui ne découvre rien d’inessentiel dans le monde ou mieux encore: qui nie l’absence d’essence dans la réalité elle-même. A l’horizon de la mission à accomplir, qui progresse de l’*amor fati* vers la maîtrise du destin compris et de l’*amor dei intellectualis* vers la dévotion au monde: mais vers celle de bon aloi et vers celle d’un monde de bon aloi.

**DEUX PROPOSITIONS OPTATIVES: LA VERTU PEUT S’APPRENDRE, L’IMPÉRATIF CATÉGORIQUE.**

La pensée sobre et lucide est particulièrement adéquate, à condition cependant de ne pas être limitée. La pensée audacieuse a particulièrement de prix à condition de connaître aussi la nature des frontières qu’elle écarte. Et pourtant, il existe des cas où il faut viser non seulement plus loin que les limites mais aussi au-delà du but, pour l’atteindre. A l’inverse, ce peut être une formule de la plus grande platitude que de prendre les choses telles qu’elles sont, c’est-à-dire de n’y rien changer. Ainsi, à côté des grandes interprétations du monde, il existe des propositions philosophiques isolées qui sont fausses si l’on s’en tient aux faits purs et simples et qui pourtant, étant donné qu’elles impliquent encore d’autres choses à souhaiter, correspondent à une vérité qui n’est pas encore accomplie. Soit qu’elles contiennent ou suscitent le vœu suivant: s’il pouvait en être ainsi! Soit qu’elles soient précisément fausses, tout au moins en partie, parce qu’elles affirment une chose qui n’est pas encore arrivée à échéance, et qu’elles l’énoncent par pure précipitation, prématurément. Ici aussi le souhait est donc le père de la pensée, non pas, comme c’est si souvent le cas, d’une pensée extravagante, exaltée ou même mensongère, mais bien d’une pensée qui prend les devants, en dépit de certaines exagérations. Ultérieurement ce genre de pensée peut d’ailleurs s’avérer beaucoup plus lucide que tous les clichés ou les avis inspirés de l’existant et qui, à leur époque, passaient pour prodigieux et fidèles aux faits. Certes, la sèche constatation des choses telles qu’elles se présentent à telle époque est indispensable, et ce genre d’observation ne sera d’ailleurs jamais assez sec. Mais constater un état de choses de mauvais aloi n’est pas du tout la même chose que l’approuver ou croire que l’on ne peut y mettre fin. Un des sept Sages disait déjà: « La majorité des hommes est mauvaise. » Ce qui n’est pas très éloigné de la conclusion qu’a tirée Hobbes et qui, jusqu’il y a peu de temps, s’est trop souvent révélée exacte: « L’homme
est un loup pour l’homme. » Pourtant il ne convient pas d’acquiescer à de telles constatations dans tous les cas et il est bon de connaître les causes qui les suscitent, sans que cela soit d’ailleurs nécessairement à tout jamais; car il convient de reconnaître combien de choses encore sont mauvaises mais aussi, en creusant plus profondément, combien elles pourraient être bonnes. Et c’est ce que signifient souvent, prématurément et dans un fouillis d’abstraction, certaines propositions philosophiques sans cela assez peu compréhensibles; comme par exemple la phrase de Socrate qui affirme que personne ne fait le mal volontairement. Ce genre de proposition partage, disons, sa précipitation enthousiaste avec plusieurs autres propositions optatives de beaucoup moins grande portée; à cela s’ajoute qu’elles ont aussi pour défaut de ne pas sembler du tout conscientes du souhait qu’elles renferment. Cependant, ces propositions sont de telle nature qu’elles ne taisent ce souhait qu’ironiquement, prenant une distance bien connue par rapport à l’affir nation et au pays dans lequel elles plongent leurs racines. C’est ce qui apparaît leur sérieux à celui particulièrement invisible et discret de l’humour, qui, quant à lui, n’est pas précipité mais fait du nombre cinq un chiffre pair, parce qu’il prend le malheur encore moins, beaucoup moins au sérieux que lui-même. En outre, les propositions de l’espèce à laquelle nous songeons ici, ne partagent pas le sourire de l’humour, mais bien sa retraite sous des cieux sereins, retraite qui n’a cependant rien d’une fuite, et qui est si inconcevable au niveau empirique. Ainsi donc, dans ces propositions non seulement les pensées mais aussi les choses cohabitent-elles aisément dans un pré-apparaître totalement détaché, mais qui ne plane pourtant pas dans les nus, ou n’aurait pas à y planer si l’on n’avait affaire partout qu’à des choses de bon aloi.

Prenons justement la thèse affirmant qu’aucun homme ne fait le mal volontairement. Ce disant, Socrate n’affirme pas seulement que la vertu peut être enseignée et apprise. Il n’affirme pas seulement que la vertu et la juste compréhension des choses ne font qu’une, en ce sens que la vraie vertu consiste dans le savoir ou, dans un sens plus limitatif, qu’au bout du compte toutes les vertus se ramènent à une seule: le savoir. Ce qui implique que chez Socrate ce savoir n’est admis de toute façon que comme une science du bien, du fait que des arbres il n’y a rien à apprendre, mais bien des hommes dans la cité, et qu’une science concernant les arbres ou tout ce qui serait encore plus étranger à la conduite correcte à suivre, qui seule importe ici, n’est absolument d’aucune utilité. Malgré l’étroitesse du
Le paysage du souhait et la sagesse

point de vue, cela conduisit Socrate, dans son plaidoyer, à prononcer cette sublime sentence: que la mort soit un mal, je n'en sais rien, mais que toute mauvaise action en soit un, de cela je suis certain. Partant du fait que le mal peut être reconnu, que l'homme peut apprendre à le reconnaître, Socrate passe ensuite à l'affirmation de beaucoup plus longue portée qui, prise dans son contexte temporel peut sembler pour ainsi dire absurde: une fois qu'il sait ce qui est bien, l'homme est absolument incapable de faire le mal. La connaissance du bien, en tant que telle, serait donc toujours la plus forte et plus aucune convoitise ne serait à même de l'emporter sur elle; ce qu'il faut donc rectifier pour encourager la vertu et l'εὐπραξία, l'utilité de l'action bénéfique pour tous, c'est non pas la volonté, mais uniquement la juste compréhension des choses. Sans aucun doute Socrate, ce rationaliste pur, a-t-il ainsi sorti l'homme de son apathie coutumière et de sa tradition souvent inculte. Le cri kantien est le sien: « L'homme éclairé est celui qui rejette la tutelle qu'il s'est lui-même imposée. » Mais pas plus que la convoitise il ne voit ni n'admet l'entêtement, qui justement ne veut pas le bien, refuse de le faire. « Ma volonté est d'être mauvais », dit Richard III; contrairement à ce qu'affirme la noble théorie d'apprentissage de Socrate, il semble donc bien qu'il ait l'entièreté liberté de choix psychique de faire le mal, alors même qu'il l'a reconnu (et le mal n'est que le corrélat du bien). Enfin Socrate laisse aussi de côté les circonstances dans lesquelles les hommes vivent et par quelles leur volonté est bien plus profondément déterminée que par une connaissance éthique évidente et claire comme de l'eau de roche. Il n'est guère nécessaire d'en dire plus long sur l'apparente absurdité, et même, sur l'absurdité tout court de cette proposition socratique relative à la connaissance et à la vertu; ce caractère insensé n'a d'ailleurs été relevé que comme repoussoir destiné à mettre en évidence le sens pertinent que la proposition renferme malgré tout. Dans cette phrase, le souhait est indubitablement le père de la pensée, cependant ce souhait lui-même n'est ni absurde, ni voué à s'égarer toujours, il s'agit simplement d'un souhait exprimé trop tôt. En effet il suffit d'ordonner les rapports dont la nature empêche l'homme de bien agir et même de discerner le bien à l'abri des falsifications et de l'idéologie, pour que l'influence déterminante du discernement sur l'action devienne chose facile. Il ne faut même pas attendre aussi longtemps, c'est-à-dire jusqu'à ce que ces rapports (qui sont fondamentalement ceux de la propriété) aient été changés: en effet leur transformation elle-même, lorsqu'elle est concrète, n'est-elle pas
principallement déterminée par l’intelligence de ce qui est juste? La misère pure ne se transforme en puissance révolutionnaire que grâce à la compréhension qu’elle acquiert de sa situation et de la vraie « eupraxia », et le devoir moral d’opérer un tournant, résulte en effet inéluctablement d’une science qui précisément dans ce cas décisif est avant tout une science de la « vertu ». Si la phrase citée de Socrate n’est donc pas encore vraie dans son contexte temporel et spatial, elle a cependant le privilège de devenir toujours plus vraie, de pouvoir le devenir. Socrate n’a pas prétendu que l’homme était bon sans plus, il a dit que la vertu était le seul mode d’être humain qui soit vrai. Et pour accomplir volontairement ce qui est vrai, il faut tout d’abord que plus personne ne soit contraint de subir ou d’exécuter le mal contre sa volonté, à savoir sous peine d’entrainer sa propre ruine, et ensuite il faut, en effet, que le bien soit aussi bien reconnu que connu. Ce n’est que dans des rapports humains enfin amicaux, ayant la possibilité de l’être, dans cette « eupraxia » à laquelle Socrate a voulu croire prématurément, que la connaissance du bien pourra le rendre inévitable. Dans de telles conditions aucun homme en effet ne fait volontairement le mal, quand conformément à l’image-souhait de cette phrase, les rapports qui la rendaient insensée, parce qu’ils y constituaient l’obstacle majeur, sont changés.

Prenons maintenant cette autre proposition encore bien plus digne de souhait: l’homme ne doit jamais être un moyen, mais une fin. C’est ce qu’enseigne Kant, mais qu’il ne s’agisse que d’une revendication n’est malheureusement que trop évident. Appliquée à l’individu, cette prétention dit: « L’homme n’est que trop impie, mais l’humanité dans sa personne doit lui être sacrée. » Etendu au niveau social, cette prétention dit: « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps valoir comme principe d’une législation universelle, c’est-à-dire que, si l’on tente de concevoir la maxime de cette action comme loi universellement respectée, aucune contradiction n’apparaisse. » Il s’agit donc d’un ordre pur et simple, d’un impératif, comme on le sait, catégorique, d’une loi prétendument immanente et autonome de la raison pratique pure a priori. Et une fois encore — mutatis mutandis exactement comme dans la thèse socratique de la vertu et de la connaissance — cette maxime suscite un certain embarras dans lequel se mêlent le rejet et l’intérêt profond: selon que le paysage de cette thèse morale est considéré comme immédiat, donné sur place, ou au contraire comme utopique, contenu tout entier encore dans la teneur en avenir recherchée, légiti-
Le paysage du souhait et la sagesse

mement recherchable. Le caractère à la fois curieux et insoutenable de cette thèse morale kantienne, son intérinité excessive, sa froideur par trop formelle, amalgame du Citoyen et de l'esprit prussien, sauter immédiatement aux yeux. Mais elle est en même temps à ce point éloignée du vieil Adam et de tout vestige terrestre que Jean-Paul, se référant à cette proposition morale, a pu dire de Kant qu'il était tout entier un système d'étoiles fixes rayonnant au ciel. Sans aucun doute l'impératif catégorique est-il intensément intérieur, cruciale pour lui est l'intention qui est à la base de l'action, en tant que bonne volonté en soi. En outre, cette intention de nature véritablement prussienne est présentée de telle manière qu'elle ne peut renfermer aucune chaleur, aucune propension à la droiture sous peine de ne pas être pure. Le seul sentiment qui lui soit permis d'avoir est celui, très revêche, du respect de la loi morale, qui ordonne sans plus. Rarement pureté aussi purement pure fut-elle affublée d'un masque aussi peu accueillant, aussi rébarbatif même, une bien triste mine pour un aussi beau visage. Sans aucun doute aussi l'impératif catégorique est-il avant tout formel, c'est-à-dire que sa disposition au devoir sera commandée par la forme et non par le contenu de la volonté. Son critère sera aussi peu « enjôleur » que son mobile, que le motif qui en est à l'origine, il n'élit pas le commandement moral pour l'amour de lui, et il le distingue de tous les simples « conseils de sagesse », de toute secrète prise en considération de buts et de conséquences secondaires. Car tout ceci n'est jamais que le fruit d'impératifs impurs qui se modifient au gré des circonstances et qui sont donc hypothétiques, tandis que le véritable commandement moral, qui ordonne de façon inconditionnelle, est et doit être justement catégorique. Et c'est précisément pour cette raison que, selon Kant, un critère doit être purement formel, échappant à toute fluctuation situationnelle et toute variation historique de son contenu empirique, et dans son contexte temporel il doit être à ce point formel que Kant ne parvient plus à désigner aucun critère éthique du tout et n'opte plus que pour un critère tiré de la... logique formelle: celui de l'absence de contradiction, en vertu duquel le caractère moral d'une maxime apte à s'élever au rang de loi universelle se mesure et se décide en fonction de la subsistance de son unité lorsqu'elle est élevée à ce rang. D'après quoi si l'homme ne peut vouloir que l'on mente en général, c'est parce que le fait de mentir contredit le concept même de l'affirmation. Ou bien si l'homme refuse que des fonds déposés soient détournés, c'est parce que le fait de détourner les fonds est en contradiction avec le concept de fonds déposés, qui par
définition sont des sommes destinées à être restituées. Rarement morale s'est-elle en effet voulue plus formelle, plus que la plus élaborée des réflexions morales; c'est une fois encore par souci de pureté uniquement que la vertu de la pure intention nécessite toujours un *Collegium logicum*, comme institution de vérification de son métal. Enfin, sans aucun doute aussi, l'impératif catégorique est-il grandement teinté d'idéologie: il est béquille prussienne plus royaume idéalisé de la bourgeoisie. La béquille prussienne, replacée dans son propre contexte idéologique, fut souvent ressentie comme l'élément prépondérant de la proposition morale kantienne et ainsi fut-elle soit rejetée par les victimes de cette damnée obligation et de ce devoir, soit appréciée, par les geôleirs, ou même les bourreaux. Comme si, en effet, la loi morale absolue, cet ordre pur et simple, s'opposant aux impulsions naturelles de la créature, n'était pas telle-ment différente de la volonté du monarque absolu donnant ses ordres purement et simplement en s'opposant à la créature qu'est son sujet. Quoi qu'il en soit, ce que la proposition morale kantienne, vue sous l'angle idéologique, reflète avec bien plus d'évidence en tout cas que la béquille, c'est le royaume idéalisé de la bourgeoisie se développant progressivement à partir du citoyen moyen. Dans cette seconde interprétation il n'y a plus de monarque mais bien l'égalité formelle de tous devant la loi, à l'encore des privilèges de classes et, *a fortiori*, de la morale privilégiée des maîtres; tout cela reflété dans une abstraction bien allemande, qui ne bouleverse rien du tout. Le « Citoyen » qui dans l'idéologie de la Révolution française s'était élevé lui-même, dans un idéal immédiat, au-dessus de l'homme d'affaires bien réel de la classe bourgeoise, était maintenant plus que jamais spiritualisé, élevé au rang d'une humanité sise dans une sublime généralité. Toutefois des liaisons directes étonnamment courtes s'établissent entre cette hauteur normative si élevée et le commerçant bien réel; ainsi dans l'exemple des critères cités à l'occasion de la validité universelle d'une maxime: celui des fonds déposés. Dans cette mesure la proposition morale kantienne n'est donc pas du tout exclusivement formelle, loin s'en faut, pas plus qu'elle n'est exclusivement raison pratique pure qui ne tient pas compte des mobiles empiriques, de la sanction hétéronome, c'est-à-dire extrinsèque à ses propres lois intérieures. Cette sanction se prononce plutôt sur la question suivante: quel genre de maxime se prêtera le mieux à sa conversion en loi universelle, et au bout du compte elle n'est donc absolument pas vierge de tout caractère empirique, pas plus qu'inconditionnelle ou autonome. En effet, elle
tranche en fonction des conséquences qui résulteraient de la validité générale au sein de la société bourgeoise. Et celle-ci constitue à ce point la dimension bourgeoise des critères moraux kantiens qu’à propos précisément des fonds déposés et de la contradiction avec leur détournement, Kant ne songe même pas à la question qui n’a pas échappé à Hegel, lui que l’on ne peut certes pas considérer comme un non-bourgeois, et qui pénétre jusqu’à la racine même du contenu de l’énoncé kantien, lorsqu’il dit: « Mais qu’il n’y ait pas de fonds déposés du tout, quelle contradiction y aurait-il en cela? » (Werke, I, p. 352). Voilà donc pour la part de fragilité d’une proposition morale d’intérêt si profond, d’une phrase qui, semblable au son nouveau d’une cloche survolant tout ce qui est éphémère, laconique comme les cloches et dépourvue de tout bourdonnement informe, exhorte au recueillement, à la concentration formelle et conforme, intérieure et générale, mais cependant rend hommage à un devoir qui à son époque semble bien plus produire ou contenir un Koenigsberg en Prusse que la Marseillaise.

Mais qu’en serait-il si la proposition kantienne, d’apparence si rigide, devançait précisément son époque? Si dans la direction qu’elle emprunte, se trouvaient une audace et un bonheur qui attendent simplement de pouvoir enfin se manifester? Si ce qu’il y a de sujet à caution en elle était en même temps, ici aussi, un repoussoir mettant en valeur quelque chose d’extrêmement digne de réflexion, et qui plus est, d’imminent? En effet, la revendication de Kant, à laquelle nous avons fait allusion, celle qui se trouve à la base de tout autre chose et selon laquelle il faudrait considérer l’homme non pas comme un simple moyen, mais toujours comme une fin, n’est pas précisément des plus bourgeoises; elle ne peut d’ailleurs être satisfaite dans aucune société de classes quelle qu’elle soit. Car dans tous les cas, ce genre de classe est fondée, bien que dans des modes de relation différents, sur les rapports de maître à esclave, sur l’utilisation des hommes et de leur travail à des fins qui ne sont absolument pas les leurs propres. L’homme comme unique but: aussi général que puisse encore être cet idéal d’humanité, tout comme l’abstraction kantienne « d’humanité dans l’homme » qui a subsisté jusque et y compris chez Feuerbach, c’est le refus de l’exploitation qu’il implique. Moralement seulement, certes: la misère allemande fait que la raison pratique de Kant est dépourvue de toute praxis réelle, mais le principe lui-même condamne l’exploitation. L’exploitation abusive de l’homme et aussi la guerre de conquête qui y est indissociablement liée: tout cela du point de vue du principe moral, mais
aussi d'un avenir qui se rapproche de lui. En cela l'impératif catégorique ne reste pas rigide, pas plus qu'il ne reste limité ou puisse finalement se limiter au royaume idéaliste de la bourgeoisie. Dans la *Querelle des Facultés*, écrit très tardif de 1798, sans pardon pour la bourgeoisie et le féodalisme, une phrase, qui tonne comme la foudre, et tombe comme l'éclair, ne laisse plus de doute à ce sujet: « Car face à l'omnipotence de la nature ou plutôt de sa cause suprême inaccessible pour nous, l'homme n'est qu'une bagatelle. Mais que les maîtres de sa propre espèce le considèrent aussi comme tel et le traitent en conséquence, tandis qu'ils l'oppriment d'une part comme un animal, en en faisant le simple instrument de leurs intentions, et que de l'autre, pour servir leurs propres querelles mesquines, ils le dressent contre ses semblables, afin de les faire abattre — cela ce n'est plus une bagatelle mais le renversement du but final de la création elle-même. » Du but final de la création: par là Kant n'entend pas la réalité empirique, pas plus cependant que la réalité théologique illusoire; il entend le devoir-être (*Sollsein*) de la loi morale et sa réalisation au travers de l'évolution historique, surtout future de la race humaine. Mais de la sorte — et c'est ce qui confère précisément son fondement à l'éthique foudroyante de la phrase citée — de la sorte on accède à une couche qui chez lui est tout particulièrement chargée de pathos utopique. En effet la simple idéalisation d'espèce idéologique (celle du règne de la bourgeoisie), aussi certain soit-il qu'elle ait existé au moment même, porte en filigrane une tout autre signature. C'est, logiquement parlant, la signature des concepts axiologiques, dans ce cas-ci d'un devoir-être qui ne caputile pas inconditionnellement devant le Donné. Et cela parce que les concepts de valeur en question (et seuls ceux d'une valeur réelle, c'est-à-dire ceux d'un humanisme progressiste entrent ici en ligne de compte) sont porteurs des contenus du souhait, de la volonté et de la tendance d'une classe montante, non encore arrivée à sa pleine puissance, et impliquent, une fois révélés dans toute leur profondeur le contenu radical de la lutte de la libération humaine tout entière. Un tel concept de valeur n'est pas abstrait des faits accomplis, mais bien des tendances; par conséquent, il peut être sans plus rectifié, réfuté ou confirmé par l'expérience existante prise dans toute son ampleur, mais uniquement par le prolongement de sa tendance c'est-à-dire par la réalité de l'Emergent, de ce qui dans l'événement du monde est apte à la victoire. Et de cela font non seulement partie, au premier plan, les concepts de valeur déjà mûris dans le socialisme, mais ont aussi fait partie, tout en restant dans un éloignement bien compré-
hensible, ceux radicalement révolutionnaires de la bourgeoisie, abstraction faite des composants idéologiques passagers ou aussi simplement illusoires qui s’y sont mêlés. Ainsi par exemple les contenus du Droit naturel de la révolution bourgeoise, dans la mesure où ils se rapportent à la dignité humaine inaliénable, n’ont-ils été battus en brèche par aucune réalité de Droit et d’État d’alors; au contraire c’est celle-ci qui fut réfutée par Rousseau. Que les faits aient à pârir d’une théorie qui est en discordance avec eux: cette affirmation, insoutenable dans le cadre de tous les concepts non normatifs, est parfaitement défendable sur le plan d’un devoir-être progressiste et concret, elle n’y est même plus grotesque. Bien plus, ce qui a constitué la gloire du Droit naturel de Rousseau, à la différence de celui d’un Christian Wolff ou même d’un Pufendorf qui ne faisaient que se draper dans ce concept, c’est le fait qu’il ne cherchait pas du tout la pierre de touche de sa vérité dans la sphère empirique existante, celle du féodalisme; pour le révolutionnaire bourgeois, celui-ci aurait plutôt été une confirmation de son erreur, voire de sa trahison. Et maintenant considérons la thèse de l’impératif catégorique, puisque elle ressortit au nombre de celles du devoir-être, du « but final humain de la création », considérons-la de façon adéquate et juste sub specie aeternitatis vel substantiae humanae, au sens approximatif propre à Kant. Il apparaît alors, à propos précisément de la proposition morale kantienne, qu’elle trace l’épure d’un devoir-être qui, contrairement à ce qui semblait convenu au moment même, ne peut être approché tant soit peu dans quelque société de classes que ce soit. Comme critère déterminant si une maxime de conduite peut être conçue comme loi universellement suivie. Kant avait proposé l’absence de contradiction; certes, cela était désespérément formel. Pourtant, si la contradiction déborde du concept et même des concepts de la simple morale commerçante (comme dans l’exemple des fonds déposés insoustrayables), si elle se présente au contraire dans la maxime de la volonté elle-même, alors elle devient en effet un critère qui peut décider de la mise ou de la non-mise en pratique morale d’un acte considéré comme universellement valable. Et cette décision rend alors impossible dans la société de classes l’obéissance à l’impératif catégorique dans son ensemble, et non seulement à ses problèmes particuliers mesurés en fonction de l’exemple. Car aucun prolétaire ne peut vouloir que la maxime de ses actes puisse être conçue comme principe d’une législation universellement valide, qui engloberait également les capitalistes; ce serait là non pas de la moralité mais une trahison de ses frères. Il en résulterait la contra-
diction la plus folle dans l'intention morale, bien plus cela aurait pour conséquence l'empêchement radical de l'impératif catégorique lui-même. Or, d'après la déclaration d'orientation si peu ambiguë de Kant, il ne s'entraîne que dans une société dont les maîtres « oppri-
ment l'homme d'une part comme un animal et le traitent comme tel, en en faisant le simple instrument de leurs intentions, et de l'autre le dressent contre ses semblables, dans leurs propres querelles mes-
quines, afin de les faire abattre ». Et il ne s'entraîne pas moins dans le monde purement capitaliste qui apparut après Kant, dans le monde de l'imposture, que Hegel appelait « le règne animal de l'esprit ». Ainsi l'impératif catégorique renferme-t-il un élément humain en soi qui se ramène si peu à une universalité exclusivement abstraite, et qui traduit si clairement une universalité anticipante, qu'avec son paysage humain il ne trouve à se loger dans aucune société de classes. Au contraire, cette proposition fondamentale qui s'appuie sur un optatif que l'on ne saurait ignorer, agit presque comme une formule d'anticipation en route vers une société non antagoniste, c'est-à-dire vers une société sans classes, dans laquelle pour la pre-
mière fois l'universalité réelle des lois morales est possible. C'est ici seulement, alors que la maxime individuelle vaut également comme principe général, que se produit cette métamorphose des « forces propres » en forces sociales », comme le prophétise Marx; selon une solidarité devenue totalement possible. Et ainsi sous des étoiles dont il avait pour ainsi dire calculé l'existence mais qu'il ne pouvait encore voir, l'impératif catégorique entre dans la constitution d'une formule de solidarité sans classes; et son terrain apparemment gris est, en vérité, plein d'un enthousiasme de lointaine perspective.

**La proposition d'Anaximandre ou le monde qui devient homogène.**

Il n'y a pas de pensée sans nécessité antérieure, mais c'est la stu-
péfaction persistant devant son objet, qui la prolonge. Il s'agit de la stu-
péfaction et de l'étonnement provoqués non seulement par des événements soudains, mais aussi par des choses parfaitement habi-
tuelles. Ainsi le simple fait qu'une chose existe peut-il frapper l'attention, en dehors même de sa manière d'être. Le monde peut donc paraître soudain étranger et c'est précisément cela qui incite à réfléchir à son sujet et à prolonger cette réflexion. C'est pourquoi

1. En français dans le texte.
l’hypothèse d’Empédocle déjà citée précédemment, celle dont l’éventail des variantes est si grand, et d’après laquelle une chose ne peut être saisie que par ce qui lui est semblable, n’est pas restée contestée. Tout au moins pas en ce qui concerne la pensée de la question, de la métamorphose de ce qui est habituel en ce qui frappe l’attention et cesse d’aller de soi; et dès l’appréhension, cette question se manifeste déjà comme une perception. C’est ainsi qu’à l’inverse d’Empédocle, Anaxagore prétendait que les propriétés des objets ne pouvaient être appréhendées par nous qu’au moyen de leur contraire; le semblable ne pourrait donc être ressenti, conçu que par le dissemblable. A cela s’ajoute une autre remarque, extrêmement subtile, qui tient compte du facteur de perturbation: c’est à cause de la présence du contraire que toute perception s’accompagne de λόγη, c’est-à-dire de « déplaisir »; certes, partant de la même opposition, seul le visible permet-il de faire comprendre ce qu’est l’invisible (Diels, fr., 26a). Dès lors seul le froid percevrait le chaud, l’amer le sucré et vice versa, tout comme seul le malade remarque, a contrario, ce que représente la santé, imperceptible pour l’homme qui la possède. Bien plus, l’étonnement lui-même présuppose une relation de discordance avec le monde, relation qui ne doit pas ou ne veut pas nécessairement rester telle; avec le monde dans lequel l’aspect de dépaysement, d’éloignement du « chez-soi » ne prédomine plus comme primitivement, mais subsiste néanmoins comme aiguillon suscitant la question, comme élément provoquant la perception de ce qui n’est pas tout à fait évident, pas tout à fait cristallin dans le monde donné ou tel qu’il a toujours existé. Par cette sentence sur la dissemblance relative entre le sujet connaissant et l’objet, Anaxagore a donc apporté un complément considérable à la sentence d’Empédocle sur la similitude. Et cela parce qu’il a tenu compte du fait que le monde laissait pour ainsi dire à désirer en évidence logique, mais aussi métaphysique, et cette prise en considération allait être riche de conséquences. La grosse difficulté de la logique n’a-t-elle pas toujours été la relation entre le singulier, le particulier et le général, entre le multiple et l’Un englobant? Le singulier et le particulier, la multiplicité factuelle des phénomènes a toujours été une pierre d’achoppement pour l’équation établie dans la théorie de la connaissance entre la pensée et l’être et, ajoutons-le, d’une manière propre à inquiéter l’idéalisme de la plus fertile des façons. Plus tard, à la fin du Moyen Age, cette inquiétude devint parfaitement visible dans le nominalisme, alors que le singulier et le multiple factuels faisaient éclater les « universaux », c’est-à-dire les concepts
génériques d’apparence si homogène pour la pensée logique. La rupture irréversible pour l'idéalisme, entre l'évidence logique universelle et le donné singulier des faits, fut ensuite précisée dans la distinction établie par Leibniz entre les « vérités éternelles » d'espèce mathématico-métaphysico-morale et les « vérités de fait » qui ne peuvent en être dérivées, c'est-à-dire les vérités de l'expérience qui ne sont pas logiquement évidentes mais qui s'imposent empiriquement. Hegel fut le premier à constater l'unité dialectique des oppositions, devenues abstraites, entre le singulier et le général, et Marx l'a saisie au niveau de la matière. Dès lors tout particulier, cause d'effets, est celui de quelque chose de général et toute généralité concrète est celle d'un particulier. Mais l'autre aiguillon suscitant la question de la dissemblance, celle de la non-evidence des multiples singuliers, mais surtout celle de l'être du monde lui-même, d'un monde non panlogique, non parachevé et non cristallin, cet aiguillon n'a pas disparu non plus dans le matérialisme, et moins que jamais dans la révolution matérialiste. En effet, nous avons eu l'occasion de le voir, les idéaux révolutionnaires sont animés d'un « Il-faut » qui s'impose avec évidence (évidence qui n'est pas uniquement logique mais plonge ses racines dans l'humain et y trouve ses contenus), et cet « Il-faut » ne baisse pas pavillon et ne dépose pas les armes lorsqu'il est confronté à un fait qui est en disparité avec son idéal. Car la raison révolutionnaire est une anticipation, il est vrai rectifiée par les préjuges subis, mais cependant jamais anéantie ou foncièrement réfutée. L'unité réelle de la pensée (dans ce cas totalement révolutionnaire) et de l'être-monde reste encore à trouver; elle n'est pas une donnée et n'est certainement pas dialectiquement arrivée à maturité, elle est dans le sens le plus éminent du terme, une tâche dialectique qui reste à accomplir. Et jusqu’au paysage limite de son accomplissement, le processus historique se poursuit, et il ne se poursuivrait pas s'il n'y avait pas quelque chose qui demande à être. La pensée vraie, qui en cette qualité justement, est encore inachevée, est l'art de frayer le juste chemin conduisant chez soi sur ce vaste terrain transitoire.

Mais l'étonnement reste actif et accompagne ce long cheminement aussi longtemps qu'il dure. Il ne se vend que très cher: au prix d'un Etre prématurément présenté comme étant « ce qui est au fond recherché ». Et qui se doit d’autant plus de paraître précieux, alors que si l’on considère la mauvaise posture dans laquelle tant de choses se trouvent encore dans le monde, il ne peut être qu’un pré-apparaître profondément insidieux. Dissemblable-ssemblable. Sem-
blable-semblable. Il est significatif que la première proposition qui nous est restée d’un des penseurs européens les plus anciens parle d’abord d’étonnement douloureux, suscité par le dissemblable, et puis seulement d’harmonie. La proposition à laquelle nous songeons a pour auteur Anaximandre, et plus que bien d’autres par la suite elle est capable et désireuse de se centrer tout entière sur son obscurité et sa quête d’un « chez-soi ». Malgré l’obscurité, cette phrase est celle d’un matérialiste soucieux d’expliquer le monde à partir de lui-même; d’un matérialiste primitif, mais loin d’être simple. Dans la traduction que nous en a livrée Diels (Die Fragmente der Vorsokratiker, 1912, p. 15) cette phrase est exprimée de la façon suivante: « Le commencement des choses est l’infini (das Unendliche, ἀπειρον, la matière originelle informe, intarissable). Mais là d’où procède la naissance (die Geburt, γένεσις) c’est là aussi que va la mort, suivant la nécessité (Notwendigkeit, χρεών). Car elles se payent l’une à l’autre (ἀλλήλοις) amende et réparation (sie zahlen einander Strafe und Busse, δίκην καὶ τίσιν) pour leur absence de scrupules (ihre Ruchlosigkeit, ἀδικία) en fonction de l’ordre du temps (nach der Zeit Ordnung, τάξιν). « Le problème dans cette phrase est apparentement causé par la multiplicité des choses singulières (τῶν δυντων, de l’Etat au pluriel), ensuite, suivant la nécessité (χρεών, peut-être aussi: usage, coutume), par leur précarité et donc l’absence d’évidence dans l’éphémérité, surtout lorsqu’il s’agit aussi de l’homme. La « solution » du problème est d’abord désignée comme amende et réparation, c’est-à-dire comme une espèce de compensation de la naissance de multiples choses singulières; ensuite dans le « passage » des choses est sans aucun doute impliqué leur retour dans l’apeiron. Même s’il est vrai que le mot important ἀλλήλοις (se payant l’une à l’autre amende et réparation, et non pas à l’apeiron) n’est pas une interpolation, bien qu’il fasse défaut chez le doxographe Simplicios, l’apeiron en tant qu’ultime lieu de retour (comparable, plus tard, au feu originel, « indivisé », d’Héraclite), est malgré tout l’arrière-plan de cet effondrement, de ce passage vers le fond. Les choses singulières sortant de leur propre mesure mais aussi sorties de l’apeiron doivent pour cette raison payer δίκη (Busse, amende, et dans un sens plus général sans doute: justice) pour leur ἀδικία (Ruchlosigkeit, absence de scrupules, dans une traduction plus littérale et un sens plus général: iniquité) en fonction de la τάξις (Ordnung, ordre ou, mieux peut-être: norme pénale propre à chaque époque) du temps (cf. dans un sens qui s’avère étonnamment proche: « L’Histoire du monde est le tribunal du monde »). La diké
elle-même, qui sous cette forme, s’exerce en fonction de l’ordre du temps, était connue dans le mythe, après l’intervention d’Hérodote, comme l’une des trois Heures, à côté d’Eunomia, le bon ordre, et Eiréné, la paix; mais ce qui est plus intéressant encore, c’est de savoir que les Heures, dont fit bientôt partie Dikê, qui étaient à l’origine les déesses de l’air et du vent, se changèrent ensuite en déesses des saisons, à la suite de quoi Dikê qui, sous ce nom, fut ainsi présentée comme fille de Chronos et non plus de Zeus, put aisément reprendre à son compte l’allégorie de la justice du temps, celle du tribunal du monde sous forme d’Histoire du monde. Un lien très étroit existe entre le pendant de Dikê, Adikia, qu’elle persécute, et le monde de la dissemblance d’Anaximandre, le monde de l’évidence encore en train de se produire. Comme nous l’avons indiqué, adikia, l’injustice, est premièrement la pluralité des choses singulières, et deuXièmement, en rapport étroit avec cette singularité et la vanité qui en découle, leur éphémérité. Et cela conduit au phénomène renversant de l’apparition précoce d’une dialectique objective chez Anaximandre; mais avant d’approfondir ce point, il convient de rappeler certaines précautions nécessaires quant au paysage des perspectives. On ne peut prêter à un philosophe, même ancien, des idées qui ne sont pas prouvées être disposées en sa pensée même; aucune herméneutique n’est possible, à moins qu’il s’agisse d’une science effrontée et décadente et donc opposée à ce qu’elle doit être, sans un art consciencieux de la lecture, qui plus précisément, se nomme philosophie. Pourtant dans la mesure où un philosophe est important, c’est-à-dire capable de véhiculer un héritage culturel, on peut effectivement parler d’idées disposées en lui: du fait qu’il n’a pas limité sa pensée à son contexte temporel propre et a apprehendé non seulement son époque mais aussi les tendances durables de celle-ci en philosophie, dans une perspective philosophique. Dans le cas contraire les grands penseurs, et même tout ce qui a été formé de grand, ne seraient rien de plus que le sommeil du passé dont le réveil est parfaitement superflu, ou mieux encore ne seraient consultés que par d’autres dormeurs aux fins d’accroître leur seule ivresse, leur délire somnolent défaitiste; au lieu qu’il soit fait appel aux philosophes du passé parce qu’ils n’ont rien de passé, en vertu de se qui, en eux, est non révolué et prolonge son action dans l’avenir sous forme de pensées dont l’œuvre se poursuit. C’est le cas de la dialectique précoce, et déjà baptisée du nom chez le grand témoin de la lumière que fut Anaximandre, dialectique qui est parfaitement constatable et très précisément ramassée dans l’étonnement relatif à l’adikia.
Ce qui fut déterminant pour y arriver c’est la théorie de ce philosophe expliquant comment les choses aussi multiples et éphémères en sont venues à être. Comment le chaud et le froid, l’épaisseur et la minceur sont sortis du même *apeiron* vierge de toute propriété et comment ces contraires se réunissent ensuite pour former les éléments, l’eau, la terre, l’air, le feu; entraînant cependant en même temps un état de déséquilibre constant entre eux, précisément un débordement, un excédent (*adikia*) de l’un sur l’autre, de telle manière que le chaud veut supplanter le froid et vice versa, de telle manière que l’eau ou la terre, l’air ou le feu menace de refouler toute autre chose, d’en prendre la place. Ou bien, comme le dit la physique d’Aristote, rejoignant sur ce point Anaximandre et allant à l’encontre de la théorie d’Anaximène qui croyait à la réunion de l’air et de l’infini: « Si un seul élément était infini, les autres auraient cessé d’être. » Or le monde est fait de la prédominance sans cesse changeante des éléments les uns sur les autres, ainsi que des choses singulières qui en résultent: de telle sorte qu’il fonctionne sur la base de ces différences ainsi exacerbées, de ces opposés sans cesse culminants. On ne peut donc manquer de reconnaître une dialectique objective dans tout cela, dialectique qui à partir de l’alternance constante de la prépondérance du *demos* et de la noblesse citadine dans les villes commerçantes ionniennes, a de toute évidence permis de concevoir aussi le rapport des éléments cosmiques. Ainsi le phénomène dialectique apparaît-il comme une *adikia* sans cesse corrigée, jugée et dirigée dans le processus de destruction des choses singulières, dans l’existence précaire des êtres vivants, dans le cycle de la matière: mais il se manifeste également dans l’expiration de l’*adikia*, c’est-à-dire dans la relation finale des choses singulières avec l’*apeiron*. C’est en toute justice qu’elles s’éteignent l’une au contact de l’autre, alors que la *dissemblance culminante* de leur être particulier s’use jusqu’à son propre anéantissement; mais les choses disparaissent aussi du fait que leur être particulier tout entier s’harmonise avec tout le reste du monde, à une fin du monde, s’évanouit dans l’*apeiron* qui ne renferme aucune opposition. C’est ici que s’accomplit l’accord, atteint par la *dikê* qui, avec le temps, porte tout au jour, et plus encore: conduit tout dans le Jour, celui de l’harmonie de l’infini. Tout ceci cependant n’est pas dépourvu d’une résonance orientale tout à fait inhabituelle: inhabituelle parce qu’au demeurant l’infini (en tant qu’il est informe, non plastique) représente toujours quelque chose de négatif pour les Grecs. Ce n’est que dans l’hellénisme tardif, c’est-à-dire précisément lors de l’irruption non entravée...
de l'Orient, que l'infini fut investi d'une valeur différente et devint la catégorie suprême, tout au moins en théologie. Quant à la perspective d'Anaximandre, celle qui s'ouvre sur l'apeiron, elle n'avait alors que faire du souffle patriarcal et faux qui allait emplir l'hellénisme ultérieur; le caractère du Divin, qu'il prêta justement à sa matière primitive en tant que matière in-finie, était encore immédiatement inspiré de la mystique de l'Orient. Chez Anaximandre, penseur matérialiste, l'infini n'est jamais celui d'un dieu ou encore d'un nirvâna, mais toujours celui d'une matière primitive, indéterminée. C'est la raison pour laquelle la constatation qu'a faite Aristote au sujet de cet apeiron est aussi pertinente que particulièrement importante: dans la matière primitive indéterminée d'Anaximandre — comme dans la définition aristotélicienne de la matière — tout serait fait « d'étant potentiel (δυνάμε) mais n'étant actuellement pas » (Metaph., XII, 2). Mais en plus de tout cela, la sentence la plus ancienne qui soit de la philosophie européenne, fournit de multiples perspectives ultérieures et même ultimes, découvrant avec une prodigieuse précocité, la récolte et la paix. Cette sentence est chargée de solitude et d'idées de longue portée, dans une première idée de la matière conçue comme potentialité, elle traduit la première image philosophique de l'Identité, objet de souhait et d'intention, opposée à l'altérité des hommes par rapport au monde et du monde par rapport à lui-même.

LA LÉGÈRETÉ DANS LA PROFONDEUR, LA GAIETÉ DE LA LUMIÈRE.

La pensée est donc suscitée par le besoin, pourtant dans certains cas, elle s'en écarte d'un coup et devient joyeuse. C'est ce qui se produit dès que les hommes se montrent capables de prendre aussi un événement fâcheux à la légère. Le fait qu'il soit pris à la légère ne signifie pas toujours nécessairement qu'il s'y prête en soi. Le siège de cette légèreté n'est pas la plaisanterie souvent simplement subjective, la comparaison, inattendue et rapide comme l'éclair, de circonstances ou d'objets apparemment inconciliables. Ce siège c'est plutôt l'humour, la prédisposition des circonstances ou des objets eux-mêmes à perdre de leur gravité auprès des hommes qui sont eux-mêmes disposés et aptes à les trouver moins importants, tout au moins à ne plus être préoccupés d'eux seuls et à ne plus les considérer comme définitifs. Certes la plaisanterie et l'humour ont ceci de commun qu'ils prospèrent sous des formes médiocres et même pi-
toyables. Mieux encore: qu'ils pullulent et grimacent, tous issus du gros lot de rire qui est sans aucun doute plus volumineux dans la sottise du sujet que dans le monde objectif. Berlioz a constaté que l'on ne riait nulle part autant que dans un asile d'aliénés; il aurait pu ajouter le rire énorme de la horde en liesse des petits-bourgeois et petites-bourgeoises dyonisiaques. Car la classe des ruminants triste-
ment sérieux n'a pas seulement l'air abrutis, mais obéit à son appétit béotien de bon gros amusement et de ce qui est propre à le satisfaire très vite. A propos de ce fait curieux W. Benjamin a fait remarquer de façon pertinente et déterminante que l'humour est une plante qui pousse en abondance dans les bas-fonds bien qu'elle y soit dépourvue de valeur, mais que sa rareté et son prix augmentent au fur et à mesure que le niveau auquel elle apparaît est élevé. Outre les différents niveaux auxquels il se présente dans sa forme noble ou moins noble, l'humour se manifeste aussi dans des domaines divers, pourtant à côté de ceux de la simple attitude, c'est seulement ou presque seulement dans les œuvres d'art, et non philosophiques, qu'il apparaît généralement. Or ceci est d'autant plus surprenant que la figure du Sage, mais aussi la Sagesse en tant que telle changent la connotation de l'Important en la rendant souriante précisément; cette connotation évoque depuis toujours le paysage idéal d'une légèreté profonde et se rattachant donc à l'humour, un humour de valeur particulièrement élevée. Laô-Tseu le Sage met certes en garde contre la légèreté, mais dans certains cas bien déterminés: « La gra-
vité est la racine de la légèreté / En prenant les choses à la légère on perd la racine » (Tao tö king, aphorisme 26). Toutefois la légèreté contre laquelle il met en garde est en fait l'insouciance, l'attitude écervelée et frivole du souverain « qui finit par prendre le globe ter-
restre à la légère ». Ce qui en revanche illumine le Tao tö king, c'est l'exhortation à la douceur, à l'aisance, à la discrétion, tout cela ren-
voyant en fait à l'élément de la légèreté véritable contenue dans le cours des choses, dans le mouvement circulaire authentique qui joue autour du véritable milieu. Et cette exhortation, rayonnante dans son souci de discrétion, s'oppose à tout ce qui est ampoulé, au sérieux non seulement abrutis mais aussi lourdement cuirassé. Paral-
lellement, sans aller aussi loin que le Tao souverainement paisible de Laô-Tseu: « Que l'humour soit possible, ne signifie pas que l'on sourie derrière ses larmes en ce sens que l'on puisse à tout moment se retrancher dans ses rêves, mener une vie heureuse et de qualité tandis que le monde lui-même reste foncièrement inchangé et que la réalité soit triste. Non, car le fait qu'il rende les choses légères, les
sorte de leur gravité, signifie précisément — et ici surgit un éclair de lumière subtil, énigmatique, celui d’un savoir nourri de l’intérieur seulement, inexplicable, qui ne s’appuie sur rien, un savoir mystique pénétrant dans la vie comme une étincelle — cela signifie donc que quelque chose cloche, que mises en balance avec notre âme immortelle, ces larmes ne doivent pas être entièrement prises au sérieux, aussi effroyablement réelles qu’elles puissent paraître avec leur fondement qu’est le monde d’où elles procèdent; cela signifie que l’affirmation de Goethe selon laquelle un bon poème est comme l’arc-enciel: tracé sur un fond obscur, est peut-être valable pour les paroles profondes mais non pour les plus essentielles de toutes; que par conséquent le rêve, le pouvoir d’espérer, apparemment si proche de l’illusion, que la légèreté significative qui trouve une réponse mais qui n’est garantie en rien, que la joie en soi, si incompréhensible, sont plus proches de la vérité et de la réalité qui ne se confond pas nécessairement avec le fondement constitué par le monde, plus proches que toutes les circonstances factuelles oppressantes, constatables, incontestables qui nous entourent avec leur brutalité matériellement si réelle » (Ernst Bloch, L’Esprit de l’Utopie, 1918). Il existe indubitablement une relation importante entre l’humour et les contenus de la joie la plus intense qui soit, les contenus joyeux qui simplement ne se présentent pas comme tels, et donnent ainsi l’impression de ne pas encore exister. cette relation existe, même si les contenus justifiant la joie sont à ce point éloignés que l’on ne peut plus les espérer que contre tout espoir. L’humour pénétrant se comporte comme si les contenus de sa joie étrange et significative étaient secrets, n’étaient pas encore là, comme s’ils n’étaient encore que le lointain écho d’un état final. Et cela même si la fille n’a pas encore monté les escaliers de l’Elysée, et plus encore lorsque l’humour n’a plus que faire des messages de l’Elysée. En effet cet humour (et ce n’est pas sans raison que l’une de ses manifestations extrêmes les plus grotesques mais aussi les plus sujettes à réflexion est « l’humour noir »), l’humour donc ne dispose d’aucune espèce d’espoir ferme et garanti pas plus que de l’existence certaine et fixe d’un être-au-delà, dans l’espace de sa pertinence. Toutefois, la pertinence totale ne va pas jusqu’à prétendre par exemple: Je ne saurais pas que le monde donné existe, s’il n’y avait pas le monde, c’est-à-dire s’il ne s’imposait pas à moi empiriquement. Mais je sais qu’il existe ce qui jadis était qualifié de divin et ce que l’on voulait dire par là, bien que rien de semblable n’existe au niveau des faits, bien plus, parce que rien de semblable n’existe au niveau des faits. En
Le paysage du souhait et la sagesse 521

effet une telle affirmation témoignerait non seulement d’un idéalisme pur mais de surcroît d’un utopisme réifié, rendu permanent, étranger non seulement à un monde existant de façon inadéquate, mais aussi à toute réalisation et à sa propre réalité. Exactement comme si cette pertinence devait rester, pour ainsi dire, fondamentalement limitée à son honneur, comparable à une sorte de roi Jean sans Terre. Ou comme si toute réalisation de l’évidence parfaite, de l’évidence du Parfait, provoquait une souillure, allant ainsi plus loin encore que la mélancolie de la réalisation dont nous avons parlé, et même de la réification romantique du rêve. Mais l’humour, qui est certes la plus discrète de toutes les utopies, ou tout au moins la renferme, ne se réifie pas et sa sereine pertinence ne fait pas allusion à quelque chose qui se situe en dehors de la réalité, mais intensifie en celle-ci l’écho de son état final possible — tout empreint de légèreté, parcouru par la sève du Pouvoir-être-autrement, de l’Etre-autre-dans-l’Essence, sans fixation précipitée, sans évasion, mais aussi sans toutes les sphères supraterrestres pleines d’une allégresse bruyante ou pompeuse. En bref: le propre de l’humour est exclusivement de laisser voir en transparence cette légèreté et cette sérénité de l’Etre qui donne le démenti à la grave pesanteur. Et cela sans que pourtant la légèreté trouve déjà une confirmation empirique sur une échelle suffisamment grande, ni même qu’elle ait besoin d’une garantie supra-empirique (comme la foi en un dieu).

Toute éclaircie procède de la lumière, mais en même temps elle la devance. Elle accompagne même cette émergence d’une double manière, d’une part en tant que dissolution, parfaitement sereine, de ce qui a vieilli, ensuite comme accusé de l’Emergent. La dissolution, porte sur tout ce qui est vieux, et aborde ce terrain sur un ton enjoué, comme un pays qui se prête parfois de lui-même à disparaître sans difficulté, voire de façon comique. « Afin que l’humanité quitte son passé dans la sérénité », dit Marx à ce propos; et ceci est même valable pour les despotes sanguinaires, si fréquents dans les sociétés décadentes et qui projettent une ombre drôle. A fortiori l’adieu s’effectuera-t-il dans la sérénité là où la matière d’importance réelle appartenant au passé et vieillie se désintègre face au Nouveau, perd tout caractère solennel et devient matière à rire. « L’Histoire va au fond des choses et passe par de nombreuses phases, lorsqu’elle porte une vieille figure en terre. La dernière phase d’une figure historico-universelle est sa comédie. Les dieux de la Grèce, qui avaient déjà été mortellement blessés, de façon tragique, dans le Prométhée enchaîné d’Eschyle, ont dû mourir une seconde fois, de façon
comique, dans les Entretiens de Lucien » (Marx, Critique de la philosophie du droit de Hegel, introduction). En vertu de quoi la sérénité de l’adieu a parfois besoin d’un coup de pouce, et celui-ci est donné par la satire. Dans une dialectique tout idéaliste, Hegel lui-même avait donné le mot clé de la disparition du paysage dépassé, de l’apparition du nouveau paysage esthétique du pré-apparaître, et l’avait articulé triplement : comme dissolution de « l’art symbolique » dans l’épigrame, de « l’art classique » dans la satire, de « l’art romantique » dans l’adieu total que représente l’humour. « L’esprit ne fouille les objets que tant que quelque chose de secret, de non manifeste s’y trouve... Mais à partir du moment où l’art a révélé sous tous ses aspects les conceptions du monde essentielles qu’il a saisies, et a mis à nu le cercle des contenus auquel appartennent ces conceptions, alors il s’est débarrassé de ces contenus valables pour un peuple particulier, et une époque particulière, et le besoin véritable d’y revenir ne se réveille qu’avec le besoin de se retourner contre le seul contenu valable jusque-là ; Aristophane s’est dressé contre le présent, Lucien contre tout le passé de la Grèce ; en Italie et en Espagne, à l’issue du Moyen Age, Arioste et Cervantes commençaient à s’en prendre à la chevalerie » (Werke, X², p. 231 sq.). Tout cela caractérise l’humour de la première espèce, l’humour critique (et l’épigrame tout comme la satire ne sont que ses manifestations aiguises, aux angles particulièrement saillants) ; il crée en effet l’espace propice à l’adieu et fait naître le ridicule qui exécute et tue sans peine aucune. Mais plus important encore est l’humour de la seconde espèce, l’humour positif, celui qui ressortit à la montée de la lumière, et qui est ce pays situé dans l’Emergent, encore secret, lui-même non manifeste. Ce qui est des plus surprenants à ce propos, c’est que Hegel, qui a pourtant élaboré un système entièrement fermé dans lequel il n’a laissé aucune ouverture à quoi que ce soit d’encore secret ou de non manifeste, ait malgré tout reconnu à l’humour non seulement son caractère critique, mais considère aussi qu’il transcende tout donné. Tout au moins dans l’art, et au-delà de l’art, en sortant apparemment de lui, et au-dessus de lui, jusque dans la religion : ou plus exactement jusqu’au retour de l’homme en lui-même ; pourtant, bien qu’il ne l’avoue pas, l’humour est pour lui, en tant qu’humanisme, un espace non clôturé qui s’ouvre partout. Il représente la dissolution d’une situation dans laquelle tout a été dit, en tant que lui-même n’a pas encore tout dit, en tant qu’il introduit une légèreté future, dans l’effort et la gravité du processus. Et cela en dépit du fait que pour ce penseur de la réminiscence et du « cercle
dans les cercles » l'avenir est vide de sens et de lumière: « Le passé est la conservation du présent, en tant que réalité, mais l'avenir en est l'opposé, bien plus, c'est l'informe par excellence... on ne peut donc y percevoir aucune forme du tout » (Werke, XIV, p. 105); malgré cela chez Hegel aussi l'humour, dans sa fluidité, laisse voir en transparence une forme non devenue manifeste. C'est précisément ce qui explique l'aversion de Hegel pour l'humour quelconque, « pour le mensonge désinvolte et brillant, le monde cométaire de vapeur et de bruit, sans noyau, le jeu de l'esprit creux qui se sert de sons dépourvus de réalité »; de là qu'il rattache l'humour véritable à une profondeur située bien loin en dehors de tout. Hegel définit cette marche vers elle, qu'aucun chemin existant ne balise encore, que n'identifie encore pleinement aucun objet signifiant donné, comme « une flânerie continue, désinvolte, légère, discrète qui précisément dans son insignifiance (!) livre le concept suprême de profondeur, et comme ce sont précisément des détails qui pétillent et jaillissent de façon anarchique, la cohérence intérieure doit se situer d'autant plus en profondeur et produire le point lumineux de l'esprit dans l'élément isolé en tant que tel » (Werke, X², p. 228). L'allusion à la fonction de flânerie continue prouve que c'est dans une littérature qui n'est certes pas de qualité humoristique supérieure que Hegel va puiser la légèreté utopique et la généralise, pourtant ce qu'il définit ici c'est le rattachement non seulement à un concept supérieur de profondeur, mais aussi — et cela fait sauter les remparts esthétiques de l'humour — à des points lumineux qui s'allument partout. En effet, c'est la gaieté de la lumière qui s'oppose ici partout à la gravité et qui, dans ce système si étranger à l'avenir, laisse sans cesse apercevoir, malgré lui dans une transparence invitant à voir plus loin, à découvrir de nouveaux contenus, les formations nouvelles de la légèreté, bien loin au-delà des limites de l'esthétique. La clarté perce partout où « le point nocturne, se repliant sur soi, de l'unité négative » vire au positif. Ainsi dans la philosophie de la nature: lorsque la lumière tout d'abord allège « le fardeau de l'être-hors-de-soi » et que la conscience fait finalement éclater l'écorce. Ainsi dans la philosophie de l'Histoire, lorsque après le lever du jour oriental éclatant dans sa sauvage splendeur, la Grèce « apparaît tellement plus belle: naturelle, libre, profonde et sereine, semblable à la jeune mariée qui sort de la chambre ». Ainsi dans la philosophie de la religion, où Hegel laisse culminer l'essence lumineuse comme si elle lui avait échappé: « Le tourment, le souci, cet écueil de la temporalité s'évanouit dans cet éther, que ce soit dans le sentiment présent de la médi-
tation ou de l'espoir. Dans cette région de l'esprit coulent les fleuves Léthé auxquels Psyché s'abreuve et dans lesquels elle noie toute douleur, transforme toutes les rigueurs et les ténèbres du temps en un rêve et les transfigure en lumineux éclat de l'éternel » (Werke, XI, p. 4). Certes dans ce contexte disparaît le rapport étroit avec l'esprit de l'humour, c'est-à-dire avec une joie discrète; de même, l'étincelle et le rayonnement subtis de l'humour, bien que n'étant pas à même du tout de mettre l'édifice du monde en pièces, proviennent d'une tout autre paix que de celle conclue par la philosophie de Hegel avec un monde imparfait. Cependant tout ce qui n'a pas encore été dit, et donc tout ce qu'il y a d'encore objectivement utopique autour de ces « points lumineux » qui se succèdent (œuvrant contre la gravité) exerce son action de concert avec un élément positif de l'état final, sans le mauvais emploi duquel la philosophie de Hegel n'aurait pu être une si mauvaise apologie, et sans l'emploi duquel elle n'aurait pu être animée d'un aussi bon optimisme. Voilà donc pour la deuxième espèce, positive, de la transparence philosophiquement rayonnante, celle qui se rattache tout entière à l'accueil chaleureux de l'Emergent, que le penseur du passé a malgré tout enterré dans un système fermé. Mais sur le plan de l'optimisme lumineux aussi, c'est depuis Marx seulement que le passé a été mêlé au présent, que celui-ci à son tour se mêle à la contemplation du passé, mais aussi que tous deux ont été mêlés à l'horizon de l'avenir. Et ce que l'on sous-entend dans la formule optative: légèreté-joie-paix, fut dans le marxisme non seulement remis sur ses pieds mais fut aussi confié aux mains des hommes. Car même du point de vue de la joie tous ces systèmes clôturés de lumière n'offrent rien de plus que la promesse de l'existence possible de tout ce qui est dit lumineux, à côté du souhait déjà existant qu'il puisse en être ainsi. Que l'on songe ici une fois encore au spinozisme, au monde prétendu semblable au cristal, et que l'on médite sur la prodigieuse utopie philosophique qui en qualité de terme ultime d'une telle sagesse aimerait se former et se forme d'ailleurs: « Il n'y a rien dans la nature qui soit contraire à l'amour intellectuel autrement dit qui le puisse supprimer » (Eth. v, propos. 37). Une phrase d'une telle luminosité est, justement en raison de son extrémisme, dépourvue de tout sens empirique, pourtant elle implique une promesse et avec elle le caractère extrémiste, non plus insensé mais encore prodigieux, de la mission consistant à tenir approximativement la promesse ainsi impliquée. De telle manière que le chez-soi situé ici-bas, la mondanité du chez-soi telle qu'elle est mise en lumière dans la profondeur utopique de sem-
blables phrases, ne manque pas de s'affirmer empiriquement aussi grâce à la transformation de la nature de l'Histoire et du monde. Le processus empirique n'est certes pas dépourvu de ces points nocturnes de l'unité négative, se repliant plus ou moins sur eux-mêmes, mais il l'est encore moins de points lumineux ou de lumière latente, en dépit tout comme en raison de l'existence de ces éléments négatifs. Le paysage de l'Essentiel véritable, dont la positivité du contenu est affirmée, est un contenu limite tout entier en train de poindre; mais celui-ci réside encore dans le processus matériel, et le processus va de pair avec l'éclaircissement de son contenu. Dans le souhait du savoir pénétrant, tous les regards de la recherche philosophique s'accompagnent, pour cette raison justement, de la Volonté de l'Essentiel véritable; nous ne sommes pas encore au dernier soir des jours que nous avons connus, le jour n'est pas encore arrivé qui succède à tous les matins du monde. Les philosophies expriment les pensées de leur époque, pourtant si leurs grands thèmes dépassent de loin leur contexte temporel respectif et même leur société respective, c'est parce qu'ils ne sont pas épuisables, ni même entièrement exprimables au sein d'une seule époque. Ils épousent la disposition de l'époque, la disposition du processus — et le plus central de tous ces thèmes du processus s'appelle: Verum Bonum. L'homme y est la question portant sur ce Verum Bonum; le monde constitue la réponse: Tel est, derechef sur un plan géographique suo genere, le paysage optatif dans les philosophies. Seule la vérité de l'essence en train d'éclorer est sa voie et son but, en tant que vérité qui réjouit sans plus leurrer.

42. La journée de huit heures, la paix dans le monde, le temps libre et les loisirs

Regardez là-haut: la cheminée fume.

Brecht.

L'expérience m'a convaincu de la vérité de cette sentence biblique dont j'ai fait mon étoile guide: recherchez tout d'abord la nourriture et les vêtements, et ainsi le royaume de Dieu vous échoira de lui-même.

Hegel. Lettre au major Knebel. 30 août 1807.
Si nous prenons tout au moins l’exemple de la plupart des peuples les plus anciens, il apparaît que même dans les régions nordiques l’homme ne se laisse pas avilir par la misère en se laissant transformer en bête de somme, mais qu’il se contente du peu que la nature lui offre là où il le trouve, ou alors qu’il émigre; et si le travail le conduit de clocher en clocher, et que c’est la seule manière pour lui de survivre, la faute en incombe uniquement aux constitutions et aux gouvernements, à une répartition disproportionnée et troublante de ce que la nature a prodigué pour tous en quantité suffisante, et à des besoins fabriqués de toutes pièces, que la nature ne se doit pas de satisfaire; et ce n’est que dans les sermons et les catéchismes de la précieuse culture chrétienne du Nord que peut se glisser cette idée folle et bizarre selon laquelle la vie éternelle n’offrirait pas le repos non plus, qu’au contraire les forces continuerait de s’y appliquer à des choses plus élevées dans des sphères d’action plus vastes. Les paradis de l’Orient n’ont rien de semblable, et celui qui doit savoir mieux que nous à quoi ils ressemblent, n’assied pas les bienheureux, disons, au métier à tisser, mais à la même table qu’Abraham, Isaac et Jacob.

Johann Peter Hebel, Les Juifs.

En réalité le règne de la liberté ne commence que là où cesse le travail qui est déterminé par la misère et des intérêts étrangers; de par sa nature même il se situe donc au-delà de la sphère de la production matérielle à proprement parler.

Marx, Le Capital, III².

LE FOUET DE LA FAIM.

Redescendons maintenant à un niveau plus simple. Sur le sol qui s’étale à nos pieds, et qui le plus souvent est dur. Jusqu’à présent c’est la souffrance qui vit dans la vie sociale, et c’est de secours qu’elle manque le plus. C’est donc de lui qu’elle rêve avec une rare précision. La faim contraint au travail, mais ce travail ronge l’homme à sa manière, tout comme la faim. L’entrepreneur qui s’applique assidûment à réaliser des bénéfices ignore ce que représente le genre de labeur qu’est celui du valet; l’artiste et le savant l’ignorent d’ailleurs tout autant, bien que ce soit pour d’autres motifs. Car il s’agit bien de corvée, imposée de force, imposée à des fins étrangères. Seuls le prolétaire et l’employé connaissent cette monotonie dans toute son ampleur. En outre le travail est devenu encore plus insipide que par le passé, où il était encore possible de fabriquer une pièce entière avec amour. Une pièce qui procurait à l’artisan le plaisir de la réussir et de l’exécuter selon les règles de
l’art. Au contraire l’ouvrier qui maintenant, en raison de la division du travail, perd de plus en plus l’objet des yeux, n’en fabrique plus qu’une seule partie, travaillant à longueur de journée, avec le même tour de main, à la même partie du même boulon, sans amour, avec une haine qui n’est tempérée que par la lassitude. Depuis toujours on rêve de secouer le joug du travail imposé de force, ou tout au moins de réduire le temps que l’on y consacre. Pourtant cela ne réussit jamais aux gens qui sont dépendants, ou alors ce n’est pas pour longtemps.

LOIN DES CASEMATES DE LA BOURGEOISIE.

Le pauvre n’a-t-il pas toujours dû gagner durement chaque bouchée de son pain? Le maître n’est maître que parce qu’il pressure son domestique, vit de son travail. Avec les biens que l’ouvrier produit en sus de ses propres besoins (maintenus à un niveau très bas), le maître subvient à ses loisirs. Depuis les débuts de la propriété, cette exploitation a réparti les hommes, de part et d’autre de la charriere et du champ, en deux catégories, en deux classes, et l’exploitation s’est encore développée, et plus que jamais endurcie. Le progrès vers le bonheur et le bien est souvent infirmé par l’Histoire, mais non celui de l’exploitation qui, en gros, n’a cessé de devenir de plus en plus sèche et éhontée. L’esclave grec était mieux traité que le serf, et celui-ci à son tour mieux que le salarié des temps modernes. L’esclave en effet était tout au moins la bête de son maître, il était donc nourri et avait son étable. Au contraire le serf avait à s’occuper de lui-même, pour autant qu’il en eût encore le temps et que le propriétaire villageois voulût bien lui laisser une écuelle. En 1525 le serf allemand qui avait voulu acquérir la liberté du chrétien était pendu. Ou il était condamné à se traîner de par les rues du Saint Empire romain en trébuchant, les yeux crevés, la langue arrachée, jusqu’à ce qu’il s’effondre et crève dans un fossé. Même la situation des compagnons artisans, à la fin du Moyen Age, se rapprochait de celle des paysans, et ce dans la mesure où le maître lui-même, de contremaître patriarcal qu’il était, se changeait peu à peu en exploiteur précapitaliste. A Danzig, vers 1500, des compagnons qui s’étaient mis en grève, eurent les oreilles coupées; à Florence, ils furent marqués au fer rouge par le bourreau, et chassés de la ville à coups de fouet. L’individualité n’avait l’occasion de se frayer un chemin que dans les couches supérieures de la société: elle procédait des capitaux des
marchands et des princes, mais dans les couches inférieures elle restait saluairement muselée. Le puissant n'avouait pas à tous les enfants de la terre que la personnalité était le bonheur suprême; la torture et la mort se dressaient devant son rêve. Jusqu'à ce qu'apparut la libre circulation et que l'homme devint le libre possesseur de sa force de travail. Signataire égal en droits du contrat de travail conclu avec le capitalisme; les yeux dans les yeux, et dent pour dent. Vinrent alors les bienfaits, décrits par Engels, de la première ère industrielle; après l'esclave, le serf, le compagnon artisan peu à peu éliminé, apparut le prolétaire. Si jusqu'alors la situation de la classe des travailleurs avait été misérable, elle devenait maintenant infernale; aux alentours de 1800, le prolétariat débuta à l'échelon du galérien. Souvent des enfants de quatre ans étaient forcés de travailler dans les obscurs boyaux de la mine ou dans les fabriques de coton étouffantes, humides et puantes; en moyenne l'enfant commençait à travailler à l'âge de huit ou neuf ans. Pour lui la durée de travail était de six à dix heures; de la treizième à la dix-huitième année, elle s'élevait à douze heures. Pour que leurs patrons réalisent des bénéfices, les hommes et les femmes de plus de dix-huit ans restaient aux machines de cinq heures du matin à huit heures du soir, et parfois plus longtemps. Les femmes nourrissaient leur bébé tout en continuant d'actionner la machine, il n'y avait pas d'interruption pour les repas, la plus grande partie du salaire de misère passait dans le loyer. Plus conservateur que l'avait jamais été le seigneur féodal, le capital s'opposait à tout changement dans cet enfer; le profit est impitoyable. Et lorsque l'on voulut retirer les enfants qui n'avaient pas encore neuf ans des filatures de coton parce que les fonderies, qui ne pouvaient pas se servir d'eux, se montraient tout à coup philanthropiques, les pieux fabricants de textile anglais démontrèrent que la filature allait à sa perte, si elle ne pouvait plus utiliser la jeune main-d'œuvre « à laquelle il était si facile de ramper sous les machines pour effectuer un nettoyage par-ci, nouer un fil par-là ». Du reste il importait peu à ces fidèles de l'Eglise qu'un grand nombre de jeunes ouvriers fussent victimes d'accidents; cela n'intéressait guère le pays classique de la démocratie que seule une fraction du personnel phtisique ou scorbutique atteignît la quarantaine, et personne la cinquantaine. Quelque cent ans auparavant, alors qu'aucune industrie ne dévorait encore la population autour d'elle, Jonathan Swift, qui connaissait bien l'Angleterre de son époque, avait déjà fait la proposition suivante, autrement mordante: pourquoi, afin de venir à bout de la misère infantile, ne pas engraisser le
fruit des entrailles de la pauvreté, et le servir à la table des riches? « Ainsi les parents sont récompensés de leurs peines et l’on prend soin des chers petits, sans oublier, comme on le prétend à l’unanimité, qu’il n’existe rien de meilleur pour la table d’une famille chrétienne aisée qu’un enfant de six ans bien nourri et bien dodu. » Cette proposition écrite dans le style d’une requête adressée au Parlement et parée d’un grand nombre de citations bibliques, était prophétique; en effet l’industrie finit par se repaître d’enfants de moins de six ans, et qui étaient loin d’être bien nourris.

Quant aux parents des chers petits, on s’en souciait encore moins. Quoique eux aussi puissent bénéficier des bienfaits du commerce britannique, ce que Swift ne pouvait pas prévoir. En effet, l’ouvrier devait consacrer les six heures de temps libre qui lui restaient à gagner une seconde fois le salaire qui lui avait été payé, c’est-à-dire qu’en ces débuts du capitalisme, son salaire ne lui était généralement pas versé en argent liquide, mais en nature, en produits de l’usine où il travaillait: parapluies ou autres choses du même genre qu’il lui fallait encore, au prix de longs efforts, convertir en argent sur le marché. Quelle manière sublime de tirer de l’esclave salarié un agent de vente non rémunéré; ainsi donc le salaire servait-il encore le profit dans ce que l’on appelait le « truck-system ». Le seul et unique moyen d’oublier cette misère sans pareille était l’eau-de-vie; parfois un sauvage désespoir éclatait, on démolissait des machines, on incendiait des usines, ce qui avait pour seul effet d’entrainer pour certains la peine de mort qui depuis 1811 punissait ce genre de convulsions sociales. Dans son essai intitulé La Situation de la classe laborieuse en Angleterre, Engels a laissé parler cet état de fait par lui-même: « L’essor capitaliste n’a pas réussi, comme il l’avait promis, à produire le plus grand bonheur possible mais la plus grande misère possible du plus grand nombre possible d’hommes. » C’est un monde Infernal qui se développait, une anti-cocagne exacte jusque dans l’ultime détail, dont les capitalistes avaient besoin pour installer leur propre société d’abondance. Ou comme le résume Marx: « La société capitaliste produit du temps libre pour une classe en transformant tout le temps de vie de la masse en heures de travail. » Un lien indissoluble unit la misère et le grand commerce; les taudis et la faim vont de pair avec le déchaînement capitaliste des forces productives. Dans la société capitaliste, l’instinct de lucre règne en maître absolu; jadis fouet, il devint anthropophage; jadis moyen au service des besoins de consommation de la société féodale, il devint une fin en soi qui ne connut plus de limites. Et si la
plus grande misère possible du plus grand nombre possible a changé ici et là, à la période d’apogée du capitalisme, puis de l’impérialisme, cela n’était dû qu’à la conjoncture. Les crises toujours plus profondes, les hégémonies multipliées par l’affaiblissement de guerre ont prouvé que le cœur insensible de l’économie capitaliste ne s’est pas attendri et qu’objectivement il ne peut changer. Ainsi se rattrape-t-on en temps de guerre, et la misère revient plus grave encore — en vertu de la loi du profit maximal. Vers le milieu du dix-huitième siècle, c’est-à-dire peu avant la révolution industrielle, la journée de travail de dix heures était encore considérée comme normale en Angleterre. En revanche, après la victoire de la bourgeoisie, ce n’est qu’au prix de luttes considérables qu’en 1847, enfin, cent ans plus tard, cette ancienne mesure put être réintroduite, arrachée de haute lutte, étape par étape. Et ce n’est certes pas par sentiment d’humanité que la loi des dix heures de 1847 (pour une journée de travail devenant considérablement plus intensive) fut finalement admise. Car même là où cette humanité se manifestait, luisant faiblement de cette lueur sentimentale qui sied si bien aux riches dévots de la Bible, elle n’était en grande partie que l’habile produit d’un intérêt particulier et d’une observation attentive qui ne pouvait manquer de s’imposer à la classe des fabricants. Il apparait en effet qu’en raison de la régression de la population industrielle, la qualité des produits du travail était en baisse constante et qu’en conséquence elle n’était plus concurrentielle par rapport aux autres pays qui venaient à peine de se lancer dans l’exploitation abusive. A cela s’ajoutait la dégradation du matériel humain dans la marine marchande et la marine de guerre; même le fouet, qui resta si longtemps maître à bord sur la flotte anglaise, ne pouvait guérir de la phtisie et du scorbut. Le roman-feuilleton des familles anglaises avait, en rougissant, qualifié les taudis de « demeures du vice et de la pauvreté », mais maintenant ils constituaient aussi une menace pour le profit. Ainsi la philanthropie devenait-elle inévitable, après tous ces manquements à la charité chrétienne dans le domaine de l’industrie. La journée de dix heures redevenait normale; certes elle constituait la limite des concessions, limite reconnue à contrecœur et sans cesse remise en cause. Quelque chose d’aussi subversif que la journée de huit heures sortait des frontières du bon sens moral; elle procédait de la finançantise et de la lascivété, elle témoignait uniquement de « the awful growth of selfishness among the mass of the people. » En 1887 encore, au terme des émeutes du Haymarket de Chicago, quatre ouvriers furent pendus, leur seul crime ayant été de réclamer la journée des huit
La journée de huit heures

heures. Aux yeux de l’Américain moyen rien ne les distinguait de vulgaires malfaiteurs. Jusqu’à ce que finalement, le mouvement ouvrier qui se fortifiait, donnât une impulsion nouvelle à la philanthropie, bien plus désagréable encore que l’affaiblissement du pouvoir compétitif et que la dégradation du matériel humain de l’armée. L’Allemagne d’alors passait pour être le centre du mouvement ouvrier, du moins sa social-démocratie réussissait-elle à donner cette image; la loi antisocialiste n’avait servi à rien, au lieu de cela la classe dirigeante crut bon de revenir à la bonne vieille recette romaine et de jeter à la plèbe panem et circenses, espérant, par ce genre d’acompte, empêcher les actes révolutionnaires. C’est ainsi que sous Guillaume II naquit un vaste ensemble de lois sociales (l’Angleterre que le Labour Party n’effrayait toujours pas, et même l’Amérique suivirent très lentement), et finalement 1918 dut être baillonné avant d’être étouffé. La journée des huit heures était la revendication minimale du prolétariat ayant une conscience de classe; il ne restait rien d’autre à faire que d’aller à sa rencontre à contrecoeur. Mais alors vint la crise, qui procura encore beaucoup plus de temps libre capitaliste, à savoir le chômage. Vint enfin l’héritage de la crise et de l’absence de révolution : le fascisme, qui remit en vigueur la journée des douze heures. La boucle était ainsi bouclée et l’aboutissement inévitable fut l’incitation à la production de guerre, avec la fosse commune comme lieu de détente, le chômage dans la paix, et la famine pour tout salaire.

TOUTES SORTES DE SOULAGEMENTS
DE LA MISÈRE PAR LA CHARITÉ.

Le pauvre a tout au moins un élément qui joue en sa faveur: son air sale. Il n’est pas très beau à regarder et il semble toujours vous adresser des reproches, même lorsqu’il ne dit rien. Il porte la main à son cœur mais pas à son porterfeuille, ce dernier geste est réservé au maître, lorsqu’il veut adoucir la misère, dont il vit. Mais surtout, comme nous l’avons fait remarquer, lorsque ce geste sentimental va de pair avec des intérêts économiques, et les embellit. C’est avec ce même sentimentalisme que la classe dominante décrit souvent l’horrible existence des pauvres, et le fait avec une très grande précision, allant même, de temps à autre, jusqu’à mettre au pilori la barbarie de ses propres représentants qu’elle qualifie de stupides. Le malin fait quelques dons charitables ou tout au moins se montre d’humeur
charitable, tolérant que l'on discute de la journée de huit heures, ou, pourquoi pas, de deux heures, et du bonheur pour tous, comme d'un beau rêve. C'est avec émotion que la bourgeoisie libérale prend bonne note de l'indigence, en partie pour avoir un sujet de conversa-
tion, en partie aussi pour la réformer, n'ayant recours pour ce faire
qu'à des remèdes de bonne femme qui ne touchent absolument pas le
fond du problème: la richesse d'où proviennent, ne l'oublions pas,
les multiples aumônes. Le grand commerce n'a jamais manqué de
ces écrivains au bon cœur, soucieux de jeter un regard esthétique-
ment troublé sur la misère, en Angleterre moins que partout ailleurs.
Galsworthy, véritable frégate capitaliste, décrit ainsi dans son
roman, qui en tant que lucus a non lucendo, s'intitule Sur l'autre
rive, une partie du Londres contemporain, presque de la même
manière que l'avait fait Engels, ou tout au moins dépeint-il une ville
qui est restée telle qu'elle était du temps d'Engels: « Le chemin
conduisant à la rue du château passait par de petites ruelles étroites où
était exposée la misère du monde, où des hommes à l'air maladif, des
femmes épuisées et en guenilles, des petits enfants squelettiques assis
dans la rigole ou sur le pas de la porte laissaient voir dans le
moindre trait de leur visage blanc comme du linge, dans chaque
mouvement de leur corps sous-alimenté, combien le règne millénaire
était encore loin, où des maisons sales et misérables étaient dans un
état de délassement constant, et où il y a avait aussi peu de beauté
que dans un canal. » Or cette absence de beauté n'a pour seul effet
que de pousser l'héroïne du roman, l'héroïne émue et en outre adepte
de la chasse à courre et amie de Polymnie, à fonder... un jardin
d'enfants. C'est cela que l'on appelle réformisme, ou libération du
prolétaire par les cavaliers qui tiennent ses rênes. C'en est assez,
plus qu'assez de cette philanthropie de la pitié, qui accuse tout en
étant à l'origine des chefs d'accusation. Sur quel ton poignant, avec
quelque abondante et hypocrite rhétorique l'historien pratriote britan-
nique Macaulay décrit-il les atrocités de la Compagnie des Indes
orientales, les monstres de l'exploitation comme Warren Hastings et
ses successeurs, et enfin la détresse de la masse indienne: « Ils
étaient habitués à vivre sous la fûrure de tyrans, mais pas de sembl-
blables despotes. Ils découvrivent que le petit doigt de la Com-
pagnie des Indes orientales exerçait une plus forte pression que le
poing tout entier du Grand Mogol. Le Gouvernement anglais res-
semblait plus à un rassemblement d'esprits malins que de tyrans
humains. Souvent la litière d'un voyageur anglais était promenée de
par les villages ou les villes qu'avait dépeuplés la nouvelle de son
approche. » Mais l'intelligence qui produit de telles descriptions, fidèles à la réalité, est aussi acérée qu'un burin de savon et elle va tout aussi infailliblement au fond des choses que l'organisatrice d'une soirée de charité; elle engendrait cependant cette imposante roubardise qui se propose d'atténuer les torts très graves causés aux esclaves des colonies par des exportations d'eau-de-vie, et au prolétariat indigène par le chloroforme. Telle est la technique mûrement réfléchie de ce genre de règne millénaire qu'une bourgeoisie émue à léguee à la social-démocratie de tous les pays. Sans pour autant que l'approche de ce règne millénaire, dont Galsworthy avait raison de déploier l'absence dans les quartiers misérables de Londres, se fasse sentir le moins du monde. Le loup prend la voix de la mère-grand, le crocodile pleure ses larmes, la Gestapo organise le Secours d'hiver, Wallstreet lutte pour les peuples libres. Et une foule immense de petits-bourgeois que l'expérience n'a pas rendu plus sages, vivant au jour le jour sur le plan spirituel aussi, ne cesse de croire, croit plus que jamais les mensonges, les belles paroles et les déformations de la vérité qu'a inventées non seulement l'ancien fascisme, mais qu'un fascisme nouveau a voulu, aux mêmes fins, accroître de sa prétendue liberté atlantique. Sans oublier que l'air déjà vicié du libéralisme se trouve dès lors entièrement perverti et empoisonné, de telle manière que la différence entre l'Ouest et l'Est qui repose sur l'opposition entre le capital et le travail, se fait passer pour celle d'une prétendue liberté opposée à une prétendue contrainte. Théorie établie par la social-démocratie des socialistes beltrini qui sont loin d'être aussi doux que des moutons lorsqu'il s'agit de tirer sur ceux pour lesquels la liberté n'est pas un vain mot ni la révolution une limace. Tous ces soulagements de la misère étouffent plus que jamais dans sa fange la conscience de la misère et de ce qui la change. Un autre atout ayant fait ses preuves était la vie intérieure aussiapolitique que possible, telle que les fils et les filles des classes cultivées, en Allemagne surtout, l'ont pratiquée si longtemps, puis si brusquement expiée. A partir des loisirs, qui en quelque sorte constituaient déjà une avance sur ceux des travailleurs, et à partir du petit peu de lumière que l'habitude de la culture aurait pu dispenser, se développa un fonds servant à accroître l'aveuglement de l'individu et à entretenir l'aveuglement général. Ces gens moyennement cultivés connaissaient souvent et aimaient beaucoup un Galsworthy ou ses émules européens, mais c'est à peine s'ils avaient entendu le nom d'un Engels, et s'il leur arrivait d'entendre prononcer celui de Marx, les seules phrases qui leur venaient à l'esprit étaient soit un vers
disant qu’un chant politique est un chant répugnant, ou celle affirmant que les hommes ne sont pas des anges. Tout cela n’était même pas à ranger du côté des étoiles filantes et encore moins des heures étoilées de l’humanité, source de plaisir pour les gens cultivés, ce que tout le monde ne peut devenir. Ainsi tous les social workers et autres associations opposées à la mendicité du porte à porte ou de la rue avaient-ils bonne conscience. Jusqu’à ce que le grand soulagement de la misère portât le nom d’Hitler et se réclamât plus que jamais de valeurs spirituelles. Il semble donc bien qu’un repaire de brigands ne puisse être réformé mais uniquement excisé et anéanti dans ses bases. En même temps que la pitié à bon marché et la philanthropie chrétienne s’exerçant sur le meurtre et le vol. Seule l’action rend vrai ce qui n’est qu’hypocritement feint dans les livres sentimentaux, seule la violence révolutionnaire prépare le terrain d’une amitié développée, éclairée pour les hommes.

LE PACIFISME BOURGEOIS ET LA PAIX.

Les demi-mesures se vengent même du rêve le plus noble qu’ait cultivé le bourgeois: le vieux rêve de paix éternelle, objectif utopique authentiquement maternel. Pourtant les moyens utilisés à cette fin ont toujours été les plus inadaptés, et le terrain sur lequel cette cause était appelée à se développer et à prospérer a toujours été un champ de cadavres. Une société fondée elle-même sur la lutte, une société de nature antagoniste ne peut établir de paix éternelle; malgré le réel désir qui en existe dans le peuple et parfois même dans les couches sociales plus élevées, tout au moins aussi longtemps que le bourgeois peut s’enrichir sans problèmes. Le désir absolu de paix n’est naturel que chez le paysan, l’ouvrier, le petit-bourgeois qui sont, de naissance, les candidats toujours mobilisables au tombeau du soldat inconnu. Ce désir sera d’autant plus naturel que l’homme comprendra qu’il lui faut mourir pour défendre des intérêts qui ne sont pas les siens; intérêts qui sont parfois contraints d’arborer le masque de la cause patriotique, et ici, il n’y a pas longtemps, la cause des objectifs impérialistes d’une minorité. La lutte pour le temps libre s’associe alors tout simplement à la lutte contre la plus dangereuse et la plus inhumaine de toutes les impulsions: celle du meurtre organi- nisé. Toutefois la bourgeoisie au pouvoir n’a connu que très irrégulièrement des périodes où elle semblait désireuse d’éviter la guerre. Ou, plus exactement, où elle ne s’y adonnait plus que sur le sol colo-
nial, combattant les Philippins, les tribus indiennes des montagnes, les nègres du Congo, etc. En revanche, ce sont surtout les pays capitalistes anglo-saxons, les plus rodés à la technique des négociations frauduleuses ou des conditions draconiennes, qui optèrent longtemps pour le compromis, pour la politique de la porte ouverte. Ce n'est pas sans raison que l'Angleterre, patrie du compromis, avait apparemment fait triompher l'esprit civil du pathos féodal et guerrier, avait rayé celui-ci de la constitution. C'est ainsi que vit le jour cette espèce de jeu spécieux et précaire que l'on peut appeler pacifisme boursier : la guerre, en Europe ou avec l'Europe, paraissait trop risquée, et même dans le cas d'une victoire elle menaçait d'entraîner des pertes bien trop importantes sur le plan commercial, pour que l'on envisage sérieusement de s'y aventurer. Il est d'ailleurs des plus révélateurs que la sociologie anglo-saxonne, dépassant de loin l'époque victorienne, ait pour ainsi dire mis sur le même plan guerre et féodalisme, guerre et junker, guerre et samouraï. La sociologie spencérienne doit recourir à tout l'appareil de sa prétendue théorie de l'évolution pour prouver que la guerre ressortit exclusivement à l'état primitif et féodal de la société, à la coercition, à la tutelle, et curieusement aussi, à la centralisation au demeurant si peu féodale. En revanche l'attitude correspondant, selon un intérêt des plus spécifiques, à l'époque industrielle, serait l'élimination du militarisme suranné, ressenti par elle comme un corps étranger — la guerre serait l'ultima ratio des rois, non des citoyens. Par conséquent, c'est au Falloir et à l'Avoir, tout au moins à l'Avoir que l'honorable théorie de la sociologie spencérienne devait d'ouvrir la cage à la blanche colombe ; la concurrence pacifique, comme on avait coutume de dire, unit les comptoirs. C'est donc sur de telles assises qu'allait se développer le pacifisme bourgeois, sous la direction de l'Angleterre et de la jeune Amérique du Nord, un pacifisme bien intentionné et imprécis, au souffle court, et constitué d'une multitude d'interprétations erronées de soi, s'avérant apte à l'emploi même sous forme de quasi-peace in our time, permettant de tolérer, voir de promouvoir un Hitler. Car le capitalisme est loin d'être ce mouton pour lequel les sociologues spencériens le font passer, et le risque n'effraie pas l'entrepreneur, lorsque l'objectif à atteindre est l'anéantissement de la concurrence. Quant au prétendu militarisme en soi, qui, issu du passé féodal précapitaliste, s'était maintenu en Allemagne et au Japon, il serait depuis belle lurette redevenu un simple accessoire de parade si dans ces deux pays précisément, il n'avait pu s'appuyer sur une mission impérialiste toute neuve. Au
siècle du capitalisme monopolistiques la guerre et la paix ne sont donc plus aux antipodes l’une de l’autre; elles sont issues toutes deux du même commerce, de lui précisément; la guerre moderne procède elle-même de la paix capitaliste et en porte les traits effrayants. La lutte pour les débouchés, la compétition par tous les moyens sont inscrites dans la nature même du capital, ainsi ne peut-il entretenir de paix éternelle, ainsi les systèmes impérialistes développent-ils l’atmosphère explosive d’une constante avant-guerre, dans laquelle la déclaration de guerre (dont on peut aussi se passer, comme cela est apparu il n’y a pas si longtemps) devient un simple exutoire. Un idéalisme d’abord sentimental, puis débraillé, et enfin véreux peut donc lui aussi arroser la fleur de la paix dans les hauteurs dominantes de la bourgeoisie; mais ici cette fleur ne fait que camoufler les préparatifs de l’agression brutale, si vis bellum, para pacem, if you want fascism, speak about freedom. Dans le capitalisme avancé, l’esprit civil lui-même s’est à ce point identifié aux gros bombardiers que c’est l’impérialisme seule, phase ultime du capitalisme, qui a poussé la guerre jusqu’à son point culminant que l’on appelle « guerre totale ». Et si les diverses guerres de Wallstreet sont totales, c’est non seulement parce qu’elles ne se passent pas du tout seulement entre armées, mais aussi parce qu’elles sélectionnent avec un hérosisme tout particulier les sans-défense pour en faire leurs victimes. La population des églises, les femmes et les enfants n’avaient pas de raison de trembler devant les armées de chevaliers, mais la fureur de la bourgeoisie impérialiste ne leur fait pas de quartier. De même ce qui a subsisté de pacifisme au sein de la grande bourgeoisie et condamne l’agression fabriquée de toutes pièces à la Maison Blanche, au Vatican et par les fidèles de la bourse, les Tartufes, les ratchons de Franco, ce n’est plus seulement de l’idéalisme véréux, mais de l’escroquerie pure. Ainsi la paix prospère-t-elle sur le sol capitaliste comme un mouton à l’abattoir; le rêve de paix est aussi peu réalisable dans le contexte capitaliste que celui de la philanthropie en général. Certes, les guerres pourraient être évitées si ses futures victimes s’unissaient et intervenaient dans une action commune suffisamment forte, mais elles restent une menace constante, et dans le meilleur des cas, on ne peut parler que d’une absence de guerre, maintenue à grand-peine et requérant une constante vigilance. Seul le socialisme écarte les causes de la guerre ainsi que le germe de nouvelles guerres que tout traité de paix capitaliste porte en elle. La paix n’est pas une affaire de parti; dans cette ère où elle est constamment menacée, elle est l’affaire de l’humanité par
excellence, mais d’une humanité sans Nemrods. Le désir volontaire d’écarter la guerre et de disposer de temps libre, autrement dit le désir de loisirs pacifiques ne deviendra un fait qu’à partir du moment où le profit maximal impérialiste sera jugulé, c’est-à-dire aboli. Sans cela l’absence, et plus encore l’impossibilité des guerres d’agression ne deviendra jamais une situation normale, après avoir été si longtemps un état intensément souhaité.

Voilà donc ce qui se passe ici aussi dès que l’on enferme le loup dans la bergerie. A cela s’ajoute que les loups eux-mêmes ont été obligés d’avouer que la paix était un vieux rêve, tout dépourvu d’attrait qu’il fût pour eux. L’appel lancé par Berta de Suttner: « Bas les armes! » était l’écho d’une nostalgie si vieille, surtout si souvent dépeinte, que le pacifisme possède pour ainsi dire la tradition d’une utopie propre. D’une utopie qui, même si elle se trouve parfois impliquée dans les utopies sociales, ne coïncide cependant pas du tout avec elles. Car le rêve de paix se trouve précisément développé chez des auteurs qui ne nous ont pas laissé de projets détaillés de l’État idéal, comme chez les anciens prophètes d’Israël ou comme chez Kant. Et il fait également partie du droit naturel révolutionnaire: Grotius, le fondateur du droit international, dépeint la paix comme une situation normale. Et avant d’en arriver au pacifisme boursier et à ses faux-simulants, le rêve de paix était proche de la jeune Aufklärung bourgeoise et de ses ligues contre les princes, contre les guerres de seigneurs et les guerres de religion. L’ironie du destin capitaliste voulut que ce fût la Révolution française, avec l’armée nationale qu’elle avait dû constituer pour sa défense, qui se trouvât à l’origine du service militaire obligatoire pour tous. C’est chez Kant que l’utopie pacifiste se fit la plus insistantes, mais non pas dans le contexte de l’utopie sociale; c’est à la lumière de la moralité qu’elle allait s’allumer. Le projet contenu dans l’essai de 1795 intitulé Pour la paix éternelle, n’accorde rien à la politique, sans qu’il soit au préalable rendu hommage à la morale, en tant que souveraine absolue.

« La politique dit: Soyez rusés comme les serpents; à quoi la morale ajoute (condition restrictive): et sans tromperie, comme les colombes » (Werke, Hartenstein, VI, p. 437). Concilier les deux, reconnaît Kant, est difficile, mais c’est pour lui une exigence indispensable. Une politique morale, une morale politique assurerait la paix éternelle, du moment que l’État, chez tous les grands peuples, aurait une structure telle qu’il semblerait résulter d’un contrat librement décidé par ses sujets. La constitution qui voit ainsi le jour est la loi républicaine, elle seule a « outre la limplicité de l’origine, due à
la source pure de la notion de Droit, dont elle a jailli, la perspective de s’ouvrir sur ce prolongement tant souhaité qu’est la paix éternelle » (loc. cit., p. 417). Pourtant lorsqu’il se lance dans la théorie d’une République universelle unique, Kant a, en dépit de tout rigorisme moral, le bon sens du chat échaudé et se contente d’un succédané, au milieu de tous les États de proie qui existent réellement : la société des nations. « Pour les États dans leurs relations mutuelles, il ne peut raisonnablement y avoir d’autre manière de sortir de la situation anarchique, qui ne peut impliquer que la guerre, qu’en renonçant, de la même manière que les individus isolés, à la liberté sauvage (ignorant les lois), en s’accommodant des lois coercitives publiques et en formant ainsi un État de nations (s’accroissant saument cesse) qui finirait par englober tous les peuples de la terre. Mais comme d’après l’idée qu’ils se font du Droit international, ce n’est pas du tout ce qu’ils veulent..., ainsi, à la place de l’idée positive d’une république universelle (si l’on veut que tout ne soit pas perdu) l’unique issue est le succédané négatif d’une alliance empêchant la guerre, la surmontant et s’accroissant sans cesse, capable d’arrêter le flot de la tendance irrespectueuse du Droit, de la tendance hostile, bien qu’elle menace constamment de se rallumer » (loc. cit., p. 423 sq.). Un tel pessimisme se distingue en tout cas de la crédulité des pacifistes qui voyaient dans une « république universelle » américaine un moyen de promouvoir la paix, et non l’industrie de l’armement. Le pessimisme de Kant en ce qui concerne son rêve de paix n’a pas pour seule origine la juste appréciation des États irrespectueux du Droit, mais aussi et tout autant le Décalogue et les Prophètes. L’un et les autres s’adressaient, sans se faire d’illusions, à l’homme devenu un loup pour l’homme; le Décalogue avec l’implacable commandement enjoignant de ne point tuer, le prophète Isaïe avec cette prédiction extrême : « Ils feront fondre vos glaives pour en faire des faucilles et vos lances pour en faire des socs de charrue. » Voilà une affirmation toute messianique, qui n’a pas confié aux rois assyriens et certainement pas non plus aux prêtres actuels de Baal la responsabilité du règne de la paix, ou ne les y a pas mêlés. Il faut laisser cela à la « communauté de défense » des loups, au pacifisme de la tromperie, de l’imposture qui fait passer les agressés pour les agresseurs, et fabrique les bombes atomiques pour sauver la civilisation. En résumé : le vieux rêve de paix présuppose de façon presque plus impérative encore que tout autre élément de l’utopie sociale une base limpide et une mise au point claire. Dès la Première Guerre mondiale (si l’on considère ne serait-ce que les junkers prussiens), il
s’avèrera déjà incontestablement que le pacifisme ne consiste pas du tout à mettre absolument un terme aux guerres existantes, mais bien à enrayer les causes de guerres ultérieures. De la Seconde Guerre mondiale, qui n’est pas terminée et qui n’a fait que déplacer l’agresseur de Berlin à Washington, il ressort à l’évidence que le militarisme, en dépit du fait qu’il s’est appuyé avant tout, comme en Prusse ou au Japon, sur la brutalité d’une classe de junkers, n’a pas pour origine la barbarie féodale, mais les rapports de propriété les plus modernes et que la prévention radicale de toute guerre future ne peut réussir à longue échéance sans que soit mis un terme durable aux intérêts monopolistiques. Les lances ne peuvent vraiment devenir des socs de charrue qu’à partir du moment où le sol où passe la charrue devient la propriété de tous; pas une minute plus tôt, pas une minute plus tard. La paix capitaliste est un paradoxe qui plus que jamais répand la terreur et qui impose aux peuples de défendre la cause de la paix avec la plus grande vigilance et les plus grands efforts; au contraire, la notion de « paix socialiste » est une tautologie.

**LA MATURITÉ TECHNIQUE, LE CAPITALISME D’ÉTAT ET LE SOCIALISME D’ÉTAT; LA RÉVOLUTION D’OCTOBRE.**

L’économie pourrait être mieux gérée: avec quelle hésitation cette phrase est-elle murmurée dans la classe moyenne. En effet, l’autonomie du petit commerçant n’existe encore en grande partie que sous forme de mirage; et ici le bonheur de la concurrence libre, bien que ni l’un ni l’autre n’existent plus, n’a certainement pas cessé de signifier quelque chose. L’homme qui possède son petit commerce, le nombre infini et absurde des intermédiaires commerciaux, les employés qui ne peuvent s’empêcher d’être ambitieux alors que cela ne les mène plus à rien: tous croient encore à cette chose en partie insipide, en partie sanglante qu’est devenue l’économie privée. Dans la situation précaire qui est la leur, ils y croient cependant avec plus d’engourdissement que de conviction; toujours est-il qu’ils se sentent finalement « privés », traînant ce sentiment derrière eux comme un vieux reste; ce qui constitue un frein aussi bien pour eux-mêmes que pour la conscience de l’autre mode de production et d’échange encore en souffrance, celui qui a cessé d’être privé. Pourtant, même les Babbits sont émus par le souffle d’un vent nouveau dès qu’ils
admirent non plus le mécanisme économique dont ils ne peuvent dis-
cerner les rouages, mais l'activité technique qui s'étale au grand
jour; lorsqu'ils découvrent ces usines dont l'activité est entretene
par une collectivité, la masse des travailleurs, et qui n'ont absolu-
ment rien de privé si ce n'est la raison sociale. Ils voient les
machines qui travaillent sans effort, crachant leurs produits sans
répit, et d'autre part une activité d'autant plus pénible sur le marché
des ventes, un marché souvent parasylé, dès le moment où le produit
devient une marchandise. Ils voient combien la machine épargne, ou
pourrait épargner de travail humain, si seulement l'économie du
profit n'était pas aussi déréglée. Ils constatent qu'existent, mainte-
nant déjà, dans le secteur de la chimie surtout et dans celui de l'alim-
mentation, de ces usines qui ont l'air abandonnées comme aux jours
de fête, du seul fait que ce sont les machines qui y exécutent le tra-
vail avec un rendement particulièrement élevé. Telle est la propa-
gande singulière que pourrait faire la technique, même à l'intérieur
de d'une couche sociale aussi obtuse que l'est la petite bourgeoisie en
général, propagande qu'elle accomplit d'ailleurs parfois de manière
étrange. Malgré leur caractère artificiel les machines donnent
l'impression d'appartenir à une autre société tout en étant déjà ins-
tallée dans la nôtre, et le rendement productif semble ne plus trouver
sa place dans le système d'appropriation de l'économie privée, il
semble même y être dénaturé. Les techniciens n'ont pas été les der-
niers à avoir pris et à prendre conscience de ce rôle particulier de la
machine, bien que ce soit avec beaucoup de maladresse. Une preuve
evidente en fut l'entrée en scène de ceux qu'on nomme technocrates,
apparition fugitive, mais cependant ahurissante, née dans le pays de
la surproduction. L'ingénieur américain Howard Scott élabora, à
partir de l'intérêt professionnel technique, c'est-à-dire à partir de la
prise en considération unilatérale de la capacité de production exis-
tante, un des programmes de loisirs les plus étendus qui aient jamais
été réalisés. D'après Scott les performances de la machine seraient
déjà assez élevées pour permettre d'instaurer la journée de travail de
deux heures, temps suggéré par la machine, non par le prolétariat
(dont les revendications ne sont jamais allées aussi loin, sauf dans
des cas très rares). Partout où elle dépasse de telles constatations, la
« technocratie » est, il est vrai, pur bavardage social de dilettante.
Pourtant ces utopistes ignorant tout du marxisme n'en n'ont pas
moins exprimé ce à quoi tout praticien est quotidiennement con-
fronté; ce à quoi l'inventeur, l'hygiéniste et certainement aussi
l'architecte moderne, lorsqu'ils pensent en termes d'innovations et de
cités collectives, doivent faire face: les possibilités, voire les réalités techniques d'aujourd'hui sont artificiellement entravées par une forme d'économie surannée. L'importance accordée à la puissance dans notre société fait que la technique n'est libérée qu'à des fins guerrières, en vue de produire les instruments de la mort; or le volume de cette production suffit déjà à indiquer avec quelle profusion la fabrication des denrées alimentaires pourrait se développer. Des choses jusqu'ici inouïes y contribueraient, en chimie organique surtout, grâce à une technique qui ne s'oriente plus seulement vers la transformation des matières premières, mais aussi vers la formation synthétique de ces matières elles-mêmes. C'est avec l'emploi de colorants à l'aniline remplaçant les colorants végétaux que ce phénomène s'est déployé pour la première fois sur une grande échelle; le salpêtre artificiel, l'huile artificielle, le caoutchouc artificiel suivirent; probablement le plastique finira-t-il par remplacer l'acier dans les voitures, les wagons de chemin de fer et peut-être les machines elles-mêmes. Les engrais artificiels, et les rayons artificiels ne tarderont sans doute pas à faire leur apparition, peut-être sont-ils même déjà en bonne voie d'inciter la terre à produire mille fois plus de fruits, avec une démesure et dans « un mouvement anti-déméterien » sans pareil, allant jusqu'au concept limite synthétique du champ de blé qui pousse dans le creux de la main. Bref, la technique en soi serait prête, presque déjà apte à conquérir l'indépendance par rapport au traitement lent et régionalement limité des matières premières par la nature, voire l'indépendance par rapport aux transports lointains (cf. A. Lowe, The Trend in World Economics, The American Journal of Economics and Sociology, 1944). L'époque d'une surproduction de la nature donnée serait alors échue, non sans que cela comporte les dangers bien connus que présente l'artificialité d'une technique transmise par la bourgeoisie, exacerbée par elle jusqu'à l'abstraction. Toutefois — et sociologiquement parlant, ceci reste déterminant pour toutes les aurores qui semblent poindre dans la chimie synthétique — : la victoire d'une production facilitée de la sorte est totalement impossible dans le système capitaliste de l'appropriation et de la répartition des biens. Elle porterait la surproduction, qui est déjà un état de fait, à un degré tel que ni le capitalisme monopolistique existant, ni sa forme latente, le capitalisme d'État, ne pourraient plus lui faire face avec ses seuls robots assujettis à une exploitation centralisée. Ceci est en même temps une dernière preuve que la maturité technique n'a en soi et pour soi, aucune valeur socialiste: alors pourtant qu'elle a dépassé de loin sa
mère, la société du capitalisme privé, et que la forme d'exploitation privée se révèle être tout aussi surannée sur le plan purement technique, dans le domaine des *moyens de production*, face aux forces productives depuis longtemps collectivisées. Car il faut autre chose que les moyens de production pour rendre les hommes heureux, il faut d'abord que le prolétariat puisse en disposer, il faut qu'il en ait pris possession. Sans cette socialisation ce sont justement les moyens de production les plus développés qui entraîneront crise sur crise, qui fourniront les armes pour la guerre impérialiste, ou qui serviront à promouvoir l'asservissement total, celui du capitalisme d'État. Le progrès est une catégorie, qui dans la société existante, s'est réduite exclusivement à la technique; mais en tant que phénomène unitaire, et qui se déroule donc réellement, il ne suit jamais une ligne droite; il procède au contraire par bonds et chaque bond inaugure un changement de direction. Le bon ici n'est que suggéré par le moyen de production de plus en plus développé qu'est la machine. C'est le prolétariat qui en tire la conséquence collectiviste, tandis que la bourgeoisie agit en sens contraire, en s'adonnant non seulement à la terre et à la guerre, mais en couvant d'autres projets, encore plus cachés: le capitalisme monopolistique d'État.

Ce ne serait pas la première fois que l'ennemi mystificateur rechercherait son salut dans ce qui s'oppose à lui. D'un point de vue « purement humain », déjà, ce sont deux choses à maints égards différentes qu'une mine soit pour ainsi dire étatisée à partir du bas ou qu'elle le soit à partir du haut. Partout « l'économie dirigée » devient inévitable, pourtant il n'y a pas de commune mesure entre deux organisations dont l'une a pour sujets les capitalistes monopolistes et l'autre les producteurs eux-mêmes. Dans le premier cas on assiste à la naissance du capitalisme d'État ou du simple changement fonctionnel de la propriété privée dans le domaine des moyens de production, dans le deuxième cas apparaît le socialisme ou transfert de cette propriété privée dans la collectivité réelle des producteurs. Ces deux structures ont pour ainsi dire ceci de commun qu'elles s'élèvent sur les ruines de la concurrence libre, du marché fonctionnant selon le mécanisme libéral. Mais au-delà de cette similitude purement formelle, ces deux systèmes accusent une différence énorme, que la social-démocratie passe sous silence: le fait que le socialisme pré-suppose la révolution, dont l'absence permet la naissance du capitalisme d'État. Celui-ci doit la forme qu'il a prise aux deux grandes guerres mondiales au cours desquelles la fabrication a été, pour la première fois depuis la période des manufactures, réglementée à
La journée de huit heures

partir du haut. Il tire son contenu de l’étatisation croissante du capital monopolistique, du passage de la firme jusqu’ici subjective à l’État qui devient l’organe tout à fait officiel de la classe dominante et prend la direction de ses affaires. À cela s’ajoute que le capitalisme d’État associe maintenant l’exploitation effrénée, encore accrue, des hommes aux modifications les plus tranchantes qu’il opère dans le domaine de l’ancienne économie privée, tout cela sous des dehors collectivistes. Cette apparence peut même avoir pour conséquences que l’économie capitalistique, dirigée à partir du haut, se fasse passer pour socialiste; c’est ce qu’elle fit dans les divers coups d’État fascistes, mais c’est ce qu’elle fait aussi, dans sa politique réformiste souvent animée de bonnes intentions, mais sombrant sans cesse dans l’erreur. Ainsi dans le vieux mirage de l’« intégration pacifique du capitalisme dans le socialisme », ce fameux « bernsteinisme » déjà deux fois réfuté dans l’horreur: en 1914 et en 1933. Durant les périodes attestant une certaine prospérité et une paix maintenue à grand-peine, il se peut que le capitalisme (qui porte en lui tout le contraire de la prospérité et de la paix) prenne à nouveau des allures libérales, après avoir toutefois affiché le masque grimacrant du fascisme; cela n’empêche pas que dans tous les cas le renforcement de l’État est immanent à l’économie dirigée du profit monopoliste. Et si ce renforcement de l’État se produit dans l’économie socialiste, ce n’est pas, contrairement à ce qui est communément admis, du fait que cette économie est dirigée d’une manière socialiste, mais du fait qu’elle côtoie le capitalisme d’État, ou s’en sert comme d’un instrument et l’incorpore pour emprunter un chemin qu’elle estime plus court. Il est très important pour l’enquête sur l’utopie de profiter à l’horizon les changements que le capitalisme d’État serait à même d’apporter, pour peu qu’il dispose du temps et de l’espace nécessaires. On constate alors qu’aucun changement n’apparaît pour l’essentiel, c’est-à-dire que l’exploitation subsiste et que les crises inhérentes au capitalisme sont simplement enveloppées dans du coton poudre. Le premier changement concernerait le marché, qui a cessé d’être libre, d’être ouvert. Les hommes ne se font plus face en tant qu’agents des échanges, car l’État totalitaire ne renferme plus que des dominateurs et des dominés. C’est lui qui décide de la formation des prix et de la qualité des marchandises, tâche qui incombait jusque-là dans une certaine mesure au marché libre. Le deuxième changement concernerait la production elle-même, après la fin du marché libre et de sa concurrence. La perspective du plein emploi se dessine à l’horizon, mais elle va nécessairement de pair
avec un abaissement du niveau de vie des masses. Une relative sécurité économique se fait jour, conséquence de l’adaptation de la production à la consommation, conséquence d’une économie de profit réglementé ; en réalité il s’agit d’une sécurité qui s’achète, du fait que l’armée des ouvriers et des employés est entièrement réduite à l’esclavage, au lieu de devenir des camarades qui possèdent ensemble. Même les capitalistes qui subsistent voient leur liberté limitée, « l’intérêt général prime l’intérêt particulier », ce qui toutefois signifie uniquement que les monopolistes restreignent l’intérêt particulier manchestérien pour que leur propre intérêt général soit d’autant mieux maintenu, voire accru dans toute sa formidable ampleur. De la sorte se développe une collectivité de capitalistes, composée des plus grands voleurs de l’industrie et de la distribution, des membres de la haute bureaucratie civile et surtout militaire ; tandis que dans ce gigantesque complexe de capitalisme d’État dont le centre pourrait bien être l’Amérique, tous les autres hommes, sur la terre entière, deviendraient les objets d’une domination comme le monde n’en a jamais connue, parce que agissant selon une stratégie rationalisée de part en part. Le pénitencier totalitaire des robots mal nourris et assurés sur la vie, c’est-à-dire la perspective que le capital manchestérien a toujours présentée comme la menace inhérente au socialisme, est exactement la sienne propre. Sans oublier ce détail piquant : que l’on a tenté d’impor ter d’Amérique — où le mot capitalisme est encore un titre honorifique, mais non l’État — la forme d’économie à laquelle correspond le fascisme et le fascisme qui correspond à cette forme d’économie, en leur apposant le label de... Liberté. Tels sont donc, entre autres, les horizons du capitalisme d’État, de celui-là même qui a coutume d’appeler le socialisme « fascisme rouge », parce qu’il se tient sur ses gardes, face aux intentions criminelles de l’impérialisme. Ceci explique pourquoi les libéraux de l’époque révolue de la libre concurrence feraient en imagination une « troisième voie » romantique qui les libérerait du choix pénible entre d’une part le fascisme tièdemment impopulaire, et de l’autre le socialisme franchement détesté. Cette alternative leur apparaît comme une opposition entre deux « régimes totalitaires » ; ce qui pour la dictature du prolétariat n’est même pas vrai sur le plan formel, et l’est encore moins si l’on envisage l’objectif de liberté de cette dictature, le seul qui soit réellement total. La différence entre les deux « économies dirigées » saute donc aux yeux, en dépit de la volonté abjecte et de l’insanité tout aussi énorme qui s’obstinent à les mettre dans le même sac ; cette différence correspond à l’opposition
extrême de leur contenu social : l’abolition de l’exploitation d’une part, l’intégration totale de l’exploitation de l’autre. Et le capitalisme d’État ne se dressera comme une menace possible et même comme réalité déjà existante qu’aussi longtemps que les hommes le tolèreront et l’admettront sans s’y opposer. A la longue, l’abaissement du niveau des salaires, qui semble indissociable du capitalisme d’État, et la constante mise sous tutelle deviendraient insupportables, même si le fascisme, dans une dernière guerre mondiale — comme il la provoque et continuera fatalement de la provoquer en raison de sa nature même — ne poursuit pas sa route vers le pays d’où l’on ne revient pas. De tout cela il ressort que l’inquiétante réalité latente qui constitue le capitalisme d’État renferme des éléments qui servent la cause du fascisme et le rendent presque concret, l’émergence tendancielle d’un collectivisme de capitalistes se développant dans le vide de la défunte libre concurrence : le capitalisme d’État est donc l’élément de réalité qui manque au fascisme si inconsistant. Celui-ci se sert de la non-contemporanéité (Ungleichzeitigkeit) et de la sourde fureur de sa protestation dans les masses abusées, mais il est éminemment up to date dans ses sphères dirigeantes. En cela il n’est pas seulement un fantôme mais aussi le singe bien réel d’une tendance bien réelle : celle qui va vers la socialisation des forces productives ; le fascisme a fait le capitalisme d’État possibilité réelle qui ne peut que faire frémir. Et le danger le plus profond vers lequel tout le système converge, est justement la supercherie de l’ordre, qui plus est : du socialisme dans le manteau duquel le collectivisme des capitalistes s’est drapé et pourrait bien encore se draper : comme capitalisme d’État camouflé sous le masque du socialisme d’État. Ce qui explique l’énorme duperie de la sécurité, voire de la libération d’une lutte pour la vie devenue effroyable : la part de loisirs et de liberté perdue semble ainsi compensée par une garantie, par l’emploi garanti, par les loisirs subsidiés. S’il y a quelque chose à quoi le bourgeois américain moyen, l’ancien preneur de risques par excellence, s’intéresse encore plus qu’au profit, c’est bien à l’assurance sur la vie : le pionnier capitaliste d’antan échange ainsi, sans y penser, la sécurité contre l’ascension sociale disparue, et le fascisme semblait et semble garantir la sécurité au moins aux Babbits de toutes les zones comme s’il était lui-même... l’État de l’avenir. Ce fut une faute très grave de la littérature socialiste que d’avoir si peu élaboré les possibilités pourtant existantes qui allaient dans le sens du capitalisme d’État : ce fut une faute plus grave encore, de ne pas avoir suffisamment analysé les gigantesques divergences avec le socialisme.
La première faute explique pourquoi l'apparition du fascisme a causé une surprise totale. La seconde a tranquillisé la social-démocratie quant à son inaction et à l'optimisme prétendument dialectique dont elle fit preuve à l'égard des grands konzerns. Le capitalisme semblait devoir virer de lui-même au socialisme, à la seule condition qu'il continuât simplement d'être synthétisé; les militarisations prussiennes de la vie économique, telles qu'elles avaient débuté en 1914, les idées dites de 1914, étaient déjà prises pour du socialisme. La deuxième faute: l'analyse superficielle des distinctions entre le capitalisme d'État et le socialisme d'État (provisoire) explique pourquoi la social-démocratie, tout comme le reste de la bourgeoisie, put aussi aisément détournier les yeux de son propre capitalisme d'État, que l'on imputait justement... à l'Union soviétique, en tant qu'« économie dirigée ». Sans doute s'agit-il là d'une tromperie malveillante mais elle n'aurait cependant même pas trouvé un semblant de fondement à ses dénaturations toutes formalistes, si la distinction entre le capitalisme d'État et le stade intermédiaire qu'est le socialisme d'État n'avait été laissée dans une confusion délibérée mais aussi involontaire. Bien plus, cette absence de distinction est si ancienne, qu'elle pourrait même se réclamer du pathos trop exclusif de l'ordre chez les partisans de l'utopie sociale centralisatrice, et que chez les anarchistes, elle s'en est effectivement réclamée. Comme on s'en souvient, chez Saint-Simon déjà la ligne du capitalisme d'État suivait un tracé parallèle à celle du socialisme; la « capacité administrative » exercée par l'industrie, apparaissait ici comme l'embryon de l'État socialiste de l'avenir. Chez le saint-simonien Louis Blanc, le monopole d'État se confondait même entièrement avec le socialisme gouvernemental; Blanc avait conçu le projet d'ateliers nationaux subsidiés par l'État, permettant à chacun de produire selon ses capacités, de consommer selon ses besoins. Les utopistes anciens, qui n'établissaient pas encore entre le capitalisme d'État et le socialisme la même distinction qu'entre une maison de réclusion et la révolution, avaient certes pour eux l'excuse de ne pas encore connaître l'évolution du capitalisme; et plus tard encore, des auteurs de romans utopiques, comme Bellamy, qui qualifiaient leur État bourgeois organisé de socialiste, s'exprimaient encore avec la liberté du dilettantisme. Mais en 1939 on trouve encore en Amérique, chez un H. D. Dickinson et d'autres, des Economics of Socialism, où les possibilités et les formes du capitalisme d'État sont examinées à fond, non pas en tant qu'utopie abstraite, mais en vertu de certaines ressemblances relativement impor-
tantes avec la tendance monopolistique: en dépit de cela l'examen se déroule comme une enquête portant sur... le socialisme. C'est comme si le socialisme accusait effectivement les traits grimaçants dont les anarchistes le défigurent, comme s'il était fondamentalement synonyme de centralisation, et rien de plus; comme s'il était l'État tout simplement et non le Soviet. A ce propos, il n'est pas besoin de répéter que le socialisme, sous sa forme scientifique, porte sur son front certains signes distinctifs évidents: il est, en tant qu'acte, révolution du prolétariat et dès lors anéantissement de la classe des capitalistes, purement et simplement: il est, en tant que fin, la société sans classes, et dès lors liberté organisée. L'Union soviétique est encore engagée dans l'acte de l'édification, et par conséquent, elle est encore un État, et même un État dur, mais un État sans économie capitalistique. Ce qui peut dès lors y exister, aux fins d'abolir la propriété privée des moyens de production. c'est dans le pire des cas le socialisme d'État, mais jamais, à longue échéance, le capitalisme d'État authentique, au sens véritable du terme. Même le socialisme d'État, pour autant qu'il se manifeste, est encore engagé dans l'acte, par conséquent il est temporaire et voué à la démolition: car la fin qui est à l'œuvre dans l'acte est le dépérissement de l'État. A cette fin la Révolution d'octobre 1917 a instauré la dictature du prolétariat, l'époque qui suivit la mort de Lénine a édifié pour sa propre sécurité la plus robuste des puissances étatiques et militaires: néanmoins la fin de la violence est inéluctablement immanente à cette sorte de violence. Alors que dans le libéralisme bourgeois, qui se parjura si bien naguère pour se révéler sous son vrai jour, l'appareil de violence capitaliste était camouflé et toujours présent. Dans l'État de classes capitalistes, l'ouvrier n'a eu de tous temps que la liberté d'avoir faim, s'il ne se pliait pas à la dictature du profit, et il n'aurait acquis de haute lutte ni le droit de grève, ni même la journée des huit heures, ces mêmes droits que le capitalisme d'État lui reprendra, s'il ne les avait arrachés, au prix de combats sanglants, à la statue dite de la Liberté. Au contraire, le pays de l'édification socialiste a déployé pour eux une puissance prodigieuse et doit l'employer sans la corrompre pour mettre un terme au pouvoir exercé sur les hommes. Pour que, à la place de la liberté d'entreprise, appât et leurre du libéralisme, les hommes soient libérés de la tutelle du profit. Pour que, à la place du soi-disant État de droit que son contenu de classes pourri a entièrement transformé en État d'iniquité, plus aucun État ne soit nécessaire. L'ordre qui est encore possible dans le capitalisme tardif, celui du capitalisme d'État ou fascisme.
est d'une espèce grimaçante et ignoble, et la liberté, dans le contexte d'une aliénation devenue totale, ne se manifeste plus que sous forme de liberté réprimée, quand elle n'a pas tout simplement disparu. Il apparaît plus nettement encore que dans la bienfaisance et le pacifisme, et par des moyens encore plus horriblement pervers que dans la bourgeoisie tardive, la paix devient synonyme de guerre, l'ordre de barbarie, le loisir d'émasculation et de dévastation. La grande mise en scène d'État que fut le fascisme ne semble donc guère avoir épuisé toutes les possibilités du capitalisme d'État, si limitées qu'elles soient. A Stalingrad l'Union soviétique fut le contemporain très importun du fascisme : une Union soviétique accueillante dans sa maturité signifiera partout la fin de ce capitalisme d'État.

LES LOISIRS SONT UNE MYSTIFICATION:
UN CONDITIONNEMENT POUR MIEUX SERVIR
L'ENTREPRISE.

Le soir, l'homme opprimé a enfin l'occasion de se détendre, il devient pour ainsi dire libre. Il a le droit de se reposer, et s'il en a le droit, c'est qu'un travailleur, cela se fatigue aussi. S'il reçoit ses quelques heures de liberté au terme de la dure journée de labou, c'est pour alimenter et huiler la machine qu'il représente. Les soirées libres, les dimanches signifient: repos de la main-d'œuvre; dans la société à but lucratif, l'homme n'est jamais une fin, mais toujours un moyen. Tout ce qui est entrepris au cours des soirées libres, qu'il s'agisse de telle activité purement privée ou de telle autre obéissant à des traditions plus anciennes, ne fait qu'ornementer l'objectif de la bourgeoisie: la reproduction de la main-d'œuvre. Les rêves qui viennent peupler le loisir quotidien de l'homme opprimé seront d'autant différents. Ils aimerait s'y réaliser, car c'est un endroit où se creuse tout au moins un espace vide. On y puise un air nouveau, on y lave la poussièr dans l'alcool, on y tue le temps en jouant aux cartes, activité qui de surcroît procure le plaisir de ne pas être toujours victime du hasard, mais de pouvoir jouer avec lui et de gagner quelque chose sur le compte de l'autre. Ici se produit une double réaction vis-à-vis de la journée de travail, du monde des affaires: on lui tourne carrément le dos tout en en retraçant d'autre part les grands traits sous une forme « allégée ». Les relations extra-professionnelles reproduisent dans une large mesure les rapports entre les hommes et les choses, ceux qui prévalent dans la société et
en déterminent la structure dans chaque cas particulier. Ces rapports se retrouvent dans la classe des opprimés, de ceux qui se sont mal tirés d'affaire, alors qu'ils ont ou auraient tout intérêt à établir une distinction de forme, et même de contenu entre la journée de travail et les loisirs. Mais cela est loin d'être aussi simple qu'on le pense, même lorsque la volonté de contraste existe réellement; l'existence extra-professionnelle qui joue le jeu de la société, la confirme encore dans l'évasion. Et elle s'entête d'autant plus dans cette voie que les défavorisés ressentent le besoin de déplorer non pas les conditions sociales existantes mais la place qu'ils y occupent personnellement. Comme nous l'avons vu: le divertissement devient alors le succédané de ce qui n'a pas été atteint dans la lutte capitaliste pour la vie et ses structures non contestées. L'esprit de lucre qui se manifeste dans le jeu de cartes et se reflète inévitablement dans la mine du joueur de poker qui en connaît tous les tours et les détours, réapparaît dans le sport sous forme de zèle ambitieux aux prises avec une concurrence prétendument libre. Au fur et à mesure que cette concurrence est entravée sur le plan économique, s'accroît l'attrait de la compétition sportive. Celle-ci attire non seulement les amateurs qui s'y adonnent effectivement, mais aussi les milliers de spectateurs du dimanche qui s'identifient à telle ou telle équipe au cours des matchs professionnels. Sans aucun doute la lutte grecque et le tournoi médiéval reposaient-ils eux aussi sur une certaine « concurrence », qui toutefois n'avait rien à voir avec l'activité de l'entreprise. Dans la classe supérieure de l'époque, la compétition ne reflétait pas la lutte économique et ses participants ressemblaient plutôt à cet « individu noble » dont Aristote vante les qualités lorsqu'il dit qu'il « traverse la vie, en hésitant et sans agir, sauf là où le réclame un honneur ou un travail. » Ici la passion en jeu était le plaisir de se distinguer, non de se frotter à un adversaire, c'était l'éros du but, dans une lutte où le perdant était considéré comme un « second vainqueur », non comme un rival qui fait bancaroute et quitte la Bourse. Mutatis mutandis ce genre de compétition est possible aussi dans une société post-capitaliste: l'Union soviétique l'applique aujourd'hui déjà. En revanche le plaisir sportif des employés capitalistes présente nécessairement tous les traits de la concurrence commerciale sous sa forme compétitive: c'est-à-dire ceux du succédané ludique de la libre concurrence, disparue de la société. Le grand capital refuse de reconnaître que cette concurrence (la voie libre aux hommes capables, le bâton de maréchal dans chaque giberne) est économiquement dépassée: ne constituait-elle-pas. surtout dans « le
pays des possibilités illimitées » l’aspect le plus séduisant du capitalisme? Aussi le capital, pour autant qu’il se serve encore du masque de la libre concurrence, encourage-t-il le sport, qui mobilise cette illusion pendant les loisirs. Comme si de cette manière, le corps tout au moins se trouvait restauré dans ses droits, comme si dans ce domaine tout au moins l’homme avait encore quelque valeur, comme si renaissait ainsi un peu de Grèce antique, dans les jeux dits Olympiques, fête des hommes libres, non des esclaves. Mais l’existence extra-professionnelle Dopolavoro1, ainsi encouragée dans le sport, ne se limite pas à un faux-semblant de liberté; du point de vue capitaliste elle a encore d’autres mérites. Même là où le capital n’est plus en état d’offrir à ses employés l’illusion de la libre concurrence, même lorsqu’il est bien obligé d’avouer qu’il a restauré le servage, il utilise encore le sport comme moyen de mystification, non plus individuelle cette fois, mais collective: mystification collective, bien entendu au service de l’entreprise, et en fin de compte du capitalisme monopolistique, du capitalisme d’Etat. Tel est le sens de la « planification des loisirs » préfasciste et fasciste, en ce qui concerne la gymnastique. Il y a bien longtemps que les grandes entreprises utilisent l’enthousiasme sportif de leurs employés pour se constituer des partisans particulièrement fidèles. Ceux-ci n’emploient plus leurs loisirs à reproduire le faux-semblant de la concurrence dans leur contexte privé, au contraire: ils ont maintenant pour tâche de conduire à la victoire le fanion de leur entreprise capitaliste. Ainsi les sportifs se changent-ils en « sections industrielles ». Ici aussi l’Union soviétique et les démocraties populaires ont été les premières à donner son sens véritable à la compétition collective: du fait que les entreprises sont elles-mêmes devenues propriété collective. L’Etat fasciste a même repris à son actif le retour à la nature qui s’appelle désormais sport de défense. Ce sport-là signifia la fin de la promenade vespérale, de la nostalgie de l’air frais, de l’art de mouvoir ses membres engourdits. Mais les premiers commencements qui devaient conduire à ce terme résident déjà dans la conception bourgeoise des loisirs, toujours considérés comme des heures de service camouflées, et tolérés comme tels. Kraft durch Freude2, cela signifie seulement, en toute logique: réparation de la marchandise « force de travail » détériorée par un astucieux Dopolavoro. Tout se passe de manière que la marchandise n’ait pas l’occasion de développer des idées per-

1. En Italie, organisation fasciste des loisirs (litt. « après le travail »).
2. « La force par la joie »: organisation officielle des loisirs dans le IIIe Reich.
nicieuses au cours de ses loisirs agréablement meublés, que la pensée mélancolique d’autres possibilités se trouve canalisée et demeure aussi subalterne que le petit poste de celui qui se livre à cette pensée. En fin de compte, les loisirs servent à l’abrutissement, que ce soit dans le cadre de l’apparent « laissez faire, laissez aller » (au bout de la ficelle capitaliste), ou sous des formes telles que les impose le fascisme, avec des couronnes pour les taureaux de boucherie. Bien entendu, ce qui est déplorable ou détestable n’est pas qu’on cherche aussi à donner une forme aux loisirs, mais qu’avec un tel contenu elle vienne des ennemis du peuple. Ainsi le dimanche, même les contacts avec la nature restent plus que jamais prisonniers de la journée de travail capitaliste, et de ceux qui y trouvent leur intérêt. Ainsi la marchandise « force de travail » ne perd-elle pas non plus son caractère de marchandise pendant ses heures de détente: le long bras du capital enlace l’homme à la machine tout comme au repas du soir, au palais des sports tout comme à l’hôpital de vacances Nature. Pourtant, la révolte, le désir d’autre chose finit par renaître, même au cours des loisirs; car les hommes ne sont pas des marchandises. Leur paresse non plus, cet unique fragment qui nous soit resté du paradis, comme disait Schlegel, se montrant sur ce point prophète tourné vers le passé. Pourtant, c’est leur enthousiasme et leur énergie, et non seulement leur paresse qui recherchent sans exception un état dans lequel même la montre, cet indicateur des tâches à accomplir, vit au jour le jour.

LES FORMES DE LOISIRS ANCIENNES QUI ONT SUBSISTÉ,
CORROMPUES MAIS NON VIDÉES DE LEUR ESPRIT:
LE PASSE-TEMPS, LA FÊTE POPULAIRE,
L’AMPHITHÉÂTRE.

Il existe encore une part de l’être humain qui n’est pas, ou pas entièrement vendue. I enjoy myself: comme l’inactivité sonne bien en anglais, tout au moins en paroles. Dolce far niente: une manière d’être, non seulement une expression, qui trahit déjà le charme intrinsèque de la vie exempte de travail. A condition toutefois que l’on dispose des moyens matériels nécessaires, ou que même dans le cas contraire, on sache s’y prendre pour jouir du plus de temps libre possible. A condition en outre qu’il n’y ait rien que l’on supporte plus aisément qu’une longue série de beaux jours, autrement dit que l’on soit toujours à même d’éprouver de la joie: que le travail n’ait
pas éteint toute flamme en nous et que l’on soit toujours disponible pour le bonheur, avec son charme et sa paix. Tu es comme une fleur; voilà qui est devenu bien difficile dans une société qui n’a plus guère de fleurs à montrer, même et surtout dans sa « classe de loisir », si ce n’est des plantes carnivores. Pourtant il s’avère que même au beau milieu des ruines de la fête capitaliste, existent encore ici et là quelques endroits à demi préservés, que vit encore un morceau de l’homme, un coin isolé dans l’homme, qui échappe à la vénéralité générale et qui ne se prête pas entièrement à la reproduction de la société. C’est grâce à lui qu’ont survécu les vestiges de certains loisirs plus pleinement réalisés, datant des temps anciens, de l’époque précapitaliste, et dignes d’être pris en considération ou, le cas échéant de subir une transformation fonctionnelle dans leur nouveau contexte. En raison de ses traits précapitalistes ce genre de manifestation se laisse beaucoup plus difficilement incorporer au capitalisme, tout en étant, cela va de soi, utilisable et falsifiable. Ce que l’on entend par cette espèce de divertissements variés succédant au travail, c’est par exemple le passe-temps privé, la fête populaire publique (qui se déroule généralement dans le cadre des anciennes fêtes religieuses), et enfin tout le complexe d’une culture en train de devenir commune : l’amphithéâtre ouvert à tout le monde. L’homme n’est donc pas en tous points trahi lorsqu’une partie de lui-même n’est pas entièrement vendue et tire encore sa joie d’elle-même. C’est le passe-temps favori, le « violon d’Ingres » qui procure la plus paiseable de ces joies extra-professionnelles, et ce sont des mélodies quelque peu solitaires mais toujours légères que l’on joue sur cet instrument. Le bricolage, le jardinage et combien d’autres activités d’amateur ne créent-elles pas l’illusion du métier qu’on n’a pas embrassé et que le sérieux de la vie n’offre même pas. Ce genre d’élan finit souvent par retomber, non sans avoir fait naître la vision très lointaine d’un travail sans contrainte, le reflet, dans la vie privée, de ce qu’une activité exercée avec plaisir et amour pourrait signifier. C’est là où le métier pour ainsi dire fortuit, le job, satisfait très peu de gens, comme en Amérique, qu’on rencontre le plus grand nombre de hobbies. Et le passe-temps ne disparaîtra que lorsqu’il sera devenu le métier adéquat. En attendant le hobby nous apprend comment l’homme rêve de s’épanouir dans ses loisirs, dans un travail qui prend l’allure du délassement. Mais c’est quand la plus privée des joies récréatives se transforme en lièse publique, et tourne le dos à l’activité générale, que surgit, issu de temps anciens, le plus insouciant des divertissements : la fête populaire qui éclate
dans l’exubérance du folklore. Elle fleurit encore plus ou moins dans les campagnes, dans les villes aussi où les traditions se sont maintenues ou se sont implantées, venues d’ailleurs. Ici les cortèges, les carnavals et les fêtes religieuses ne servent plus à remplir le grand vide des dimanches ou des jours de fête, mais les rendent au contraire dignes de leur nom. Les pays de tradition romano-païenne sont plus riches de ce genre de fêtes que les pays nordiques, et les pays catholiques se montrent plus doués sur ce plan que les pays protestants qui vénérent le travail. Avec ses trois millions d’Italiens vivant à New York l’Amérique illustre toute la différence qui existe entre la joie vivante et la joie morte, cohabitant en un seul et même endroit. La joie vivante, c’est celle qui, à l’occasion des nombreuses fêtes religieuses originaires de Palerme ou de Rome, de Bari ou de Naples, a émigré en même temps que les hommes; la joie morte, c’est le fun du monde des Yankees, allant du juke-box à la cocktail party. En vertu de leurs racines antiques et de leur tradition catholique, l’Italie, la France, l’Autriche, la Bavière et la Rhénanie ont préservé certaines enclaves dans le monde mécanisé du capitalisme, c’est-à-dire qu’elles y ont sauvegardé un sentiment de la vie pour lequel le temps n’est pas encore synonyme d’argent et la bonne humeur n’est pas encore devenue une sépulture bariolée. C’est en Russie sans doute que les fêtes populaires se sont maintenues avec le plus d’intégrité, de sorte que l’Union soviétique n’a eu qu’à les reprendre mais aussi qu’elle a permis à la vie typiquement populaire, à la joie populaire d’enfin s’épanouir, de se retrouver chez elle dans la nouvelle société. Cependant même en France le monde bourgeois de la mécanique leur a imposé ses déformations et a créé une distinction brutale entre la gaieté parisienne conventionnelle et la gaieté encore naïve. Le dimanche domestique du petit-bourgeois est presque toujours un grand désespoir qu’il tente de meubler tant bien que mal; et il en est fait étalage public, même au pays des fidèles d’Epicure: « Il suffit », écrit Jean-Richard Bloch à propos d’un genre de civilisation qui n’a même pas épargné Paris, « il suffit d’aller se promener les jours de fêtes dans nos parcs et nos jardins ou sur les boulevards de nos villes pour rencontrer, à des milliers d’exemplaires, ces familles bourgeoises tristes à mourir, empoussièreées dans leur ennui et poussant devant elles quelques enfants oisifs, grincheux et hypocrites. » A ce propos il convient de se rappeler la misère dominicale telle que nous l’a peinte Seurat dans sa scène de promenade intitulée La grande Jatte (cf. p. 441-442) et de comparer ces groupes de promeneurs sinistres ou, si l’on veut, tout le
déesespoir que traduit la peinture de leur insipide balade, avec l'expression allemande « heureux comme le bon Dieu en France ». Quel contraste avec les vieilles peintures de kermesses hollandaises, savoureuses à souhait et pleines de tous les rêves qui planent dans leur ciel de carnaval et de fêtes religieuses, où le dimanche après-midi, loin d'être le moment le plus propice au suicide, constituait le lieu idéal de la joie de vivre collective, succédant à la misère des longues journées ouvrières. La journée de travail était encore plus laborieuse et ardue qu'aujourd'hui, pourtant la faculté non réprimée de s'abandonner à la joie s'extériorisait aux jours de fête, qui ne pouvaient alors être vécus et remplis qu'en communauté avec les autres. Qu'on lise à ce propos la description de la fête de saint Roch à Bingen, — cette fête respirant la santé et le bien-être — dans le voyage de Goethe: Sur le Rhin, le Main et le Neckar en 1814 et en 1815, si l'on veut voir ce qu'est, reflété avec exactitude, l'art d'éprouver de la joie. La fête populaire laissait libre cours aux rêves-souhaits de la festivité, mais n'avait pas ce côté théâtral et affecté, mélancolico-sentimental aussi, qui caractérise les utopies de la fête dans la « classe de loisir », malgré l'importance qu'y prenaient l'éclat et l'apparence. Ainsi la fête populaire fait-elle contraste avec la misère, la fête des classes supérieures avec l'ennui. Et on ne peut riposter à cet ennui que par l'effort, non par le délassement; de là le paradoxe du « vaillant frère d'armes » que représente le dolce far niente pour Heine. Au contraire, les fêtes populaires n'ont absolument rien d'artificiel, même pas lorsqu'elles ne font que varier les formes du baroque si souvent et tout particulièrement à l'honneur en Italie. Le climat bucolique, la mise en scène arcadienne en sont absents, alors qu'y apparaissent une certaine naïveté, un retour à l'antiquité dans un dernier contact avec Dionysos. Dionysos est un dieu libérateur, aussi sa propre fête populaire s'est-elle déjà montrée apte à subir une métamorphose fonctionnelle qui l'arrache à toute fonction cléricale. Ce monde des jours de fêtes célèbre des joies dont la véritable raison d'être n'apparaîtra effectivement que plus tard, autrement dit la libération du peuple s'y trouve anticipée. Ce qui explique que le passage se fasse aussi aisément de la ronde autour du tilleul à la danse autour de l'arbre de la Liberté, au temps de la Révolution française, ce qui explique aussi ce cri de joie lancé à la fin de Fidelio, où s'exprime un contenu toujours latent: « Loué soit le jour, louée soit l'heure! » Le fait que les Saturnales de tous les peuples sont animées du souvenir vivace d'un Age d'or, autrement dit de la liberté, de l'égalité et de la fraternité des gentes du commu-
nisme primitif, n'est pas resté sans conséquences. Ainsi la transformation fonctionnelle des fêtes populaires en *Dopolavoro* réel ravive-t-elle dans sa programmation nouvelle de très vieilles tendances qui renaissent sur le terrain du carnaval, sur ceux de la Saint-Jean et de la Saint-Roch, dans la mise au présent représentative d'un motif parfaitement transparent, d'une existence ne justifiant plus aucun grief. L'original de la fête de la prise de la Bastille n'appartient-il pas au passé? Ainsi que celui de la révolution d'Octobre et que la fête de printemps politique, la fête du premier mai? Dans tous ces cas le jour de fête anime d'un souffle nouveau les reliques que sont la procession, le cortège, voire les bannières de l'Eglise qu'il investit d'une autre fonction. Aussi la fête populaire célébrant un *Dopolavoro* de sens profond, toujours plus profond, illustre-t-elle toujours un certain espoir. Et ceci est d'autant plus vrai qu'à côté des contenus traditionnels de joie et de sérénité que la commémoration veut faire revivre, le fond sur lequel la festivité se déroulait et se déroule encore, était et est toujours une espérance non encore exaucée.

Les matières qui s'offrent à la joie cultivée sont beaucoup moins accueillantes. Elles sont ingurgitées, ou plutôt *consommées* au cours de représentations culturelles destinées à tout le monde; elles suscitent la jouissance dite culturelle que procure le monde bourgeois les dimanches et jours fériés. Ce plaisir entend avoir lieu loin des joutes sportives et des cinémas, aussi s'étend-il des concerts, où la bière blonde n'est pas oubliée, au spectacle théâtral et aux livres dont tout alcool est retiré. Sans aucun doute le besoin, la vie et la forme originales de temps plus anciens se retrouvent-ils aussi dans la culture dominicale. Mais les interférences d'objectifs venus d'en haut, la diversion intéressée y sont incomparablement plus importantes que dans la fête populaire. S'il est vrai que l'activité sportive simule encore la concurrence et que les loisirs tout entiers, réglementés par le capitalisme, sont orientés de telle sorte que la marchandise représentée par la main-d'œuvre ne prenne même pas conscience de ce qu'elle est pendant ses heures de détente, cette même préoccupation se retrouve bien entendu dans la représentation bourgeoisie, mais aussi dans une manière bourgeoise, voire petite-bourgeoise de *dispenser les biens culturels*. Ce qui n'empêche que l'influence toujours active d'une existence précapitaliste continue indubitablement de s'exercer aussi dans cette manière d'occuper les loisirs. La matière transmise ici est beaucoup plus substantielle que dans le contexte sportif où le plaisir gréco-démocratique peut être dévié vers un apprentissage d'une tout autre espèce, finalement vers l'abêtisse-
ment. Même lorsqu’il est accommodé à une sauce culturelle, de con-
sistance et de prix réduits, Beethoven ne se laisse pas tourner en déri-
sion. Le feu de Prométhée et le petit-lait de la tournure d’esprit bour-
geoise et pieuse restent incompatibles, même administrés sous forme
de culture populaire social-démocrate. Les lieux anciens où l’on
n’offrait pas ce genre de plaisir culturel au peuple, mais où celui-ci
vivait l’œuvre qu’il ressentait intimement, où il était bouleversé par
elle et entièrement transposé dans le vif du sujet, s’appelaient dans
l’antiquité l’amphithéâtre, au Moyen Age la scène des mystères.
Pourtant les formes de festivité supérieures actuelles ne démentent
pas le caractère, ou plutôt l’absence de caractère que cache ne serait-
ce déjà que le terme de « soirée d’éducation populaire ». Ce qui est
offert ici c’est de la marchandise de rebut, stockée en quantités mas-
sives et soldée, c’est la tentative de changer Mozart en sucre d’orge,
Goethe en philistin, la Neuvième symphonie en un sermon domi-
nical vidé de sa substance religieuse. Les choses dignes d’être
connues, puisées dans tous les domaines sont servies au « grand
public », vidées de leurs problèmes, coupées des centres auxquels
elles se rattachent, dispensant tout au plus l’ennui des convictions
comme il faut. Une telle transmission de la culture ressemble à ces
concerts-promenades donnés dans les stations thermales, ou à l’édi-
tion spéciale du dimanche de la grande presse petite-bourgeoise.
L’initiateur de cette culture béotienne fut en son temps David Frie-
drich Strauss, et après lui des milliers de gens de son espèce, encore
mieux intentionnés, ont apporté leur contribution à la culture domi-
nicale. Le soleil à la fois sauvage et sublime des œuvres originales
s’est également couché, tout au moins voilé, dans ces productions
qui axent le goût populaire sur ce qui s’écoule à bas prix et non sur
l’énergie qui vit dans le peuple ou sur la très vieille et si vivante fan-
taisie populaire qui a survécu dans la danse, le conte, les réflexions
profondes, et qu’il faudrait raviver. Le danger toujours actuel que
représente la « réserve » culturelle de la bourgeoisie social-
démocrate se trahit de lui-même dans les paroles de David Friedrich
Strauss, qui déclare, comparable à lui tout seul à un chœur de cent
mille professeurs: « En dehors de notre métier nous cherchons à
garder autant que possible notre esprit ouvert à tous les intérêts
supérieurs de l’humanité... Pour mieux comprendre ces choses nous
avons recours à l’étude de l’Histoire, facilitée aujourd’hui par toute
une série d’ouvrages historiques attrayants et écrits dans un style
accessible à tous, s’adressant même au public non averti; en outre
nous cherchons à étendre nos connaissances de la nature et à cet
La journée de huit heures

557

effet nous disposons d'un grand nombre d'ouvrages auxiliaires éga-
lement accessibles à tous; enfin les écrits de nos grands écrivains et
l'exécution des œuvres de nos grands compositeurs nous procurent
une stimulation et une autre source de richesses inestimables pour
l'esprit et l'âme, l'imagination et l'humour. » Le temps des falbalas
que fut le dix-neuvième siècle, lui qui se prenait pour l'ère de la
pourpre, est passé, pourtant il a indéniablement poussé des ramifica-
tions jusque dans la contradictio in adjecto d'un communisme petit-
bourgeois..., le philistinisme culturel a toujours cours. Son arrière-
plan demeure le musée du siècle passé où l'art n'est plus qu'une illu-
sion, l'illusion un idéal. Et c'est ce même arrière-plan qui, entière-
ment développé, en tant que lieu d'une conscience purement épigó-
nale, purement contemplative, porte toujours le nom d'istorisme.
C'est lui le principe de la jouissance culturelle parasitaire ou de la
livraison d'une culture morte, impliquant une Histoire sans cesse
confondue avec le passé, et une culture conçue comme moyen de
meubler les soirées. Sous des dehors plus élégants, l'istorisme livre
cel que le capital réclame de façon intéressée et répand avec « sa
pédagogie culturelle »: ce qu'il fournit à la masse des petits-
bourgeois pendant les moments libres qu'ils consacrent à la culture,
c'est une Muse paralysée, un Apollon dont les flèches n'atteignent
plus de cibles lointaines. L'istorisme croyait avoir un Hegel pour
précursor, or Hegel était a limine opposé à ce musée de l'aliénation
où des hommes eux-mêmes aliénés guident des étrangers: « L'esprit
vivant... demande, pour se dévoiler, d'être enfanté par un esprit qui
s'apparente à lui. Il passe outre au comportement historique qui,
guidé par un quelconque intérêt, part à la recherche de la connais-
sance des opinions, lui reste parfaitement étranger et ne révèle pas
son noyau le plus profond. Il lui est complètement indiffèrent de
devoir servir à accroître la collection des momies et l'amorallement
général des contingences » (Werke, I, p. 168). C'est donc la tournure
d'esprit épigonal du dix-neuvième siècle qui fit de l'Histoire un
entrepôt et un musée, une panacée, ou, ce qui n'est guère mieux, un
canon destiné à écraser des hommes. Le zèle vide de sujet, typique
de cette époque, fut ainsi à l'origine non seulement des horribles
copies mais aussi des œuvres monumentales de l'érudition histo-
rigue, de telle sorte qu'aucune collection de matières, plus fidèle
dans le petit détail, plus douteuse dans la grande réalisation, ne
pourrait égaler celle que l'istorisme du dix-neuvième siècle a ras-
semblée. Pourtant le résultat ne fut pas un héritage vivant mais une
accalmie dans le savoir et une attitude contemplative qui paraly-
saient même la productivité virtuelle ou en détournait dangereuse-ment l'attention... L'historicisme est, dans tous les domaines, la science de la stérilité. L'expérience réelle de l'Histoire, celle qui contribue elle-même à la formation de l'Histoire, ne lègue pas son héritage pour qu'on l'enterre ou pour qu'il devienne objet de contemplation dans le cadre dominical. Au contraire, elle est, pour reprendre l'excellente comparaison de Ludwig Börne, une maison qui a plus d'escaliers que de pièces, et ressemble plus à un faubourg inachevé qu'à un champ de ruines numérotées; c'est d'un avenir commun qu'elle vient à notre rencontre et non d'un passé transformé en sépulture, et donc traité comme un champ clos. De là vient que l'exemple de l'avenir contenu dans le passé soit le seul qui réjouisse, enthousiasme et instruise. Car c'est de cette manière et de cette manière seulement, mais absolument, que peut et doit être établi, au-delà de toute corruption, le contact avec la conscience culturelle vespérale, loin du mensonge, loin de la mystification, sous d'autres étoiles. Certes, une société qui en sera arrivée là et aura dépassé le stade du travail, ne connaîtra plus, pour cette raison, des dimanches et jours de fête séparés des jours ouvrables, car de la même manière que le hobby y deviendra le métier et la fête populaire la plus belle des manifestations de la vie communautaire, de même elle pourra, dans une union heureuse avec l'esprit, vivre avec lui un quotidien de fête. Afin que n'apparaisse pas un philistinisme culturel de société sans classes; afin que la culture vraie demeure au front, au lieu de rester dans les sentiers battus. Certes bon nombre de soucis de l'existence subsisteront encore, même lorsque le plus méprisable d'entre tous, celui du gain, aura été aboli; et le manque aussi survivra, la soif d'information, la soif de connaître les cinq mille ans d'Histoire culturelle qui ne constituent en fait qu'une seule longue journée inachevée et qui se prolonge. Mais plus l'économie de la société est de bon aloi, plus les antagonismes qui en résultaient antérieurement diminuent, et mieux les discordances authentiques de l'existence seront mises en évidence, celles qui sont dignes de l'homme et pour l'éclaircissement desquelles justement la culture a un plan de campagne, qu'elle développera plus encore à l'avenir. La culture a souvent été harmonisée, mais jamais clôturée; jamais elle n'a été une somme de produits finis; les grandes œuvres culturelles confirment précisément leur valeur par ce qui en elles dépasse durablement l'idéologie défunte dans le contexte de laquelle elles sont nées. A partir de ce moment, l'art qui consiste à entendre de la musique dans les hautes sphères n'apparaît plus comme une fuite ou même comme
la sublimation intéressée d’une réalité de mauvais aloi; il ne s’impose plus comme une solution précipitée des contradictions sociales prodiguée par le truchement d’une illusion miroitante; ce qui se révèle alors au premier plan c’est le pré-apparaître de ce qui est juste et se survit à soi-même, étant seul à pouvoir le faire. Tel est le phénomène de postmaturation qui s’opère dans toute grande œuvre après qu’elle a été cueillie de l’arbre de son époque et que cet arbre lui-même a disparu depuis longtemps; les royaumes passent, un bon poème demeure et dit ce qui nous attend. Ce type de pré-apparaître qui se prête si peu à l’emmagasinage exercera son action optimale lorsque le reflet impropre, celui de la simple idéologie de classe, en sera retiré. A propos précisément de ce pré-apparaître conçu comme joie et science d’un vrai Dopolavoro, il a été dit plus haut, dans le chapitre traitant du problème de la rencontre de la fonction utopique et de l’idéologie, de la signification elle-même pré-apparaissante: « Ainsi la seule chose qui soit productrice de culture, c’est la puissance modelante du rêve, capable d’imaginer un monde meilleur, ou la fonction utopique en tant que fonction dépassante. Seule cette fonction place dans l’idéologie ce qui peut être nommé sans rhétorique et sans hypocrisie, comme sans idée de propriété, sans illusion ni supersion, et elle constitue seule le substrat de ce qui est héritage culturel. » Et: « La jouissance culturelle parasitaire prend fin dans la découverte de la voie toujours plus adéquate qui mène à notre identification, et par notre engagement dans cette voie; les œuvres culturelles ne livrent leur secret que de façon stratégique... Ce ne sont pas, du point de vue du concept philosophique d’utopie, des passeports idéologiques d’espèce supérieure, mais des recherches de la voie et du contenu de l’espérance consciente. » Et s’il est vrai qu’il existe toujours une partie de l’homme qui n’est pas ou pas entièrement vendue, cette même partie est aussi celle qui n’est pas encore devenue libre d’être elle-même. Aussi un des lieux, et non des moindres, où elle recherche l’affranchissement est-il celui des loisirs: ainsi la culture forme-t-elle, dans les loisirs qui sont sa forme de travail, non pas les illusions qui peuplent les moments de liberté, mais les substances du vrai temps libre. Car rien n’est plus menacé ni plus gorgé d’espoir que celui-ci. rien ne mérite plus d’être cultivé que ce champ humain, encore si peu humain.
L'ENVIRONNEMENT DES LOISIRS, LE « BUEN RETIRO »
UTOPIQUE ET LA PASTORALE.

Henri

*On oublie.*

Paul

*Mais quelque chose manque.*

Jacob, Henri, Joe

*Merveilleuse est la tombée
de la nuit,
Et belles sont les conversations
des hommes entre eux.*

Paul

*Mais quelque chose manque.*

Jacob, Henri, Joe

*Beaux sont le repos et la paix
Et la bonne entente apporte le bonheur.*

Paul

*Mais quelque chose manque.*

Jacob, Henri, Joe

*Merveilleuse est la vie simple
Et sans pareille est la grandeur
de la nature.*

Paul

*Mais quelque chose manque.*

Brecht, *Grandeur et décadence*
de la ville de Mahogany.

On n'a encore, ou à nouveau, qu'une faible idée de la manière dont on aimerait occuper son temps libre. Mais avant de se demander comment, il s'agit de savoir où passer ses loisirs, il importe de se poser des questions sur l'espace libre et plus beau dans lequel ils pourraient se dérouler. Lors des fêtes ou des soirées culturelles, le cadre habituel est modifié et décoré, lui aussi. Les loisirs eux-mêmes, lorsqu'ils se prolongent, exigent un changement de décor; il faut, comme on dit habituellement, « lever le camp ». 
L’éloignement du travail, qui porte le nom de vacances, doit en être un à la lettre; il s’agit de changer d’air, de découvrir d’autres chemins, d’autres choses. Et l’espace dans lequel évoluent ces loisirs, cet espace débarrassé de toute activité laborieuse, est recherché et considéré comme un abri protégeant une existence simple et libre de contraintes: l’espace des loisirs devient une nature sans l’homme, mais pas hostile à l’homme, bref, l’utopie d’une nature idyllique. Et ce sera encore plus vrai pour l’espèce particulière de loisirs que représente le «soir de la vie», c’est-à-dire pour le Dopolavoro devenu synonyme de vacances par excellence: le Buen Retiro. La nature pour ainsi dire elle-même satisfaite qui l’entoure prend les allures d’une Arcadie dont le contenu compense positivement et, en quelque sorte automatiquement, l’absence de tout affairement, peut-être même du plaisir. Il est inutile d’insister sur le fait que dans ce sens de simplicité et en même temps d’accomplissement total, la nature se révèle être une catégorie relevant de l’utopie sociale; et qu’elle ressort précisément à la société parce qu’elle contraste avec elle, avec le vide et l’artificialité qui caractérisent celle-ci. C’est en tant que catégorie de cette espèce que dans les manifestations anciennes des représentations optatives de l’espace libre, la nature fut tour à tour prônée par Diogène en opposition à la polis, par Rousseau en opposition aux festivités féodales, par Ruskin en opposition au capitalisme industriel. Son contenu n’a cessé de varier, précisément en vertu de la forme des sociétés et des civilisations que voulaient fuir les «robinsonades». Et pourtant, si l’on veut comprendre la spécificité incontestable de tous les rêves d’espace libre, en opposition aux expressions si souvent inauthentiques des rêves de temps libre, on ne peut oublier qu’il existe un élément objectif commun à tous les souhaits arcadiens, un élément qui a le souffle presque aussi long que la nature que ces rêves recherchent. En dépit de l’énorme prédominance du pur facteur d’utopie sociale, des assurances sociales et du contraste offert par l’image pastorale (le paysage de derrière les portes de la cité), ce facteur objectif n’a cessé de s’imposer à ce genre de vision. De tout temps l’Arcadie a été représentée au milieu des arbres, des sources et d’autres éléments paradisiaques, et non dans la ville, aussi étincelante soit-elle. Un reste de cette très ancienne utopie de l’espace libre rayonne encore dans toute expérience d’harmonie avec la nature et des bienfaits que le citadin espère en recevoir, ou en retirer. C’est en Allemagne que la joie suscitée par la nature pourrait bien s’être développée et maintenue de la façon la plus vivante, au même titre que la fête populaire s’est conservée dans les pays latins.
et slaves. Mais c’est partout, dans tous ses rêves d’espace que le Dopolavoro réclame une parcelle du grand Pan; et celui-ci offre effectivement un champ au loisir.

« Vis retiré », voilà un conseil douteux, si l’on considère qu’il incite à l’isolement, mais parfaitement fondé du point de vue de la quiétude. Il fait d’abord allusion à l’établissement sur un de ces lopins de terre que fournit la solitude des champs, ensuite aussi au calme de la campagne. La théorie freudienne du sommeil apporte sa constitution au Dopolavoro spécifique de ce genre de quiétude, celle de la campagne. Selon elle, ce que le sommeil recherche avant tout, c’est à détourner le sujet du monde extérieur; l’investissement des objets par la libido, celle de la libido par les objets se relâchent, la libido et l’intérêt du moi s’unissent à nouveau dans un narcissisme total. Ceci provoque la détente la plus forte qu’il soit possible d’atteindre, celle du retour psychique dans le giron maternel, dans l’isolement loin des objets. Voilà qui jette en effet quelque lumière sur la qualité spécifique de la retraite que peut trouver dans la nature celui qui a fui la ville. Les objets qui l’entourent ne sont plus ressentis comme des éléments perturbateurs; ainsi naît un espace de protection particulier, un espace maternel des loisirs. Écrire pendant la nuit, écrire à la campagne sont des activités qui bénéficient du même genre de retraite: celle qui est faite de silence et d’obscurité, ces deux sœurs sérieuses. On peut dire aussi que le narcissisme va jusqu’à envelopper les objets de la nature eux-mêmes, de telle sorte que non seulement ils cessent de déranger, mais qu’ils apparaissent eux-mêmes comme une partie du moi. Ainsi dans cette apparence de fusion complète, les tensions entre le moi et le non-moi s’effacent-elles complètement. Alors l’objet n’a plus besoin d’être maîtrisé par le travail, comme ce devait être particulièrement le cas dans l’entreprise capitaliste et dans les rapports qu’elle entretient avec la matière. Alors, face à la nature, résonnent même les accents de cet animisme prélogique et heureux que Byron traduit ainsi: « I live not in myself, but I become / Portion of that around me; and to me / High mountains are a feeling. » Ainsi le sentiment de fête dans la nature n’est-il pas nécessairement celui de l’âme solitaire et de sa mère, en dépit du narcissisme, le cas échéant du solipsisme qui est à sa base. L’être-seul-avec-soi-même, voir l’être-seul-sans-soi dans la nature peut au contraire impliquer un plein investissement des objets, mais un investissement qui n’éloigne pas du soi. L’espace libre qui s’offre au-delà du travail devient alors un espace à l’écart des soucis; il fournit, sans son repos inorganique, et dans celui de
l'azur qui le surplombe, tout le matériel qu'il faut pour cela. Et c'est précisément ce sentiment de non-aliénation dans la quiétude, dans le paysage absorbant l'homme qui a fait de la nature ce lieu de refuge tant recherché, ce lieu de paix. Cette qualité vient s'ajouter — d'abord seulement comme une catégorie sociale — à la protestation contre l'artificialité que l'ami de la nature croit avoir laissée derrière lui. Souvent en se leurrant lui-même, ainsi lorsque la classe dominante dispense l'amour de la nature comme un soporifique. Souvent avec défaitisme, ainsi lorsque toute activité humaine quelle qu'elle soit est présentée comme désespérément monotone, et que le grand Pan est censé pouvoir résoudre les contradictions sociales. Mais souvent aussi la paix de la nature entre en scène comme une réelle exhortation au bien, comme correctif allant à l'encontre de tout ce qui est tourmenté, et donc malsain, à l'encontre de tout ce qui est artificiel et ne peut apporter le bonheur. Aussi isolés que ce règne de paix, aussi débarrassés de choses insignifiantes, tels se voudraient les loisirs, au plus haut niveau. Dans la compagnie des muses aussi, qui y séjournent parfois. Le murmure de la source sur le Parnasse et l'Hélicon constituent dans la mythologie grecque, où il déborde largement du cadre mythologique, la base naturelle des muses. Et lorsque l'animisme ne put plus se maintenir, la paix dans la nature, la quiétude propre à l'Olympe furent ressenties comme fondement même de tout ce qui est grandiose, élevé, sublime. Le néoplatonicien Jamblique fait remarquer que c'est au silence que l'on reconnaît les dieux, au bavardage les hommes; ainsi le bruit (la vaine agitation) irait-il croissant au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la lumière du ciel. Il s'agit là d'une expérience de la nature qui, même en dehors de la mythologie, est restée vivante dans ce qu'on peut appeler l'attitude naïve envers les hauteurs, et ou l'isolement des hauteurs. C'est de ce point de vue que, depuis la découverte esthétique des Alpes, les montagnes président leur grandeur solitaire, échappent à tout le reste, entourées de soleil et de silence. Ou encore que dominent les étoiles au regard altier, surplombant une terre devenue invisible et réduite à un vaste continent plat; c'est la sublimité et le silence qui s'associent en elles au caractère paisible d'une nature ainsi couronnée. *Omnia sub luna caduca*: dans ce contexte cela signifie, malgré l'importance qui reste insurpassée du culte des constellations, que l'immensité s'étendant par-dessus la lune est ressentie comme absence totale de situation, comme au-delà totalement vierge de tout souci. « Le vaste ciel qui s'étend par-dessus la misérable platitude de la terre »: ce que le héros de Tolstoï, André Bolkonski, voit et res-
sent ainsi sur le champ de bataille d’Austerlitz concentre en une seule forme symbolique l’expérience de millions d’hommes au cours de la soirée succédant au travail et qui se convertit en nuit succédant au travail. Même lorsque plus tard, avec les yeux de la ville, il ne reste plus qu’un firmament cachant le néant. Le ciel étoilé fournit finalement les composants mâles du sentiment maternel dans la nature, il apporte les composants de la sublimité à cette part de paix qui est justement ressentie dans le sentiment de la nature de grand style. Mais l’expérience du ciel étoilé apporte encore bien autre chose à la sphère pastorale: elle révèle que la face démonique de la nature, qui n’est qu’en apparence étrangère à l’élément pastoral, ou ne l’est que dans certaines manifestations idylliques (c’est précisé-
ment dans la Symphonie pastorale de Beethoven qu’éclate la tem-pête), elle révèle donc que cette gigantesque mise en garde contre la petite et l’abstraction de la civilisation, peut aussi émaner d’un abîme des hauteurs, et non seulement des ténèbres qui sont dans la nature. Tout ce qui dans la nature éveille un sentiment de sublimité en général est à la base d’un contact révélateur avec ce vaste domaine encore fermé ou non incorporé, non pas un contact qui n’existerait que dans l’âme humaine, mais qui part aussi de l’objet spécifique de cette émotion: de la montagne, de la mer ou du ciel.
Au-delà de l’évasion individuelle, de l’idéologie de contraste, ou de l’utopie nostalgique, l’élément pastoral dans son ensemble entretient ce contact avec quelque chose d’objectif qui n’est prodigué que dans la nature rurale et jamais dans la cité. Certes ce genre de contact n’atteint pas encore le même niveau qu’une reproduction, valable ne serait-ce que par le reflet évocateur créé par la couleur, pourtant même là où il est encore de nature intensément mythologique, il est peuplé des éléments d’un espace de liberté objectivement latent, voire présent dans la nature elle-même. L’espérance judéo-chrétienne, cette condamnation à mort du grand Pan, n’a pu elle non plus renoncer entièrement à l’élément pastoral, et ne l’a d’ailleurs pas voulu. La fête de Pâques se situe au printemps, la fête de Noël célèbre le soleil levant, qui s’il n’en constitue plus le contenu, con-tinue néanmoins d’y être associé. Et ceci n’est en rien contredit par la haine biblique du monde qui, à partir du deutéro-Isaïe, ne fera que s’amplifier, haine du monde qui de la volonté de bouleversement politique s’est étendue à celle du bouleversement radical de la nature. Car bien que la natura naturata ne soit plus ici qu’une croûte encombrante, bien que le ciel et la terre occupent une place qui ne leur revient pas mais qui doit échoir seulement aux cieux nouveaux
et à la terre nouvelle, bien que dans les cieux nouveaux il n’y ait plus ni lune, ni soleil qui brillent et que la Jérusalem céleste ne soit plus une Arcadie ni même un Elysée, mais une ville éternelle : la nature de ce monde pastoral non païen des élus n’en demeure pas moins, dans le mythe chrétien, pleine de significations, de chiffres qui — sous forme de montagne élevée, d’eau vivante, de bois de vie, de gemmes précieuses — sont transposés dans la cité apocalyptique. C’est un autre monde qui se dresse maintenant à la place du monde existant, dont l’eau pure, la montagne élevée, la lumière cristalline laissent voir en transparence le nouvel espace. Le baroque chantait constamment ce monde pastoral non païen qu’il percevait au travers de son amour de la nature idyllique existante; ainsi chez Angelus Silesius : « Fleuris, chrétien transi, Mai est à ta porte / Tu resteras éternellement mort si tu ne fleuris pas dès maintenant », ou encore chez Jacob Böhme : « Les forces célestes œuvrent constamment dans des efﬁgies, des organismes, des couleurs, pour révéler le dieu sacré, afin qu’Il soit reconnu en toutes choses. » Ainsi donc, malgré sa volonté d’éliminer la nature, le christianisme ne peut s’empêcher de transposer des catégories comme le printemps, les efﬁgies, les organismes, les couleurs dans son propre sabbat, afin qu’il ne soit pas seulement une extériorité semblable à une pure intérieurité, mais aussi une intérieurité semblable à une pure extériorité. Et combien un contact avec la nature moins transparent ou d’une autre transparence, confirmera-t-il les liens qui existent entre les loisirs et l’indestructible pastorale. Et lorsque ce lien conﬁrmé ici aussi a ﬁnalement voulu découvrir sa propre pastorale dans la représentation exacte aussi, et non seulement dans le reflet évocateur créé par la couleur, il s’est encore heurté à une difﬁculté particulière : celle de la double conscience de notre époque à l’égard de la nature : la conscience mécaniste d’une part, la conscience qualitative et esthétique de l’autre. C’est la difﬁculté du dualisme qui s’est créé entre d’un côté le contenu assez récent de la physique, relevant du calcul pur et donc totalement étranger au qualitatif, et de l’autre la nature d’une expérience purement qualitative du paysage. Dans l’interprétation mécaniciste, qui se présente pour ainsi dire comme la physique de la cité, les efﬁgies, les organismes, les couleurs, voire la beauté, la sublimité, le repos, la paix n’ont aucune réalité, tandis que dans la peinture de paysage et l’ancienne philosophie de la nature qualitative tout cela désigne le contenu du rapport avec la nature tel que l’entretient le loisir. Dans l’histoire de la représentation de l’Arcadie, un pont ne fut jeté qu’une fois entre ces deux positions, ou peut-on dire : entre le
point de vue mécaniste et la perspective qualitative. Cela se produit dans le traité de Schiller sur la littérature naïve et sentimentale, où la nature au sens de Galilée mais aussi de Shaftesbury peut être célébrée comme « fonctionnement paisible déterminé par soi-même, existence conforme à ses propres lois, nécessité intérieure, éternelle unité avec soi-même ». Le miracle qui se produit ici fait que même des contraires tels que la nature de Newton et la nature de Goethe apparaissent réconciliés. Toutefois: l’équation ainsi établie n’allie pas le calcul mécaniste avec le sens qualitatif de la nature; elle est possible sur la base d’une « conformité aux lois » de part et d’autre. Mais la conformité aux lois ne jette un pont qu’en apparence, objectivement elle a un sens double, qui traduit un clivage. Dans le calcul, cette conformité est celle de la simple nécessité extérieure, qui se déroule suivant la chaîne de la causalité. Dans l’image schillérienne de la nature, elle est celle de la nécessité qui modèle de l’intérieur, qui se déroule dans l’organisme de la naïveté, dans les qualifications de la substantialité. Il n’y a certes pas de synthèse possible entre la nature mécaniste et celle du paysage; une nature sans qualités est beaucoup plus étrangère à celle des forêts, des montagnes, des étoiles lumineuses que ne l’était la nature reniée par le christianisme. Et c’est précisément l’absence de synthèse schillérienne entre l’aspect mécaniste et l’aspect qualitatif qui révèle avec une acuité particulière la difficulté, la vérité pour ainsi dire non encore mise au jour de la vision pastorale sur le terrain de la bourgeoisie. Elle concerne un secteur naturel différent de celui qui relève de la compétence de la science mathématique de la nature, mais elle se réfère à lui sur le mode précapitaliste, sur un mode non encore postcapitaliste. La vision pastorale, le regard découvrant la forêt, la montagne, la mer a — tout comme les fêtes populaires — maintenu vivant un élément, grand et merveilleux, de non-mécanisme, qui pourra un jour passer et passera dans les loisirs concrets. Toutefois l’accès à cet élément, en tant que voie précapitaliste transposée à l’époque capitaliste, est encore largement archaïco-romantique. Il y entre autant le retour d’une objectivité disparue que la rencontre d’une objectivité émergente, autrement dit d’une vérité de l’élément pastoral face à laquelle justement les loisirs doivent et peuvent se maintenir et s’affirmer. Mais seul un système économique qui aura cessé d’être abstrait entraînera, dans le domaine de l’expérience de la nature aussi, cette suppression des différences entre la ville et la campagne, qui entre autres conséquences conduira à la suppression du dualisme entre la physique de la cité et celle du paysage. L’élé-
ment pastoral lui-même recueillant tout l'héritage d'une nature non pas exploitée, mais au contraire aimée, tient, dans son enveloppe archaïco-romantique, son regard fixé sur une sorte de paysage utopique de paix et de repos — duquel tout champ de bataille d'Austerlitz a disparu. Paysage de paix auquel certes manque quelque chose, du fait que l'homme n'y a pas encore atteint lui-même le repos et que l'humanisation de la nature ne s'y trouve encore en grande partie qu'au stade de la... pastorale. Seuls des loisirs opérant dans tous les domaines nous rapprocheront d'une nature épanouie, qui aura cessé d'être calquée sur le modèle de l'entreprise; la liberté humaine et la nature constituant son environnement concret (son Foyer) se conditionnent mutuellement.

**LES LOISIRS EN TANT QU'OBJECTIF D'ABSOLUE NÉCESSITÉ, QUI N'A ENCORE ÉTÉ QUE PARTIELLEMENT EXPLORÉ.**

La voie qui y conduit est de nature économique: les maîtres et les esclaves doivent disparaître. L'établissement de l'ordre social les suprime tous deux, du même coup, et fait encore beaucoup plus. Les anciennes contradictions économiques disparaissent, les désaccords qui subsistent n'engendrent plus la misère extérieure et sordide. Les distinctions entre le travail intellectuel et le travail manuel, entre la campagne et la ville s'évanouissent, mais surtout, dans la mesure du possible, celles entre le travail et les loisirs. C'est d'ailleurs le capitalisme qui a créé entre eux cet écart rigoureux; la production précapitaliste connaissait un travail où la main participait plus à l'ouvrage, où la joie s'accompagnait de moins de désolation. En retirant du travail la part de corvée accomplie pour le profit des autres, le socialisme l'a déjà largement délivré de l'aliénation. Mais seule une société sans classes fournira les prémisses indispensables pour que le travail, réduit au minimum, soit délivré de la malédiction de l'aliénation et pour que les loisirs soient débarrassés de la bénéédiction diabolique de la *Grande Jatte*. Seule la société sans classes délivre l'homme du dessaisissement du travail dans lequel le travailleur lui-même se sent dessaisi de soi, aliéné, réduit à la condition de marchandise réifiée, et par là malheureux dans son travail. Grâce au renversement de ce dessaisissement, la société sans classes délivre également les loisirs de leur grand vide non vécu, elle les débarrasse d'un dimanche qui correspond en tous points à la mono-
tonie du travail (au lieu de contraster avec lui). Elle débarrasse surtout les loisirs de leur occupation inauthentique, nourrie par cette espèce d'idéologie qui ressortit à l'illusion, et qui dès lors finit en belles phrases et en imposture. Cette idéologie n'a fait son apparition qu'avec le maître et l'esclave, elle s'est instaurée avec la société de classes basée sur la division du travail et disparait avec cette société qui dissocie l'être social de la conscience sociale. L'origine de cette idéologie, telle que Marx la révèle, fournit l'explication de sa fin, qui ne sera suivie d'aucune réurrection: « La division du travail ne devient réellement division qu'à partir du moment où une distinction est établie entre le travail matériel et le travail intellectuel. À partir de ce moment la conscience peut réellement s'imaginer être autre chose que la conscience de la praxis existante, elle peut croire qu'elle représente réellement quelque chose sans représenter quelque chose de réel; à partir de ce moment, la conscience est en état de s'émanciper du monde et de passer à l'élaboration de la "théorie pure", de la théologie, de la philosophie, de la morale. Mais même lorsque cette théorie, cette théologie, cette philosophie, cette morale, etc., entrent en contradiction avec les rapports existants, ceci ne peut se produire que si les rapports sociaux existants entrent en contradiction avec la force productive existante » (L'Idéologie allemande).

De ce texte il ressort donc sans ambiguïté que Marx fait de la division en classes l'origine de l'idéologie, et de la société de classes le support de celle-ci. Ce thème acquiert dès lors une importance déterminante: « La théologie, la philosophie, la morale, etc., » autrement dit l'idéologie, pouvait aussi « entrer en contradiction avec les rapports existants »; reste donc l'idéologie qui n'est pas pure illusion, pas pur mensonge. Elle est illusion et mensonge en tant que fausse conscience de la praxis existante, particulièrement en tant que fausse conscience exploitée, mais non pas en tant que contradiction, ultime selon Marx, entre la théorie et les rapports existants; c'est-à-dire en tant qu'expression d'une contradiction entre les rapports sociaux existants et la force productive existante, et inversement surtout. Car c'est ici qu'on peut le cas échéant trouver le lieu propice à cette idéologie d'un tout autre sens: une idéologie dont les justifications ne sont pas un camouflage, mais qui est révolutionnaire et contrastante. Elle surgit justement au tournant des sociétés de classes et a fortiori dans l'abolition de la société de classes. Du point de vue de ses intentions militantes et en grande partie de ses contenus, cette sorte d'idéologie se borne à faire contraste avec la base sociale sur laquelle, ou plutôt contre laquelle elle est née. Elle ne reflète ni ne
La journée de huit heures

justifie cette base, au contraire, elle suscite la prise de conscience des éléments de la nouvelle société qui ne sont pas encore pleinement développés, qui n’ont pas encore effectué de percée sur le plan politique et qui ont mûri dans le giron de l’ancienne société. Telle est la manière dont elle s’est comportée par le passé, grâce aux forces motrices alors non encore reconnues de l’Histoire, forces qui se mêlaient peut-être à toute une série d’illusions mais sans jamais avoir une quelconque intention finale d’obscurcissement. Au contraire cette sorte d’idéologie a été engendrée sur la base d’une attitude foncièrement honnête, révolutionnaire et progressiste, et même l’illusion qui l’enveloppe présente des traits héroïco-utopiques. Ainsi donc, sa fonction productive consiste-t-elle à activer, par la force de la théorie, la base non encore tout à fait existante de la société nouvelle, en la délivrant de sa glace; faute de quoi la mise au jour de cette base serait beaucoup plus pénible et devrait s’opérer sans qu’il ait été fait table rase des vieux restes. C’est pourquoi cette sorte d’idéologie, celle de la « contradiction — jadis révolutionnaire — avec les rapports existants » survit avec le feu et les finalités de sa contradiction, en tant que contradiction humaine et anticipante. C’est ainsi que l’idéologie de la Révolution française, moins les illusions et leur idéalisation du règne de la bourgeoisie, continue d’agir dans l’espace de la conscience progressiste; c’est ainsi, enfin et surtout, que l’idéologie de la guerre des paysans allemands, moins ses composants mythologiques, est animée par la flamme du but qui, sans jamais vieillir, entretient la conscience révolutionnaire, notamment aussi l’imagination propre à cette conscience. Et en progressant vers les loisirs, l’idéologie ainsi définie, cette idéologie exigente, n’est pas seulement un loup qui fait irruption dans la bergerie possible des loisirs; elle empêche que ceux-ci ne deviennent une bergerie, à savoir: un bonheur synonyme de lit de paresse, au lieu d’être un espace d’expédition et de plénitude vitale. Dans la société socialiste, et plus encore dans la société sans classes de l’avenir, les contradictions auront cessé d’être antagonistes, de même l’idéologie, au sein des loisirs rendus possibles pour tous, ne cesse pas non plus de se préoccuper des discordances et de prendre certaines dispositions anticipantes relatives à leur solution. Et cela bien que ces discordances soient enfin devenues purement humaines, dignes de l’homme et concernent donc les seuls soucis véritables de l’existence. Dès lors il n’est plus nécessaire d’activer une nouvelle base, cette tâche est en effet rendue inutile par la socialisation des moyens de production; en revanche l’idéologie devenue communiste a pour
fonction d’activer l’articulation toujours plus riche et toujours plus profonde des relations humaines. Car les loisirs justement offrent une carrière immense à la solidarité, une carrière qui n’en est qu’à ses débuts. De cette manière l’idéologie de l’illusion disparaîtra, ce qui n’est pas le cas, d’aucune manière, pour celle de la formation socialo-morale de la conscience. Cette sorte d’idéologie sera dans toutes ses manifestations principales une éthique, y compris dans les domaines qui ne sont pas principalement axés sur la nature, comme l’art et les superstructures encore plus éloignées. Le besoin nouveau de loisirs lui-même produira de la sorte une nouvelle superstructure par-dessus une nouvelle non-économie planifiée. Il produira une idéologie toujours plus proche de l’essentiel, qui éclairera les rapports humains; et cela justement afin de servir les loisirs avec pureté et de promouvoir leurs contenus humains. Mais tout ce qui ne va pas et dont il faut débattre sort largement du cadre des matières sociales. C’est déjà le cas là où le rapport avec l’infrastructure économique et ses bouleversements n’est pas immédiat, ou encore, là où ne se trouve pas de superstructure du tout. Ainsi dans la langue, dans la logique, la dialectique générale, tout comme — à cause du monde extérieur ici visiblement indépendant des hommes — dans les sciences de la nature (moins leurs théories philosophiques). Or il existe dans la constitution physico-organique de l’homme des éléments d’une extrême puissance, en vertu desquels, il est vrai, la nature est indépendante de l’homme mais non l’homme de la nature. Le plus puissant de ces éléments est constitué par la mort, qui de toute évidence est aussi le champ d’une contradiction particulièrement dure dont la nature n’est pas seulement sociale. En effet, la mort illustre une espèce de contradiction qui est double, et qui s’annonce certes avec la même intensité et la même qualité dans la pression sociale et la réaction que celle-ci suscite, mais n’y apparaît quand même pas de façon aussi tranchante. Il s’agit en effet de cette contradiction dans laquelle la négation plonge ses racines, aussi bien en tant que protestation dans le sujet qui nie ce qui s’oppose à lui, que dans l’objectivité qui lui fait face en tant qu’elle est obstacle et même destruction. Or c’est dans la mort, manifestation naturelle de la discordance par excellence, que ces deux formes de la négation s’exercent le plus durement (si l’on considère la volonté normale de vie, de travail, de lumière); et cette double contradiction s’exerce en dehors de la mort aussi, même si ce n’est pas d’une manière aussi implacable. En effet, des conflits qui ne s’épuisent pas dans la sphère du social gravitent autour de la position de l’homme dans l’univers
en général. C'est-à-dire autour de la perpétuelle disparité qui existe entre l'univers (son étendue dans l'espace, sa naissance et sa disparition dans le temps) et les multiples objectifs humains, tout particulièrement ceux qui sont visés radicalement et totalement sur cette terre (regnum hominis). Mais il est tout aussi certain que ces disparités, qui ne sont pas engendrées par la société, n'appartiennent pas à une quelconque superstructure; faut-il dès lors en conclure que leur conscience ne fait pas partie d'une idéologie? Sans aucun doute ces disparités ne ressortissent pas à l'idéologie au sens habituel, et cela en raison de leur composant naturel objectif. En revanche, ce genre de disparités a suscité dans la conscience qu'elles effarouchent, la formation d'une idéologie de structure tout à fait particulière. Une structure qui réagit non pas aux contradictions sociales ni à la relation pour ainsi dire incorporée et domestiquée des hommes avec la nature, mais à la nature vue sous l'angle de sa négation ou même de son état de disparité avec les hommes, avec la poursuite des objectifs, correspondant à la créature terrestre qu'ils sont mais aussi de ceux développés par la culture, voire tout particulièrement exacerbés par elle. Au demeurant les informations philosophiques qui sont données au sujet de la position de l'homme dans le cosmos, font partie de l'idéologie (au même titre que les théories philosophiques qui se sont développées au sein des sciences naturelles). Mais à côté de cela, la perception de ce qui est en contradiction avec des rapports qui ne sont absolument pas interhumains du tout, et les multiples élaborations de pensées ou de pensées optatives désireuses de lever ces contradictions, forment à leur tour une idéologie d'espèce spécifique, dans laquelle la sphère du social n'intervient qu'en partie seulement (comme dans la mythologie). Cette hétéroclitivité est valable en dépit de l'intrication évidente qui ne permet pas que le rapport avec la nature soit isolé d'une quelconque manière dans les relations des hommes envers les hommes et envers la nature. Pourtant une nature qui non seulement est indépendante de l'homme mais aussi beaucoup moins médiatisée avec les hommes que dans le grand métabolisme social, ne peut que renforcer la reconnaissance de la distinction déjà relevée. Toutefois il existe une ressemblance significative avec l'idéologie sociale de l'éclaircissement: l'anticipation. De telle sorte que les deux espèces d'idéologie renferment, pour plus de la moitié, de l'utopie, aussi bien en tant que formulation anticipante d'une société nouvelle se trouvant en harmonie totale avec les forces productives, que surtout sous forme de réflexion sur la succession des objectifs radicalement et totalement humains et de
leur position dans un univers médiatisé. « C'est de cette manière seulement que ce qui est en soi inutile, anarchique et par trop littéraire dans les œuvres de l'esprit pourra être intégré dans le cadre, sera mis en relief sur la toile en vertu d'un fond historico-téléologique qui permet de réunir tout ce que les hommes créent comme œuvres les surpassant, un courant, un fleuve, de leur assigner une direction, une valeur curative et un lieu métaphysique, lieu de l'authentique idéologie socialiste, lieu du grand plan de campagne de la civilisation et de la culture » (L'Esprit de l'Utopie, 1918). Or ce qui est entendu par là et que l'on pourrait donc appeler idéologie du par-dessus-tout (Ideologie des Ueberhaupts) nous ramène une fois de plus directement aux loisirs, en vertu des contenus ultimes mais immanquablement répartis en eux. L'aiguillon que constitue l'étonnement subjuguant mais certes aussi douloureux, provoqué par un monde qui renferme tant de mort et tant de discordances énormes, le moteur de l'espérance riche de connaissances et tournée vers une qualité encore en processus de ce même monde, qui est celui d'une matière héliotropique constituée par l'ensemble des hommes et par laquelle ces hommes sont entourés: tous deux, l'étonnement et l'espérance occupent les loisirs et leur confèrent leur substance avec d'autant plus de pureté et de précision que ceux-ci ont acquis, dans l'ordre social, l'indépendance par rapport au gain et finalement au travail, et méritent leur nom. Jusqu'ici la production culturelle, même dans les pays les plus représentatifs de celle-ci, ne s'est jamais préoccupée que sporadiquement du problème de l'épure d'un monde meilleur. Mais ce problème et son contenu deviendront systématiques dès le moment où l'œuvre grande et belle trouvera non seulement une raison d'être sociale mais dès que dans le fondement constitué par une existence enfin délivrée des divisions sociales, l'intervention de l'idéologie de l'imposture et du détournement, elle et la jouissance plate qui lui correspond dans les loisirs, voire la culture conçue comme simple illusion de la beauté, sera enrayée une bonne fois pour toutes. Dès que l'État et tout gouvernement au-dessus des hommes auront disparu, le règne et la direction prise en mains par les professeurs trouveront assez de temps libre et de loisirs, pour rendre l'homme avide des contenus totaux de la liberté. Pour donner une réponse humaine à la question, mise à nu, des loisirs, au problème tout comme à l'essence enfin clairement manifestes de leurs contenus toujours plus concrets. L'engagement dans la bonne direction conduit tout droit à la Terra incognita des loisirs, qui est une Terra utopica. Or cet engagement prend la valeur d'un impact
ébranlant les réflexions laissées en suspens sur ce que les hommes veulent au fond, et sur la manière dont le monde répond à cela. C’est dans ce sens qu’ira l’intérêt des loisirs actifs dès que leur préhistoire aura pris fin, dans ce sens qu’ira leur intérêt dans la genèse de leur Histoire véritable, qui sera l’Histoire humanisée elle-même. Les loisirs réels ne se nourrissent que des contenus de l’être-soi-même ou de la liberté, attendus à tout moment, rendus présent au bon moment, dans un monde également désaliéné; c’est dans un tel monde, seulement que l’homme accostera chez lui.

Fin de la Partie IV
et du Tome II
QUATRIÈME PARTIE
(CONSTRUCTION)

LES ÉPURES D’UN MONDE MEILLEUR
(La médecine, les systèmes sociaux, la technique, l’architecture,
la géographie, la perspective dans l’art et dans la sagesse)

33. Un rêveur veut toujours plus. 11
34. Le corps s’exerce, tout va bien. 12
35. La lutte pour la santé, les utopies médicales. 15
   La chaleur du lit, 15. — L’égarement et la fable, 16. — Le médicamen-
   tent et la planification, 18. — L’hésitation et le but poursuivi dans le
   remaniement réel du corps, 25. — Malthus, le contrôle des naissances
   et les moyens de subsistance, 31. — Le souci du médecin, 34.

36. La liberté et l’ordre, tour d’horizon des utopies sociales. 36
   1. INTRODUCTION, 36
      Un repas simple, 36. — Les alouettes rôties, 37. — La folie et le
      roman populaire, ici aussi, 38. — New Moral Worlds à l’horizon, 41.
      — Les utopies ont leur itinéraire, 45.
   II. LES IMAGES-SOUHAITS SOCIALES DU PASSÉ, 48
      Solon et la modeste mesure, 48. — Diogène et les mendians exem-
      plaires, 49. — Aristippe et les parasites exemplaires, 50. — Le rêve
      platonicien de l’État dorien, 52. — Les contes politiques hellénis-
      tiques, L’Île du soleil de Iamboulos, 56. — La philosophie du Por-
      tique et l’État cosmopolite, 59. — La Bible et le règne de l’amour du
      prochain, 65. — Saint Augustin: la Cité de Dieu procédant d’une
      renaissance, 72. — Joachim de Flore, le troisième Evangile et son
      Royaume, 80. — Thomas More ou l’Utopie de la liberté sociale, 88.
      — Le pendant de l’œuvre de More: La Cité du soleil de Campanella
      ou l’Utopie de l’ordre social, 96. — Réflexion socratique sur la ques-

**III. LES PROJETS ET LE PROGRÈS VERS LA SCIENCE, 168**

Ce qui est resté aujourd’hui, les utopies de groupes bourgeois, 168. — Le commencement, le programme des mouvements de jeunesse, 170. — La lutte pour la femme nouvelle, le programme des mouvements féministes, 175. — Terre ancienne, terre nouvelle, le programme du sionisme, 186. — Les romans d’aventure et les utopies globales après Marx: Bellamy, William Morris, Carlyle, Henry George, 201. — Marxisme et anticipation concrète, 211.

37. *La volonté et la nature, les utopies techniques.* 217

**I. LE PASSÉ ET LA MAGIE, 218**


**II. LE PRÉSENT ET L’AVENIR NON EUCLIDIENS, LE PROBLÈME DE LA JONCTION AVEC LA TECHNIQUE, 255**

Les projets eux aussi doivent être mis en action, 255. — La technique étouffée par la bourgeoisie tardive, sauf dans le domaine militaire, 256. — La distance croissante entre l’organique et la machine, l’énergie atomique, la technique non euclidienne, 259. — Le sujet, les matières premières, les lois et la connexion dans l’éloignement de l’organique, 266. — L’électron du sujet humain, la technique de la volonté, 276. — La coproductivité d’un sujet possible de la nature ou la technique d’alliance concrète, 290. — La technique sans violation: la crise économique et l’accident technique, 296. — Le géant enchaîné, le sphinx voilé, la liberté technique, 302.

38. *Les édifices qui figurent un monde meilleur, les utopies architectoniques.* 306

**I. LES Figures DE L’ARCHITECTURE ANCIENNE, 306**


II. L'AMÉNAGEMENT DE L'ESPACE VIDE, 346
La maison nouvelle et la clarté réelle, 346. — Les cités planifiées, les villes idéales et, une fois encore, la clarté réelle: la pénétration du cristal par le foisonnement, 351.

39. l'Eldorado et l'Eden, les utopies géographiques.

40. La représentation du paysage du souhait dans la peinture, l'opéra et la littérature.

41. Le paysage du souhait et la sagesse, du processus et sub specie æternitatis.
En quête de la mesure, 470. — Le « fond essentiel » dans la matière originelle et la loi, 472. — Kant et le royaume intelligible; Platon, Eros et la pyramide des valeurs, 475. — Bruno et l'œuvre d'art infinie: Spinoza et le monde de cristal, 481. — Saint Augustin et l'Histoire télologique; Leibniz et le monde conçu comme processus d'éclaircissement, 487. — La pensée « qui monte la garde » ou « l'essentiel » en tant que mission à accomplir, 498. — Deux propositions optatives: la vertu peut s'apprendre, l'impératif catégorique, 503. — La proposition d'Anaximandre ou le monde qui devient homogène, 512. — La légéreté dans la profondeur, la gaieté de la lumière, 518.
42. *La journée de huit heures, la paix dans le monde, le temps libre et les loisirs.*

Le fouet de la faim. 526. — Loin des casemates de la bourgeoisie.
527. — Toutes sortes de soulagements de la misère par la charité.
531. — Le pacifisme bourgeois et la paix. 534. — La maturité techni-
nique, le capitalisme d'État et le socialisme d'État: la Révolution
doctobre. 539. — Les loisirs sont une mystification: un conditionne-
ment pour mieux servir l'entreprise. 548. — Les formes de loisirs
anciennes qui ont subsisté, corrompues mais non vidées de leur
espoir: le passe-temps, la fête populaire, l'amphithéâtre. 551. —
L'environnement des loisirs, le *Buen Retiro* utopique et la pastorale.
560. — Les loisirs en tant qu'objectif d'absolue nécessité, qui n'a
encore été que partiellement exploré. 567.
Cet ouvrage
a été reproduit
et achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Floch
à Mayenne, le 5 mai 1982.
N° d'imprimeur : 19935.