Marc Richir, « La trahison des apparences », *Le genre humain n° 16 - 17 : La Trahison* - Paris - fév. 1988 - pp. 139 - 156

Mis en ligne sur le site : www.laphenomenologierichirienne.org

www.laphenomenologierichirienne.org

Site consacré à la pensée de Marc Richir

Marc Richir (1943-) est l'un des principaux représentants actuels de la phénoménologie. Son œuvre, aussi monumentale que complexe, a longtemps été ignorée. Elle commence cependant à être étudiée et discutée, entre autres en France, Belgique, Espagne, Allemagne, ou encore en Roumanie.

Nous sommes pour notre part convaincus de l'importance de travailler la pensée de Marc Richir. Aussi, l'objectif de ce site est double : d'une part, mettre progressivement à la disposition du public différents textes de Marc Richir (en particulier ceux qui sont le plus difficilement accessibles aujourd'hui) et sur Marc Richir. D'autre part, récolter et diffuser toutes informations concernant l'actualité de la phénoménologie richirienne : qu'il s'agisse d'interventions publiques de Richir, de nouvelles publications, de séminaires ou colloques, etc.

Bien sûr, dans la réalisation de ce projet, toute aide est utile ! Si donc vous avez des informations susceptibles d'intéresser les lecteurs de Richir, ou bien si vous disposez d'une version informatique (un document word ou un scan) d'un texte de Richir, n'hésitez pas à nous le faire savoir (nous nous occupons nous-mêmes de demander les autorisations pour la publication).

Pour nous contacter : postmaster@laphenomenologierichirienne.org

Bonnes lectures !

Il a répondu : « Je voulais mettre les choses au point, être sincère jusqu'au bout. »

Comme Sartre le disait : on mesure la vérité au déplaisir qu'elle vous cause.

Traduit de l'anglais par Janine Hérisson

Marc Richir

La trahison des apparences

LE GENRE HUMAIN, 16/17, 1988.

88-42

Depuis les journées de juillet, août et octobre 1789 jusqu'au 9 thermidor (27 juillet 1794 : chute de Robespierre), en passant par la fuite du roi (juin 1791), la Commune du 10 août 1792, les massacres de septembre 1792, les journées du 31 mai au 2 juin 1793 (chute des Girondins), les procès de germinal an II (mars-avril 1794 : chute des hébertistes et des dantonistes), que de choses se sont passées en cinq ans, et à quel rythme ! Non pas que, par la suite, avec ce qu'on a appelé la « réaction thermidorienne », le cours de l'histoire se soit « arrêté », mais qu'on y assiste à une sorte de gigantesque reflux avant que l'activisme ou l'énergie révolutionnaires ne se dévient dans l'activisme affairiste, despotique et guerrier de l'ère napoléonienne.

Cinq ans : période extraordinairement brève dans la vie d'un homme, mais beaucoup plus encore à l'échelle de l'histoire. Et, cependant, d'une densité et d'une richesse telles en bouleversements qu'on en retire l'impression d'une coulée ou d'une dérive unique, qui commence à se révéler à elle-même avec les débuts de la Terreur, avec les événements d'août-septembre 1792, qui achèvent de faire s'écrouler ce qui reste de la royauté, les derniers pans et les derniers supports de l'Ancien Régime, balayés comme des fétus de paille. Période, il faut bien le dire, incompréhensible ou effrayante pour nous qui vivons non seulement à distance des événements, maintenant que la « mythologie » révolutionnaire s'est révélée comme telle, mais encore, et surtout, dans une relative stabilité politique et sociale. Nous n'avons plus, comme Michelet, des témoins encore vivants de la tourmente, et nous commençons à mesurer, depuis la critique des totalitarismes, toutes les ambiguïtés du phénomène révolutionnaire, sans nous sentir pressés de choisir notre camp en lisant ou en recomposant ce qui s'est passé, dans un présent qui aurait encore trop partie liée avec ce passé. Cette distance, qui est historique, est pour nous une chance : non pas d'atteindre une « impar-

tialité » en toute rigueur impossible en histoire, mais de mieux mesurer les *enjeux symboliques* de la période révolutionnaire, dont nous avons encore vécu jusqu'à il y a peu. Notre siècle a lui aussi, entre les deux guerres mondiales, apporté sa moisson d'événements en Europe, jusqu'à un degré d'atrocité sans précédent historique et qui a sans doute rompu le « charme » qui nous rattachait encore, à travers bien des déformations et des adultérations, à nos « origines » : celles-ci, nous commençons, par un sursaut devant l'horreur nue, devant des sociétés et des régimes voués à la mort, à les comprendre peu à peu, à nous apercevoir à tout le moins qu'il n'y a pas de préfigurations historiques à moins d'illusions rétrospectives. Les conflits partisans des historiens de la Révolution (pour ou contre les Girondins, pour ou contre Danton, Hébert ou Robespierre, etc.) nous paraissent aujourd'hui historiquement datés. Ou plutôt, ils nous paraissent, précisément, liés à des horizons de sens symboliques que ne masque plus tout à fait l'esprit partisan. A moins d'être des attardés — il y en a encore et il y en aura toujours —, la question n'est plus de savoir si on est pour ou contre la Révolution en général, mais plutôt de comprendre le sens extraordinaire de ce « phénomène » extraordinaire qu'est une Révolution. Et à cette compréhension il faut cette distance que le siècle a ouverte en nous, mais aussi un minimum de « sympathie », au sens étymologique du mot, une saisie de l'intérieur et sans idée préconçue.

Or, ce qui frappe, dès qu'on se plonge quelque peu dans l'étude des événements, c'est leur rythme extrêmement rapide, l'apparence d'une « logique » implacable et inexorable, qui, à travers une effervescence, un bouillonnement, des tourbillons sociaux et politiques, conduit à une sorte d'abîme, à cette espèce de glaciation dont parlait si bien Saint-Just à la veille du 9 thermidor. Les contemporains ne s'y sont pas trompés. Rappelons quelques mots qui sont justement demeurés célèbres. Celui du Girondin Vergniaud : « La Révolution est comme Saturne : elle dévorera tous ses enfants. » Celui de Billaud-Varenne, membre du Comité de salut public, juste avant thermidor : « Nous marchons sur un volcan. » Ceux de Saint-Just : « Tous les crimes se tiennent, et forment dans ce moment une zone torride autour de la République » (31 mars 1794), et : « Nous avons opposé le glaive au glaive, et la liberté est fondée ; elle est sortie du sein des orages : cette origine lui est commune avec le monde, sorti du chaos, et avec l'homme, qui pleure en naissant » (15 avril 1794).

Ces formules, parmi bien d'autres, joignant les références mythologiques et naturelles qui, de la part des acteurs, témoignent du sentiment qu'ils ont d'être absolument dépassés par le cours des choses,

que ce soit dans le recul vis-à-vis de cet excès absolu (Vergniaud, Billaud) ou dans son invocation (Saint-Just), indiquent bien qu'ils ont eu conscience de ce qu'ils « assistaient » à un moment d'origine, au moment *instituant* de la société, dont ils n'étaient plus les maîtres, devant lequel ils ont reculé d'effroi ou d'horreur, ou qu'ils ont voulu, avec une force d'âme il est vrai effrayante, porter à son terme. Certes, on peut s'interroger à juste titre non pas sur la sincérité de tels sentiments — nul doute que de tels aveux, très peu « politiques » (en un sens restreint), en portent la marque —, mais sur la part d'illusion qu'ils comportent, étant entendu, nous le savons au moins explicitement depuis Freud, qu'un sentiment sincère n'est pas pour autant le sentiment d'une vérité. Il n'empêche. Replaçons-nous dans le cours révolutionnaire : dans ces turbulences qui ont balayé roi, hommes, réputations, dans ces « journées » qui ont mêlé la fête, l'émeute, les menaces et la mort, dans les rencontres militaires successives qui, alternativement, livrent à, et délivrent la France de l'Europe monarchique et despotique, dans les épurations terroristes successives. Qui n'eût pas senti que le social, le politique, l'historique étaient pour ainsi dire « en délire » ? Et qui ne l'eût pas senti selon son « tempérament », c'est-à-dire selon sa singularité ? Autrement dit : qui n'eût pas senti que la Révolution était une sorte de « retour » de la société à ses origines, quitte à ce que ce retour fût mis en forme par une référence au passé gréco-romain, comme ce fut massif dans la rhétorique des discours révolutionnaires (« Le monde est vide depuis les Romains », s'écrie Saint-Just le 31 mars 1794) ?

Un gigantesque aveuglement au sens

Or, il se rencontre, dans ce « moment » instituant d'origine, une curieuse conjonction, ou plutôt une effrayante coalescence entre l'idée plutôt rousseauiste d'une liberté, d'une fraternité et d'une amitié originaires, et la réalité terroriste d'une trahison universelle de chacun à l'égard de tous, qui fait de chaque *individu* un traître en puissance à l'égard de la communauté. Comme si, selon le mot si frappant de Saint-Just, la communauté fraternelle d'origine se glaçait à mesure que les crimes, qui sont toujours crimes de trahison, forment autour d'elle une « zone torride », par on ne sait quel processus de la « physique » sociale. De quoi relève cette apparente désertification, où, c'est apparemment vrai, les hommes passent, sans solution de continuité, de l'amitié à la trahison, du contentement pacifique du

citoyen libre à l'acharnement comploteur ? D'où vient que les repères, ici, disparaissent, et que le meilleur ami, hier, de la cause de la liberté se retourne, demain, comme son traître le plus infâme — et d'autant plus que, *a posteriori*, son amitié paraît avoir été entièrement simulée ? D'où vient cette extension démesurée des simulacres et des simulations, et ce soupçon universel que les apparences elles-mêmes peuvent trahir pour peu que l'œil inquisiteur du « peuple » aille y fouiller ? D'où vient, en d'autres termes, cette *trahison des apparences*, au double sens où le traître se trahit toujours lui-même par des apparences (les dîners à cent écus qui seront reprochés à Danton par Saint-Just), mais aussi où les apparences qui pourraient le disculper ne font que le trahir davantage en ce qu'elles portent toute l'apparence de la dissimulation ? Les apparences trahissent dès lors, nous le verrons, qu'elles portent la marque de l'individualité ou de l'individuation (dès lors que, par elles, un homme « se distingue » de la communauté), mais elles trahissent aussi comme trahissent des forces sur lesquelles on comptait pour accomplir un effort, pour maintenir un État.

Entendons-nous bien. Le statut des apparences, et de la trahison (aux deux sens) des apparences, est inhérent au politique dans son sens le plus large. Machiavel déjà, l'avait génialement vu, inscrit au cœur même de sa philosophie politique, même si, comme il s'attache à le montrer dans ses écrits, toute tête politique bien faite l'a toujours su. Mais du moins Machiavel l'a-t-il pensé dans la division irréductible de la société et du pouvoir, du désir de dominer et du désir d'être dominé¹. Il en résulte, pour ainsi dire, un certain statut des apparences, qui les distribue autour des pôles symboliques de la légitimité et de l'illégitimité, et qui assure au moins, jusqu'à un certain point — qui n'est certes pas situable ou définissable —, la distinction entre la fidélité et la trahison — laquelle n'est dès lors pas entièrement manipulable par le Prince, qui doit précisément apprécier au mieux les apparences de la société et pour la société, y compris la sienne propre. Nul doute qu'en ce sens une relecture machiavélique de la période révolutionnaire ne reste à entreprendre — un peu comme Machiavel lui-même a relu l'histoire grecque et romaine —, car il ne fait pas de doute que ce jeu des apparences sociopolitiques, dans les jeux du pouvoir et de la société, n'ait été très visiblement à l'œuvre depuis la « réaction aristocratique » de 1788 et à travers tous les épisodes révolutionnaires. Il suffit de voir, à travers ceux-ci, combien et comment il y eut toujours des hommes pour se tromper, et des hommes pour saisir plus ou moins clairement le sens des événements qui étaient en train de se produire. De voir, par conséquent, combien et

comment il y eut toujours, dès le début, des « traîtres » et des « fidèles » à la cause de la Révolution, et une dérive rapide de la ligne instable et insituable de démarcation entre les deux, entre les trahisons avérées (celles du roi et de la Cour, celles de La Fayette et de Dumouriez, etc.) et les trahisons déjà plus suspectes (celle des Girondins, celle de Danton, etc.), entre les fidélités avérées (celles des Montagnards) et les fidélités suspectes qui recouvrent précisément les trahisons suspectes, ou tout au moins discutables. Ce n'est pas de ces fidélités et de ces trahisons que nous discuterons ici : envisageant en quelque sorte ce projet d'histoire « machiavélique » de la Révolution *par la fin*, nous nous proposons seulement d'indiquer, par quelques réflexions préliminaires, qu'il y a au moins, dans l'épisode terroriste, un glissement du statut des apparences sociopolitiques en vertu duquel, selon un jeu très subtil, tout tend à devenir apparence ou simulacre (la « glaciation » dont parle Saint-Just), ou en vertu duquel toute apparence, se révélant trompeuse, peut se révéler traître pour tous et pour chacun. Cela est dû sans doute à ce que, comme l'a magistralement montré Claude Lefort², la terreur a fait l'obligation à chacun de laisser apparemment vide la place du pouvoir. Apparemment vide : pour nous, tout est là, car c'est bien cette apparence de vide, dont se réclament tant Robespierre et Saint-Just que les grands « terroristes », qui semble s'articuler avec le glissement de statut des apparences dont nous parlons.

Si donc nous privilégions, dans notre traitement de la trahison révolutionnaire, le « moment » de la Terreur, c'est seulement parce qu'il nous paraît un « moment » particulièrement révélateur de ce qui court souterrainement tant dans la Révolution que dans le temps présent, parce que c'est pour cette raison même qu'il ne cesse de nous fasciner, après bien des générations ; parce qu'il est, comme beaucoup l'ont pressenti, la pointe extrême de la Révolution, précisément dans la mesure où du *neuf* s'y est inventé, une nouvelle figure du moment instituant du social qui a traversé les XIX^e et XX^e siècles comme une sorte de cauchemar ou de rêve sacré, en tout cas comme une sorte de « signifiant » primordial qui n'a cessé de hanter nos imaginations et à propos duquel, peut-être, il faudrait ajouter un petit quelque chose à ce qu'avait pensé Machiavel — en mesurant, et en nous défiant des représentations révolutionnaires faisant référence à l'antiquité gréco-romaine. En comprenant qu'en la matière il n'y a pas de procès à instruire après coup, aussi facile que stérile. Il faut comprendre que les acteurs, aussi sensibles qu'ils eussent été à ce qui se passait, ont agi dans un gigantesque aveuglement au sens de ce qu'ils faisaient, dans ce moment toujours étonnant où la sensibilité

appréhende avec justesse ce que l'entendement est incapable de définir ou de délimiter dans la parole et dans les concepts — ce qui se paie en retour par la quotidienneté sordide, et à l'écart de la sensibilité, où l'on envoie, pour des motifs de circonstance, tout autant bricolés que vulgaires, et en pratiquant l'amalgame le plus odieux, des hommes à la guillotine, par une parole ou un trait de plume.

La Terreur et la trahison des apparences qui l'accompagne ne sont la pointe extrême de la Révolution, écartée peu à peu avec un immense et bien compréhensible soulagement par les thermidoriens, que dans la mesure où, en quelque sorte, l'abîme révolutionnaire instituant du social y arrive à l'imminence d'être visible, et ce parce que les raisons, apparemment « objectives », de pratiquer la Terreur et qui la dissimulent dans son essence (guerres civiles à l'intérieur et guerres contre les coalisés à l'extérieur) disparaissent progressivement, parce que les menaces pressantes d'éclatement du corps social semblent s'estomper par le rétablissement progressif de la cohésion nationale sans que le régime terroriste y perde de sa vigueur. Cette imminence de visibilité, imminence interminable de l'interminable, pour reprendre le mot de Claude Lefort³, est en réalité imminence de la *mort* de tous et de chacun, pour tous et pour chacun. L'instituant du social, donc aussi de l'homme, en arrive *presque* à la phénoménalité : celle de la mort, de celle-là qui trahit et que trahissent les apparences. Aucune apparence ne tient devant elle, car toute apparence est trahie par elle et la trahit : toute apparence est emportée par le chaos, l'océan déchaîné de la Révolution, dans le monstre informe qui, désormais, machine à l'aveugle la trahison et la guillotine. Machine anonyme mais sacrée, sainte trahison pourrait-on dire puisqu'on y a parlé de la « sainte guillotine ». Poursuite des œuvres du théologico-politique par d'autres moyens, et pas seulement dans le culte — jugé ridicule ou odieux par les contemporains —, voulu par Robespierre, de l'Être suprême.

L'irruption du « barbare »

Que se passe-t-il, en effet, depuis 1789 ? Une extraordinaire effervescence, un fantastique bouillonnement de la société qui maintiennent ouvert le gouffre dans lequel s'effondre rapidement l'Ancien Régime. De la fermentation accélérée par la rédaction des cahiers de doléances aux agitations paysannes qui ont donné lieu à la « Grande

Peur » de 1789 et à la nuit du 4 août, depuis les multiples rassemblements et les célèbres journées parisiennes, la société se trouve comme en suspens par rapport au « système » politique de la royauté : insensiblement mais sûrement libérée de ses repères symboliques qui commencent tous non pas à disparaître, mais à glisser. C'est ce glissement que, plus ou moins, les hommes de l'Assemblée cherchent à maîtriser, à arrêter par la recherche d'une monarchie constitutionnelle. Mais, comme on l'a vu, il ne s'arrête pas, et cela tant en raison des « pressions de la rue » que de l'obstination du roi et de la Cour à maintenir les choses en l'état. Ces deux facteurs donnent consistance, tout à la fois, à l'apparence d'un peuple en marche et massivement unanime et à celle du conflit social divisant la société de l'intérieur (le « complot aristocratique » qui commence aux premiers jours de la Révolution) et de l'extérieur d'elle-même (la menace venant de l'étranger). Et c'est toujours contre cette division ou menace de division que le « peuple » assemblé paraît se « ressouder », emporte les tentatives d'arrêter le cours des événements. Il ne faudra que deux ans pour faire tomber dans les esprits une royauté séculaire — puisque, dans les faits, l'exécution de Louis XVI date de janvier 1793. Or, cela ne peut se comprendre que parce que, dans cette érosion extrêmement rapide de ce qui cherche à s'arrêter pour s'instituer, l'institution symbolique du social est tombée en déshérence : il y a un écart irréductible entre ce qui se manifeste comme sans principe et sans projet définis et ce qui cherche à se reprendre dans l'ordre du principe et du projet rationnels. Il y a, nous l'avons soutenu autrefois, irruption du « barbare » dans la société⁴ : « peuple » aux paroles et aux gestes infiniment multiples, plus ou moins « manipulé » ou « suivi » par les « politiques », mais sans revendications claires (hormis le pain et le travail), sans identité sociale de classe ou de catégorie — ce qui a mis au rouet l'historiographie marxiste, mais a aussi rendu relativement dérisoires ses « réfutations » libérales —, sans pouvoir autre que celui de pression extérieure — ce pourquoi nous l'avons désigné, peut-être un peu abusivement, du nom de « prolétariat barbare ou sauvage ». Il est vrai qu'il fut « sujet universel de l'universel », au double sens d'acteur anonyme et *aveugle* de l'histoire et d'acteur *assujéti* pour cette raison aux lois censément universelles énoncées par la bourgeoisie au pouvoir, dans une supposée transparence de la société par rapport à elle-même qui viendra à son comble, en tant que supposée, durant l'épisode terroriste. Mais il est non moins vrai, devons-nous ajouter aujourd'hui, que le désigner comme « sujet » relève encore d'une « ruse » hégélienne, puisqu'en réalité cet élément barbare échappe à toute dénomination

stricte, c'est-à-dire à toute définition : il est irréductiblement sans concept, parce que anarchique et atéléologique, il relève, depuis l'extérieur (contre-révolutionnaire), de l'irrationnel sans pour autant se réduire aux passions chaotiques de la foule ou de la populace — bien que parfois il s'y identifie et que souvent il en recèle tous les germes. Étant dépourvu de concept (de principe et de projet définis), il ne peut donc être apprécié à sa juste mesure que sans concept prédéterminé : dans l'effervescence, dans le génie inventif et l'extraordinaire liberté de paroles et d'actions, dans la générosité mais aussi la cruauté autant naïves qu'absurdes, se dévoile quelque chose comme la phénoménalité du social, l'indivision en lui du penser et du sentir, mais aussi le caractère éphémère, selon les circonstances, de toute individuation. Cet élément barbare, on l'a fort malencontreusement et maladroitement subsumé par le « concept » de « masse ». Il eût plutôt convenu, s'il fallait absolument le désigner par un nom, d'employer le terme de « magma » : non pas au sens de communauté fusionnelle (ce qui viendra bien plus tard dans les mises en scène totalitaires), de laves en fusion, mais au sens d'indéfini, d'*apeiron* de gestes, de paroles et d'actions, sans « foi » ni « loi » il est vrai, mais *non pas sans sens*. Non pas conglomerat chaotique, mais lieu de l'inaccomplissement même de ce sens en significations, lieu de la quête obscure et indéfinie du sens où la société, pour un moment, s'apparaît à elle-même, non comme soudée et transparente à elle-même, mais comme *phénomène indéfiniment* divisé en émotions, en terreurs, en amitiés, en vengeances, en sensations, en discours, en actes, insaisissables et passagers dans leur individualité. Peu importe, dans la chaleur des événements — les célèbres « journées » révolutionnaires —, qui a dit ou fait cela : il se fût toujours trouvé *quelqu'un* pour le dire ou le faire. Peu importe qui fut héros, victime ou criminel : il se fût toujours trouvé *quelqu'un* pour l'être. Les rôles ne sont pas écrits d'avance comme au théâtre, ils *s'inventent* à mesure selon le sens *qui se cherche* de ce qui est en train de se faire, et ils sont interchangeables. Tel homme habituellement raisonnable ne s'y reconnaît plus parce qu'il y a été porté par un autre sens, barbare, que celui où il se pense d'habitude. Enfin, preuve encore de ce que nous risquons ici, ces sortes de marées humaines ignorent presque toujours, candidement, leur puissance : elles ne savent obscurément que ce qu'elles ne veulent pas, et se laissent toujours duper par les compromis politiques les plus boiteux. Nul chef charismatique pour ces rassemblements révolutionnaires, nul phénomène fusionnel et quasi mystique comme notre temps en a donné l'effrayant exemple. Mais l'irruption transitoire, depuis un passé

immémorial et pour un futur qui ne sera pas un lendemain, de quelque chose de l'humanité qui jamais n'a eu l'occasion de se dire, et qui ne se dira encore que si ce *dire*, lui-même irréductible à un ou des énoncés clairs, se sent menacé dans sa manifestation. Les « journées » révolutionnaires sont autant de parenthèses qui ne sont qu'évoquées de loin par la suite, comme symboles de la communauté, que ce soit à titre de mythes d'origine ou de menaces, par les hommes de paroles, qui sont les hommes d'Assemblées. Et dans ces circonstances, les traîtres sont le plus souvent nommément désignés par ceux-ci, selon la « logique » de la conjoncture politique, selon les ruses des hommes au pouvoir ou de ceux qui veulent le prendre. Le plus souvent, d'ailleurs, et malgré un aveuglement souvent tragique, les « journées » sont économes en victimes⁵. Comme on l'a maintes fois répété, le peuple assemblé est plutôt « bon enfant ».

Il reste néanmoins étrange, et fort significatif, que si cet apparaître indéfini du social n'est pas la Terreur, il l'ait engendrée d'une manière ou d'une autre. Que le « peuple » assemblé dans le phénomène miroitant de ses sensations, de ses actes et de ses paroles se soit glacé dans l'*image* d'une communauté indivisée et nivelée, entourée par la « zone torride » du crime. Que le phénomène indéfiniment divisé du social ait pu se retourner dans le concept d'une masse indivise, anonyme, que l'on peut manœuvrer pour peu que l'on soit avisé. Que la phénoménalité affleurante du social se soit retournée en l'idée de la transparence du peuple à son institution, la Convention et les Comités. Encore une fois, il ne s'agit pas là d'un « complot » contre-révolutionnaire ourdi par Robespierre ou tels membres de l'exécutif, mais d'un glissement dont personne, à l'époque, n'a clairement saisi le sens, d'un véritable *malencontre symbolique*, au sens où La Boétie parle de « malencontre ». Malencontre, donc, qui ne produit la myopie que parce qu'il est symbolique, parce que en lui se joue l'institution symbolique du social.

Le propre de la phénoménalité affleurante du social est en effet que, d'une part, elle ne se réfléchit (sans concept) que dans l'effondrement d'un cadre symbolique ancien et, d'autre part, ne donne lieu, en elle-même et par elle-même, à aucune institution symbolique. Dès qu'elle veut se rejoindre pour s'identifier à elle-même dans un concept ou une idée, ce qui, encore une fois, n'est pas son œuvre à elle mais celle des « têtes » pensantes ou politiques, elle ne le fait qu'*illusoirement* dans l'idée d'une société non divisée adéquate à elle-même dans sa transparence à elle-même. L'idée d'une société intégralement réconciliée avec elle-même, soudée à elle-même comme un organe unique, est pour ainsi dire l'illusion transcendantale de la

pensée politique moderne, en particulier, depuis Hegel et Marx, comme si l'idée pouvait engendrer le phénomène, et comme si le phénomène pouvait engendrer l'idée. Que ce soit une illusion transcendante ne signifie précisément pas qu'on puisse l'éliminer ou s'en débarrasser, mais qu'en elle, non réfléchie comme telle, s'effectue un retournement mortifère de la phénoménalité, le paraître en imminence de celle-ci comme le paraître en imminence de la mort.

« La destination supra-sensible de l'homme »

On se méprendrait complètement si l'on interprétait ce que nous avons dit de la phénoménalité du social comme une sorte d'apologie sans réserve de ce qu'il est convenu d'appeler la « démocratie directe » — celle des « journées », celle des « clubs » ou des « sections » révolutionnaires. Comme tout phénomène, et parce qu'il y a de la transcendance (immaîtrisable) et de l'informe en tout phénomène, le phénomène du social a partie liée avec la mort. Les contemporains ne s'y sont pas trompés qui, à un moment ou à un autre, se sont effrayés des agitations révolutionnaires : mort des ordres symboliques, certes, mais par là aussi des repères symboliques qui font les individus. Il entre toujours une crainte sacrée dans la jubilation de la destruction. Les lendemains de fête laissent toujours une part à l'hébétéude. Il n'est pas jusqu'au peuple « sans-culotte » qui ne se soit retrouvé sans voix et sans énergie — même si le pouvoir en place a tout fait pour cela en organisant la Terreur étatique, mais celle-ci est sans doute plus justement liée à cette sorte d'atonie qui a fait la « glaciation » dont parle Saint-Just. Nul doute que l'agitation ne retombe après les journées du 31 mai au 2 juin 1793, et cela non pas parce que les citoyens se sont trouvés subitement satisfaits de leur gouvernement, ni parce que le pouvoir s'est retrouvé réconcilié avec la société : les agitations continuent, mais se concentrent et se fixent sur la taxation des grains et des denrées, ce dont tenteront de profiter les hébertistes : on tend plutôt à en revenir aux classiques révoltes frumentaires, qui se perpétueront du reste après thermidor. Mais parce que, sans doute, la chute des Girondins et l'organisation du pouvoir révolutionnaire ouvrent une question, ou plutôt un abîme qui est celui de l'écart entre une phénoménalité symboliquement improductive et la figure aussitôt effrayante, mais qui le deviendra de plus en plus à mesure que s'estompent les menaces bien réelles de

l'intérieur et de l'extérieur, de l'instituant symbolique du social. En quelque sorte, l'ambiguïté profonde du social affleurant au fil de sa phénoménalité éclate au grand jour, en ce qu'elle paraît alimenter l'imminence de mort portée par un instituant symbolique qui y recule à mesure qu'il doit paraître prendre en lui l'immensité de ce qui, tout en apparaissant, se dérobe à tout concept ou à toute idée définie. Tout se passe désormais comme si, pour instituer symboliquement la Révolution en son cours, il fallait en appeler à la mort. Mort héroïque des soldats de l'an II sur les champs de bataille, mort expiatoire des « ennemis » ou des « traîtres » qui, sous la figure des « suspects », paraissent épier et hanter littéralement la société. Comme si l'excès de la phénoménalité sur l'institution, qui a lancé cette dernière à la poursuite éperdue d'elle-même, se retournait, dans cet étonnant recul qui est choc en retour, en excès dévorant et effrayant de l'institution sur la phénoménalité : celle-ci, devenue ouvertement *illimitée*, ne paraît trouver sa limite qu'en ce qu'elle a d'informe et de hideux, dans le visage de la mort en imminence de paraître comme la terreur sacrée qui, à l'instar d'un destin, « condamne » les hommes au contrat social, à « reprendre leurs esprits » — ce qu'ils commenceront à faire pendant l'épisode thermidorien. Suspens prolongé que celui-là, recul qui est comme un temps mort que chacun s'empressera d'oublier, où, dès lors, les apparences, bien loin de manifester le social en sa phénoménalité, vont le *trahir*, et avec lui tous les acteurs terroristes. Trahison de la Révolution comme telle, certes, mais aussi trahison au sens de ce qui livre et de ce qui révèle, de ce qu'il y a de tragique et d'effrayant dans tout moment instituant, dès lors que celui-ci n'est pas raisonné en étant mis en langage, dès lors qu'il n'est pas lucidement *mis à distance* dans la formulation sage du pacte social, dans la reprise qui fut manquée de l'œuvre, représentée mythiquement ou plutôt idéologiquement, et pourtant combien de fois évoquée, du législateur grec ou romain.

Précisons les choses. Il ne s'agit pas, ici, de l'apparaître impossible en imminence de l'institution symbolique du social, que les hommes de 1793-1794 n'eurent d'ailleurs ni le temps ni la volonté de promouvoir, mais de son *instituant* symbolique, du moment d'origine qui, dans toute société, est mis à distance. Il s'agit de l'un des aspects de ce que Kant, dans la *Critique de la faculté de juger* (« Analytique du sublime »), nomme la « destination supra-sensible de l'homme ». Il y a, dans la phénoménalité du social, quelque chose qui évoque le sublime kantien : quelque chose du chaos de montagnes et de glaciers, quelque chose du volcan vomissant des torrents de lave, quel-

que chose de l'océan déchaîné par la tempête. Il y a, dans la société apparaissant au fil de ses agitations, quelque chose d'un immense corps transi d'émotions, de spasmes et de troubles, d'un corps informe qui fait reculer de peur et d'horreur dans la mesure même où il paraît susceptible de tout dévorer et de tout emporter. Les mots des contemporains sur la Révolution ne sont pas seulement mythologiques ou idéologiques : il y a en eux quelque chose d'*esthétique* au sens kantien, c'est-à-dire qui relève de l'appréhension sans concept de la phénoménalité. Mais le propre de la Terreur est que le « moment » kantien du sublime *ne s'y accomplit pas*, qu'au lieu de se temporaliser par la mise en langage — en paroles et en actions concrètes — de l'instituant symbolique (la « destination supra-sensible de l'homme ») depuis l'appréhension sans concept de ce qu'il y a d'informe dans les phénomènes, l'*écart* à l'origine entre l'instituant symbolique et la phénoménalité se creuse jusqu'à l'abîme d'où celui-ci revient comme l'imminence de la mort. La « destination supra-sensible de l'homme », c'est, pour les acteurs révolutionnaires, la mort comme « sommeil éternel » (inscription placardée à l'époque à l'entrée de certains cimetières), ou tout au moins dans un ultime sursaut qu'on observe tant chez Robespierre que chez Saint-Just, l'immortalité de la légende se faisant du héros révolutionnaire. Nul doute que Saint-Just savait, au moins obscurément, qu'il courait à la mort. Il suffit de lire ces propos qui se répètent : « Une révolution est une entreprise héroïque, dont les auteurs marchent entre les périls et l'immortalité » (31 mars 1794) ; « On peut arracher à la vie des hommes qui, comme nous, ont tout osé pour la vérité ; on ne peut point leur arracher les cœurs, ni le tombeau hospitalier sous lequel ils se dérobent à l'esclavage et à la honte d'avoir laissé triompher les méchants » (même jour) ; « Ne vous attendez point à d'autre récompense que l'immortalité » (15 avril 1794). Instants où le « moment » du sublime kantien se cherche, et se manque. Instants de suspens où du temps ne se crée pas, où l'action est anémiée et mécanisée par la répétition de la machine (la guillotine) et de la machination (les trahisons à l'infini), et qui explique sans doute l'étrange apathie des robespierristes durant la nuit du 9 thermidor, où eux-mêmes ont été trahis, plus par les apparences que par un « complot » très largement improvisé au gré des circonstances.

Le retournement terroriste

Dans l'« Analytique du sublime », Kant explique fort bien que le « moment » du sublime, réconciliation de l'épaisseur phénoménologique de l'expérience et de l'instituant symbolique, se produit comme réconciliation, par le temps et dans le temps, du sujet humain avec lui-même : il faut que celui-ci puisse appréhender sans concept l'informe de la phénoménalité dans un *recul* où il ne se sent pas directement menacé (de mort) par ce qui se déchaîne sous ses yeux⁶ : le naufragé sur l'océan déchaîné ne pensera qu'à se sauver ou sera paralysé par la peur. Il explique également que, à moins de ce recul, la révélation de la « destination supra-sensible de l'homme » se retourne contre celui-ci sous la forme du fanatisme ou de la superstition — dans ce qu'aujourd'hui, à la suite de la psychanalyse, nous pouvons désigner par l'automatisme de répétition où la mort, sous la figure de la pulsion de mort, machine à l'aveugle la répétition quasi automatique de son opération. C'est très exactement ce qui se produit à un rythme d'abord lent, puis à mesure accéléré, depuis le 10 août 1792 ; emportés par l'informe et l'illimité, très directement menacés par eux, les acteurs révolutionnaires sont progressivement broyés par la *machine symbolique aveugle* de la Terreur, qui se machine, à l'infini, dans les épurations, les exécutions et les trahisons supposées⁷... La phénoménalité du social, où tout se joue dans les apparences indéfiniment multiples — avec lesquelles joue un pouvoir qui est encore en place —, phénoménalité « chaude », où les hommes se trouvent assemblés sans autre principe ni projet que cette phénoménalité même, se retourne, dans la Terreur, avec la diffusion à l'infini de la double machination fanatique de la guillotine et du complot : Saint-Just le ressent avec une extraordinaire lucidité quand il voit la République, la société, comme un noyau dur de glace, comme une communauté nivelée où rien ne dépasse — pour laquelle, il est vrai, il a activement œuvré, mais dans l'aveuglement —, entouré par la « zone torride » des crimes, c'est-à-dire des trahisons. Alors que, dans la première phase de la Révolution, dans l'« innocence » de sa phénoménalité, l'individuation, toujours transitoire et éphémère, se faisait dans la parole et l'action, dans sa seconde phase, quand l'écart se creuse par rapport aux puissances du symbolique, l'individuation demeure tout aussi transitoire et éphémère, mais ne se fait plus que sous le masque du traître et de la mort — au

point même, les procès de germinal an II le montrent, que l'individuation par la distinction (pas seulement de richesse, mais aussi et peut-être surtout d'esprit) devient elle-même un crime, une trahison. Le phénomène du social tendant à se confondre, dans le retournement terroriste, avec l'idée d'une communauté anonyme, vertueuse et modeste, soudée avec elle-même, avec cette illusion transcendante de la société qui est précisément son noyau dur et glacé, les apparences de l'individualité trahissent désormais le traître, et la seule manière de les « réconcilier » avec l'idée, c'est de convertir cette individuation en individuation figée par la mort. A la limite — les contemporains l'ont fort bien senti —, c'est, par coupes successives, la société entière qui doit « y passer ». Processus aveugle, contradictoire, et insensé puisqu'il n'y a ce noyau dur, cette idée fantasmatique née d'une véritable perversion originaire de la Raison (de ce qui se dit, se fait et s'énonce comme sensé), qu'à la mesure de la « zone torride de crimes » qui l'entoure : plus on se rapprochera de l'impossible coïncidence du noyau dur avec soi, plus la zone torride sera vaste et torride, plus la Terreur s'accélérera, plus la trahison sera la figure universelle et diffuse de la phénoménalité par là perdue du social.

Les traits caractéristiques de la Terreur — l'indicible, l'interminable, le lieu apparemment vide du pouvoir, fort justement relevés par Claude Lefort⁸ — s'éclairent selon nous par cette perversion, par ce retournement de la phénoménalité dans l'imminence de la mort, et de l'instituant symbolique qui lui correspond dans la machination aveugle de la mort. Si le lieu du pouvoir est apparemment vide, et si les terroristes en ont si bien joué, notamment Robespierre, c'est qu'il est « occupé » par cette effrayante et redoutable coalescence de l'infini et de la mort où l'instituant symbolique du social se machine en machine de mort, où l'amitié et le respect mutuels, même dans le conflit, qui doivent faire *l'esprit* de la démocratie, se retournent en suspicion universelle, en ce pouvoir effrayant, mais effectivement démocratique, qu'a désormais tout un chacun d'envoyer tout un chacun à la mort. C'est ce retournement même qui est la trahison des apparences, à double sens puisque c'est aussi bien toute apparence qui trahit l'instituant symbolique que ce dernier qui trahit toute apparence. Comme l'écrit Saint-Just, décidément le « philosophe » de cette période : « Rien ne ressemble à la vertu comme un grand crime. » Pour quelqu'un qui est mis en accusation — c'est particulièrement clair à propos de Danton —, *toutes les apparences se retournent contre lui, le trahissent*. Certes, on peut épiloguer sur la pratique de l'amalgame, dont, hélas ! bien des exemples aussi tragi-

ques que grotesques nous ont été fournis depuis, on peut à juste titre la déclarer cynique et odieuse, mais il faut encore, précisément, que tous les repères symboliques soient suffisamment brouillés pour qu'elle s'avère efficace. Et, à cet égard, elle a joué tant contre Robespierre, Saint-Just et leurs affidés que contre Danton et ses amis. Car nul n'échappe au brouillage, nul n'est à l'abri de la machination qui se poursuit inexorablement — jusqu'à ce que se produise le recul dont nous parlons, qui surgit, comme un crime expiatoire, comme l'extirpation symbolique du Mal, avec thermidor ; là fut consommée, accomplie, comme en un prodigieux retour des choses, la décapitation de Saturne (l'instituant symbolique mortifère) par ses fils. Et là on respira, on eut le temps et on voulut se donner le temps de faire du temps, même si c'était sans compter avec le retour de la figure (rassurante) de l'instituant symbolique sous le masque du despote — la période napoléonienne est lourde, très lourde, de la « mémoire » refoulée de la Terreur, qui y prendra le visage de la guerre universelle, d'un activisme étatique tout aussi infini et interminable (mourir non plus pour la République mais pour l'Empereur). Si la machine symbolique de la mort réclame toujours aussi aveuglément son contingent de victimes, c'est du moins pour anéantir l'extérieur⁹.

Qu'en est-il du sublime en politique ?

Saturne incarné : tel pourrait être baptisé l'ultime épisode terroriste qui va des procès de germinal à la chute de Robespierre, lequel pressentit sans doute que son destin s'y nouait, tant il s'est montré complaisant et naïf à l'égard de la figure symbolique du tyran qui prenait consistance. Il ne participe plus aux réunions du Comité de salut public — ce qui lui sera vivement reproché —, non pas, sans doute, comme on pourrait le pressentir, pour se désolidariser de ses travaux de « basse » politique, et en vue de se réserver pour l'avenir, mais plutôt pour se placer *au-dessus* de lui, *dans l'écart* où il s'expose à être l'instituant symbolique lui-même — cause sans doute des exécutions et des admirations aveugles dont il a été l'objet par la suite. Preuve que le moment du sublime se cherche obscurément en lui, l'idée de la mort comme sommeil éternel, le matérialisme de ses contemporains lui font horreur, et il « invente » le culte de l'Être suprême. Mais ce Dieu n'est pas, comme le Dieu chrétien, un Dieu d'amour et de réconciliation : c'est un Dieu glacé, un Dieu de mort,

un Dieu-machine, un *Gestell* pour reprendre le mot de Heidegger, mais un « *Gestell* » symbolique. C'est, en ce sens, le Dieu de la métaphysique moderne, celui du XVIII^e siècle, l'horloger mécanicien ou l'idée vide et pour ainsi dire coextensive du noyau dur et lui-même glacé censé représenter la société. Ce culte est donc corrélatif non pas du despotisme d'Ancien Régime où le roi jupitérien est supposé incarner le « bon dieu », et auquel il a pourtant fait écho pour les contemporains, mais d'un nouveau despotisme, qui est précisément celui de la Terreur. La fête de l'Être suprême fut sans doute aussi ennuyeuse et gourmée qu'un 1^{er} Mai « socialiste » : elle ne fut que le simulacre exsangue du peuple assemblé, la parodie ridicule de la République, et la manifestation glacée du despote, la mise en scène symbolique de tout ce que la société avait perdu en phénoménalité. Robespierre, sans doute, aimait trop le pouvoir pour se satisfaire d'une position dans le Comité : le masque tombe, mais, encore une fois, dans l'aveuglement symbolique à ce qu'une idée vide ne peut « incarner » qu'une machine de mort. Là aussi, les apparences trahissent, se révèlent vraies et fausses tout à la fois. De cette « trahison » à celle du 9 thermidor il n'y a qu'un pas, celui qu'il faut pour boucler la boucle, pour superposer la vision de Saturne à la vision de celui qui n'est finalement qu'un homme qui, tout simplement, aime et vise le pouvoir suprême. Bonaparte sera plus cynique et grossier, et c'est ce qui fera sa réussite.

Avec la fête de l'Être suprême s'accomplit le rêve impossible, mis en scène dans l'irréalité, de la transparence de l'instituant à l'institué et, par là, du pouvoir à la société, des organes et instruments de la souveraineté (la Convention, les Comités) au Souverain (le peuple). Mais, dans cette transparence, il n'y a plus rien à voir, le rêve cesse d'en être un dès lors qu'il est mécaniquement réglé. Non qu'il passe, mais qu'il s'évanouisse. Et avec lui le sublime où doit se réfléchir la « destination supra-sensible de l'homme » : rien, dans tout cela, du volcan, des chaînes de montagnes, de l'océan. Rien qu'un cortège, un spectacle, un panorama. Rien de la fête barbare, tout de la cérémonie officielle où, par surcroît, un fantôme de roi cherche à s'introniser (là aussi Napoléon fut plus cynique et plus outrageusement grossier). Il y a quelque chose de tragique dans ce moment ultime où tentent de se nouer, avant de se dénouer définitivement, les fils symboliques de la Terreur dans cet aveuglement et cette confusion où le destin supra-sensible de l'homme, infigurable, indéfiniment pensable dans la réflexion et l'action, était censé se figurer. Désormais, la place du despote est vide, l'exécution de Robespierre est comme l'écho affaibli de l'exécution de Louis XVI, mais cela veut dire aussi

que nous portons désormais le despote en chacun de nous, qu'il agit en chacun de nous comme le retournement de l'instituant symbolique contre nous-mêmes, retournement malencontreux qu'il s'agit de conjurer en affrontant, avec un minimum de fermeté d'âme, l'indéterminité désormais foncière de la souveraineté : c'est l'épreuve de la démocratie, que nous avons toujours à faire, et à refaire, à chaque génération, et à maintes reprises dans la même vie.

Avec l'extension universelle de la « trahison », de la trahison des apparences, la Terreur nous apparaît comme une véritable *pathologie symbolique*, qui s'étend aux dimensions de toute une société. Machine de mort, machination de la mort, qui se machine dans l'automatisme de répétition, elle échappe à la prise des hommes et vise à les détruire. Entre ce retournement contre nous des puissances effrayantes de l'instituant symbolique et le moyen pourtant nécessaire de nous les concilier, il y a, précisément, ce que Kant, pourtant bien à l'écart des événements, a pensé comme le « moment » du « sublime ». « Moment » lié à la saisie sans concept, phénoménologique, des phénomènes. « Moment » qu'a « exploité » Hegel, dans la *Phénoménologie* et sa philosophie de l'histoire, au fil d'une ruse fantastique avec le sublime kantien (tout comme Fichte, mais plus subtilement), c'est-à-dire au seul profit des puissances anonymes et de mort (dialectique du « maître » et de l'« esclave ») de l'instituant symbolique¹⁰, avec la postérité que l'on sait, qui n'est que celle d'une philosophie où, là aussi, les apparences trahissent, même si c'est, au moins à première vue, depuis l'apparente « ruse de la Raison » — mais il y a encore beaucoup de la ruse « terroriste » dans cette « ruse ». « Moment » qu'il faudrait reprendre pour y comprendre comment les apparences, sans être vraies ou fausses, peuvent ne pas trahir même s'il est vrai qu'elles trahissent toujours jusqu'à un certain point, surtout en politique (Machiavel). Non pas, donc, qu'il s'y agisse de réduire violemment les apparences aux concepts, mais plutôt de mesurer sagement les concepts aux apparences. Tâche infinie, qui est celle de chacun de nous et que nous pourrions subsumer par la question : *qu'en est-il du sublime en politique ?* Question cruciale, à élaborer, si nous voulons conjurer les œuvres de la machine de mort qui a dévoré, et qui continue de dévorer notre époque.

NOTES

1. Claude Lefort, *le Travail de l'Œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.
2. In « La terreur révolutionnaire », *Passé Présent*, n° 2, Paris, Ramsay, 1985, p. 11-43.

3. *Ibid.*

4. Cf. notre étude « Révolution et transparence sociale », préface à Fichte, *Considérations sur la Révolution française*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1974, p. 7-74.

5. Excepté pour les horribles massacres de septembre 1792 : mais ils furent vraisemblablement manipulés par un petit groupe. Voir Lefort, art. cité, p. 37 et n. 12. Il s'agissait probablement, pour les instigateurs, de « brûler leurs vaisseaux » par un crime expiatoire, de prévenir tout « retour en arrière ».

6. Cf. notre ouvrage *Phénoménologie et Institution symbolique*, II^e part., chap. 1, à paraître aux Éd. Jérôme Millon.

7. Durant la Révolution française, le moment du sublime kantien est pour ainsi dire *court-circuité*. Pas de recul réflexif comme chez les fondateurs de la nouvelle République américaine — mais ceux-ci avaient encore en mémoire les expériences de la Révolution anglaise. Il semble qu'une révolution doive être d'autant plus « catastrophique » que les institutions qu'elle renverse sont en porte à faux par rapport à l'esprit de l'époque. Il a suffi de deux ans et demi de guerre (il est vrai atroce) et de *huit mois* (!) de révolution pour amener les bolcheviks au pouvoir, puis le système totalitaire. Sur ce point, Saint-Just eut encore le mot qu'il fallait : « Ce qui produit le bien général est toujours *terrible* ou *paraît bizarre* quand on commence *trop tôt* » (nous soulignons).

8. Cf. art. cité.

9. Quelques terroristes notoires devinrent d'ailleurs des suppôts de l'Empire. A commencer, bien sûr, par Bonaparte, en passant par Fouché, et plus tardivement par Cambon et Carnot.

10. Cf. notre ouvrage *Phénoménologie et Institution symbolique*, *op. cit.*

Catherine Darbo-Peschanski

Quand raconter c'est accuser

La trahison dans l'historiographie grecque classique (Hérodote, Thucydide)

Au v^e siècle av. J.-C., à quelque cinquante ans d'intervalle, la Grèce fut ébranlée par deux conflits majeurs : les guerres médiques, durant lesquelles Darius puis Xerxès, rois des Perses, firent déferler sur elle d'énormes armées où se mêlaient les peuples d'Asie¹ ; puis la guerre du Péloponnèse, qui opposa Athènes et Sparte, mais qui, par le jeu des alliances et des conflits internes aux diverses cités, divisa le monde grec tout entier. Deux guerres, deux historiens qui, à une génération d'écart, vouèrent chacun une grande part de leur vie à faire le récit de celles-ci, et dont, à nos yeux, les œuvres finissent par se confondre avec leur objet d'étude, soit qu'elles constituent les sources essentielles sur la question, soit que leur auteur ait sciemment recherché cette confusion². Les *Histoires* d'Hérodote disent les guerres médiques, l'œuvre de Thucydide, la guerre du Péloponnèse. D'où la difficulté que nous éprouvons à résister aux vigoureuses interprétations qui s'y déploient et qui s'imposent d'autant plus à nous que Thucydide, rival déterminé d'Hérodote, s'est plu à dessiner entre son œuvre et celle de son prédécesseur de puissantes antithèses.

D'après Hérodote, les guerres médiques furent pour les Grecs l'occasion de prendre conscience de leur identité face à cet autre qu'était le Barbare³. Thucydide, lui, pense la guerre du Péloponnèse essentiellement comme une fracture au sein du même ou, du moins, de ce qui pourrait vivre dans la concorde⁴ : les Grecs s'opposent aux Grecs, et cette déchirure apparaît dans toute sa netteté, quand, au sein des cités, la guerre civile, relayant la guerre extérieure, vient opposer ceux qui (s')appuient (sur) Athènes à ceux qui (s')appuient (sur) Sparte⁵.

De ces contextes guerriers se dégage une conception de la trahison qui n'a rien pour nous surprendre aujourd'hui : trahir consiste à