

1. 7. - LE FANATISME

1. 7. 1.

De nos jours, le fanatisme fait l'objet d'une très large condamnation, en même temps que d'une certaine fascination, tant l'on peine à comprendre son appétit de destruction, sa soif positive de détruire qui semble dépasser le simple ressentiment ou le pur dérèglement pulsionnel.

Pour le fanatique, la vérité pour laquelle il combat ne dépend pas de lui et est plus élevée que tout. Toutefois, il est sans doute très rare que le fanatisme soit aussi « pur ». La plupart du temps, le fanatique n'est pas exempt de doutes quant au sens et au bien-fondé de son engagement, de sa foi et le fanatisme est ainsi plus proprement, non pas tant un combat mené au nom d'une foi qu'une lutte en soi-même pour atteindre et défendre une certitude. En ce sens, il est fréquent que le fanatique évite la réflexion. Le fanatique préfère l'action. Pressé de donner immédiatement un sens au monde, il néglige les raisons justifiant son passage à l'acte. L'idéal qu'il défend pourra être très vague (une refondation totale de la société par exemple), ou irréfléchi (la défense d'un dogme religieux ou d'une tradition pour eux-mêmes, c'est-à-dire parce qu'ils sont un dogme ou une tradition). Extérieurement, l'idéal pourra paraître tout à fait dérisoire ou absurde et le fanatisme pourra même se passer d'un idéal nettement formulé. C'est que le fanatisme ne lutte pas pour faire valoir une idée en tant que telle. Au fond, il n'est pas guidé par des idées. Il ne croit en rien ! Le fanatique recherche une situation de sacrifice où sa certitude sera pleinement mise en jeu, introduisant l'absolu dans la simple vie et faisant éclater sa puissance à travers un acte suspendant tout - soi-même et les autres. C'est ainsi que pour le Tchen de la Condition humaine

d'André Malraux (1933¹), le terrorisme est le sens même de la vie. La possession complète de soi.

*

Dans ce qui suit, notre intention sera ainsi d'appréhender le fanatisme comme un mode d'investissement de la certitude. Nous le verrons à travers deux principales étapes : I – Les racines du fanatisme & II – La passion de la certitude. Du fanatisme, nous aurons à envisager les manifestations les plus extrêmes en même temps que les racines les plus benoîtes. De pures abominations seront évoquées à côté d'attitudes et de spéculations beaucoup plus bénignes. Il convient donc de souligner d'emblée qu'il ne s'agit nullement là de condamner celles-ci en laissant soupçonner qu'elles conduisent infailliblement aux premières. Car le fanatisme ne peut sans doute désigner à lui seul un comportement particulier et pour expliquer les actes qu'on lui impute, il faudrait mettre en jeu bien d'autres attendus. Les mythes (voir 1. 12.), la démonisation d'autrui (voir 1. 13), l'héroïsme (voir 4. 2. 14. et sq.) devraient notamment être convoqués au service d'une anthropologie des actes fanatiques. Il en ressortirait que le fanatisme ne peut être considéré comme un mobile en soi mais est une orientation où s'agrègent en un faisceau différents vecteurs de certitude.

¹ Paris, Gallimard, 1946.

I - LES RACINES DU FANATISME

1. 7. 2.

Le fanatisme désigne une attitude passionnelle dans la défense d'une conviction, d'une croyance. Il correspond à une foi intolérante, à un zèle aveugle pour le triomphe d'une cause, qui légitime l'emploi de tous moyens pour y parvenir.

Fanaticus, très rare en latin, désignait les prêtres en proie à un délire sacré (de fanum : temple). Le mot apparaît en français pour la première fois et en un sens injurieux dans la traduction de la Somme de théologie de Mélanchton (1546). On trouve également "phanatique" sous la plume de Calvin et de Rabelais². C'est alors un synonyme "d'enthousiaste", "d'inspiré" qu'on appliquera au XVII^e siècle aux camisards (dont les révoltes s'accompagnaient de phénomènes de prophétisme convulsionnaire) et surtout aux quiétistes (voir I. 14. 21.). Le terme "fanatique", au sens classique, s'appliquait ainsi à toute pensée se targuant d'un rapport direct et privilégié à la divinité ou faisant intervenir des puissances occultes. Leibniz parle en ce sens de la philosophie "fanatique" de Robert Fludd. A l'âge moderne, le terme a perdu sa connotation strictement religieuse pour désigner toute défense ou promotion intempérante d'un système idéologique.

*

Malgré l'horreur des actes criminels qui peuvent lui être imputés, le fanatisme ne peut être confondu avec un simple instinct de domination ou une perversité sadique (dont il peut néanmoins permettre l'affirmation). Car le fanatisme est par essence dévoué à des valeurs. Il combat pour une vérité qu'il perçoit comme absolument objective et n'émanant pas de lui - c'est là aussi bien le thème de la

² Voir D. Colas « Le fanatisme, histoire d'un mot » *Le genre humain*, printemps 1991, pp. 39-47.

« guerre sainte » (laquelle n'est pas forcément fanatique³). Le fanatique se voit comme un instrument au service de la vérité. De là, fondé sur une certitude dont il représente à la fois la défense et la conquête, le fanatisme a rapport à des questions ultimes, engageant le sens d'un monde, d'une vie. On voit souvent en lui une croyance excessive ou dévoyée, comme si la violence dont il est emprunt se surajoutait à la conviction et la pervertissait. Comme si la croyance finissait par n'être plus qu'un prétexte pour le déchaînement des passions. Peut-être conviendrait-il mieux de se demander si le fanatisme ne suit pas plus exactement la logique de la certitude. Comme le déclare Evariste Gamelin, juré du tribunal révolutionnaire dans *Les dieux ont soif* (1912⁴) d'Anatole France : quand on veut rendre les hommes bons et sages, libres, modérés, généreux, on est amené fatalement à vouloir les tuer tous !

Nous poserons cette question en premier (A), avant de nous pencher sur B) l'enthousiasme.

³ Pour une présentation de ce que ce thème recouvre notamment dans l'Islam, voir L. Gardet *Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités*, Paris, Ed. Complexe, 1977, p. 81.

⁴ Paris, Bordas, 1968.

A) Le fanatisme aux limites de la conviction religieuse

1. 7. 3.

Depuis l'âge classique, le fanatisme est surtout assimilé à un danger inhérent à la foi. Cette réflexion s'imposa, à l'âge moderne, dès lors que se multiplièrent les confessions rivales et sectaires dans certains pays d'Europe et que se développèrent des guerres de religion.

Foi et fanatisme.

La foi, *par essence*, damne et condamne, écrit Ludwig Feuerbach (*L'essence du christianisme*, 1841⁵). Fermée sur elle-même, sur sa certitude, ce ne peut être pour elle que par obstination ou méchanceté que l'incroyant est incroyant. Comment être *certain* de quelque chose, en effet, si l'on reconnaît en même temps que l'on peut à bon droit être également certain de l'inexistence de cette chose ? Pour le croyant, dans la mesure où sa conviction est sincère et inébranlable, le refus de croire chez autrui ne peut être fondé. Il ne peut être légitime car il ne s'agit pas tant ici de croyance que de certitude. Quel chrétien supporterait donc que l'on méprise ses convictions ? demandait Luther. Ce serait nier toute religion et toute piété, et toute espèce de dogme (*Traité du serf arbitre*, 1525, p. 35⁶) La foi, poursuit Feuerbach, est donc le contraire de l'amour, lequel reconnaît la vérité dans l'erreur et la vertu dans le péché. La foi est étroite et limitée. Nécessairement, elle devient haine et cette haine tourne à la persécution là où elle ne rencontre pas de résistance. Ainsi du portrait de Calvin que trace Rousseau : "il voyait l'oeuvre de Satan dans la moindre objection, la moindre opposition et n'hésitait pas à envoyer au bûcher en conséquence" (*Lettres écrites de la montagne*, 1764, 2^o lettre⁷). C'est la foi qui a découvert l'enfer, écrit Feuerbach, non la raison ou l'amour, pour lesquels l'enfer est une abomination et une absurdité.

Mais pourquoi, s'il est convaincu, le croyant en vient-il, plutôt que seulement mépriser, à persécuter qui contredit sa conviction ? C'est que par nature la foi est une espérance (voir 1. 5. II). Il ne peut donc sous son registre y avoir de certitude sans aucune inquiétude. Dans la mesure où elle repose sur une décision et non sur une déduction, toute croyance doit être affirmée et affermie. La défendre revient à la conquérir, de sorte que quiconque ne la partage

⁵ trad. fr. Paris, Maspéro, 1968.

⁶ trad. fr. Paris, Ed. "Je sers", 1936.

pas représente une menace et devient un ennemi en même temps qu'un prétexte, en le combattant, à raffermir la foi. Ainsi la recherche de son propre salut - ou le souci du salut des autres - peut donner l'occasion de persécuter très dévotement son prochain. Or, demandait Voltaire, que répondre à un homme qui est sûr de mériter le ciel en vous égorgeant ? (*Dictionnaire philosophique*, 1764, art. "Fanatisme"⁸). C'est là l'argument de sa pièce *Le fanatisme ou Mahomet le prophète* (1741⁹), dans laquelle un fidèle en vient à tuer son propre père pour servir la cause d'un prophète qui, lucide, exploite la crédulité de tous pour promouvoir ses intérêts. Pour les hommes des Lumières, tout prophète – comme le *Satyros* (1773¹⁰) de Goethe – était aussi inspiré qu'imposteur, abusant les autres aussi bien que lui-même. Quoiqu'il en soit, dans la mesure où la foi est une espérance, le fanatique ne peut justement pas le supporter. Il veut précipiter sa certitude, surtout quant à son destin, quant à son salut.

*

1. 7. 4.

Est-ce dire cependant que la foi est fanatique *par essence* ? Ou bien faut-il reconnaître que le fanatisme représente une dérive possible de la foi religieuse, contre laquelle les Eglises elles-mêmes doivent se prémunir ? De fait, la position du Magistère de l'Eglise catholique, telle qu'elle fut précisée notamment lors du Concile de Trente (1545-1563) dans un *Décret sur la justification* (chap. IX à XVI), est de considérer que la certitude qui s'attache à la foi concerne une réalité ultime mais non notre propre destin ou salut, dont Dieu ne se bornerait alors en quelque sorte qu'à assurer la validité et la réalisation. En d'autres termes, la conviction confiante et assurée quant à son propre destin, quant à sa propre valeur, est reconnue et rejetée par l'Eglise comme un germe possible de fanatisme.

Ce point n'est pas assez souligné sans doute : les religions instituées doivent se prémunir contre les dérives fanatiques de leurs membres. Des dérives (croisades, Inquisition) qui témoignent qu'une conviction trop assurée chez les fidèles va à l'encontre de toute vocation pastorale. Elle fait d'une Eglise une secte. De sorte que le Magistère avait ainsi

⁷ *Œuvres complètes III & IV*, Paris, Pléiade Gallimard, 1964 & 1969.

⁸ Paris, Garnier, 1964.

⁹ Paris, C. Bourgois, 2006.

¹⁰ Ne fut publié qu'en 1817. In *Drames de jeunesse*, Paris, Montaigne, 1929.

comme par avance répondu aux affirmations de Feuerbach, non pour en nier la pertinence d'ailleurs - au contraire ! – mais pour nier qu'elles soient propres à toute foi et le plus propre de la foi.

Position du Concile de Trente.

"Contre la vaine confiance des hérétiques" - c'est-à-dire face à la conception protestante de la prédestination (voir 4. 2. I. 2.) - le *Décret* rappelle que personne ne doit présumer tellement du mystère secret de la prédestination divine qu'il se déclare certainement au nombre des prédestinés (XII). Fut citée à ce propos la parabole du pharisien et du publicain (*Lc 18 9*) : "celui qui s'élève sera abaissé mais celui qui s'abaisse sera élevé". Personne ne doit se targuer d'une confiance assurée quant à la rémission future de ses péchés mais, en considérant sa propre faiblesse, tout fidèle doit s'interroger avec crainte et tremblement sur sa grâce ; car "nul ne peut savoir d'une certitude de foi excluant toute erreur qu'il a obtenu la grâce de Dieu" (IX). Chacun doit avoir devant les yeux la sévérité et le jugement de Dieu, ne fut-il conscient d'aucune faute (XVI).

Une telle position n'était pas seulement dictée par le désir de contredire les thèses protestantes. Elle pouvait se prévaloir d'une longue tradition. "Je ne me juge pas moi-même... ma conscience ne me reproche rien mais je ne suis pas justifié pour autant", disait déjà saint Paul (1 *Co* 4 3-6). Personne ne doit être sans inquiétude dans cette vie qui est une tentation perpétuelle, écrivait saint Augustin. Car qui sait si, de mauvais devenu meilleur, on ne redeviendra pas de meilleur pire ? (*Confessions*, 397-401, X, 32¹¹). *A contrario* mais pour la même raison, si l'Eglise proclame la sainteté de certains individus, elle ne s'est, en revanche, jamais exprimé sur la perte d'un seul homme, pas même Judas. Qui peut savoir, en effet, si le repentir qui a saisi Judas lorsqu'il vit Jésus condamné (*Mt* 27 3) ne l'a pas racheté ? Nous appartenons au Seigneur, affirme saint Paul. "Pourquoi juger ou mépriser ton frère ? Finissons-en avec ces jugements les uns sur les autres" (*Rm* 14 7).

Ainsi, selon le Magistère, la foi n'est qu'espérance et ne peut préjuger de rien ; sinon à peupler l'enfer de tout ce qui ne lui ressemble pas. Avoir la foi, en d'autres termes, c'est s'abandonner. Nous existons sous le jugement de Dieu et n'avons ni le droit ni la possibilité de

¹¹ *Oeuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1998.

voir d'avance les cartes que tient le juge, écrit Hans Urs Von Balthasar (*L'enfer. Une question*, 1988¹²). Au-delà de cette limite, la croyance dévote est effectivement encline à verser dans le fanatisme : "un saint qui croit vivre avec des damnés anticipe volontiers sur le métier du diable", écrivait Rousseau (*Lettre à Voltaire*, 18 août 1756) – ce qu'illustre de manière saisissante le roman de James Hogg *Confession du pécheur justifié* (1824¹³).

L'enfer, écrit Von Balthasar, doit demeurer mon affaire à moi et ne pas être l'occasion d'affirmer mon exception en regard des autres hommes - car, bien sûr, ceux qui remplissent l'enfer d'une masse de damnés ont toujours tendance à s'en exclure. "Le chrétien solide doit s'appêter à faire partie des réprouvés". Telle est la seule possibilité d'aimer son prochain et surtout, comme le commande l'Évangile, ses ennemis.

Ce fut une question qui préoccupa les Scolastiques : à supposer que Dieu me révèle qu'un homme de mon entourage ira en enfer, ai-je encore à l'aimer ?

Le fanatisme référé à un mobile extérieur à la croyance.

Il est remarquable que le Magistère se soit défendu du fanatisme en limitant l'étendue de la conviction religieuse ; en rappelant que l'espérance ne peut devenir certitude et la foi un savoir nous dévoilant les plans de Dieu au lieu de seulement nous y soumettre, car on ne peut mieux reconnaître ainsi que le fanatisme n'excède pas tant la conviction, comme s'il en représentait une perturbation extérieure, sous l'empire des passions notamment, qu'il ne la suit comme naturellement, si l'on n'y prend garde. Mais de quoi faut-il en l'occurrence se méfier, qui peut conduire au fanatisme ? De l'exaltation ou plutôt d'une émotion particulière que l'on désigna pour expliquer qu'une espérance puisse devenir une conviction inébranlable : l'enthousiasme.

* *

B) L'enthousiasme

1. 7. 5.

Critiques de l'exaltation religieuse.

¹² trad. fr. Paris, Desclée de Brouwer, 1988.

L'enthousiasme est une émotion qui peut favoriser le fanatisme mais ne peut néanmoins être confondue avec lui. Il en est comme le premier catalyseur. A l'âge classique, on le reconnut particulièrement à la source de l'exaltation religieuse¹⁴. Tant sous les formes du mysticisme et des visions extatiques que sous celle de la possession diabolique (en un temps où les chasses aux sorcières n'avaient pas pris fin, voir 1. 13. 3.), en effet, l'exaltation religieuse fut rapportée à un simple échauffement psychologique et sentimental et par là dénuée de tout fondement - le *Treatise concerning enthusiasm* (1655¹⁵) de Meric Casaubon est représentatif à cet égard. Loin d'être issue de la foi (très loin des jugements de Feuerbach présentés ci-dessus donc), l'exaltation religieuse passait pour relever d'une perturbation toute extérieure de la croyance, d'une sorte de folie. Les imaginations fortes, les visionnaires de l'imagination sont ainsi bien proches d'être fous pour Malebranche (*De la recherche de la vérité*, 1674, Livre 2°, III° partie¹⁶). John Locke, pourtant, montrait comment l'enthousiasme, participant naturellement du jeu du langage, est à même d'imprégner toute réflexion. De sorte que ce qui peut être dangereux dans l'enthousiasme est l'abus de jugement qu'il favorise (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 1689, Livre IV, XIX¹⁷).

Avant lui, Francis Bacon s'en était déjà pris aux « idoles du forum », les plus dangereuses, les erreurs de jugement résultant de l'emploi du langage (*Novum Organum*, 1620, I 43 & 59-60¹⁸).

Locke. L'enthousiasme comme travers du langage.

On ne peut raisonnablement recevoir une proposition avec plus d'assurance que les preuves sur lesquelles elle est fondée ne le permettent. Or l'enthousiasme, souligne Locke, va bien au-delà. Il se fie, sans raison, à ce qu'il trouve être une évidence. Mais il est en l'occurrence sa propre évidence. Dans l'enthousiasme, le jugement s'hallucine et devient son propre fondement. L'enthousiaste croit parce qu'il croit et sa conviction est droite parce qu'elle est fortement établie dans son esprit. Il vit dans un cercle : "c'est vrai parce que je le crois et je le crois parce que c'est vrai". L'enthousiasme, selon Locke, est une conviction qui ne se fonde

¹³ trad. fr. Paris, Gallimard, 1952.

¹⁴ Voir M. Fumaroli *Crépuscule de l'enthousiasme* 3° Congrès international d'études néo-latines, 1976, Paris, Vrin, 1980, II.

¹⁵ London, T. Johnson, 1655.

¹⁶ *Œuvres I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1979.

¹⁷ trad. fr. Paris, Vrin, 1986.

¹⁸ trad. fr. Paris, Hachette, 1857.

souvent que sur un langage figuré qui en impose et tient lieu de certitude et de démonstration. Il ne relève finalement que du "fallacieux pouvoir" qu'a le langage de fonctionner abstraitement "à vide", sans référence aux faits.

L'enthousiaste s'épargne tout autant la peine de vérifier dans les faits ce qu'il avance que d'examiner avec rigueur les principes sur lesquels il appuie son jugement. Peu importe ce qui est, seul compte ce qu'on en dit. L'enthousiaste se paie de mots et répond par avance à toute objection en mettant en avance la force de sa conviction - à ce titre il sera volontiers grandiloquent¹⁹. L'enthousiasme, en ce sens, ne tient pas forcément à une effusion manifeste de sentiment. Il peut simplement correspondre à la ferme décision de s'en tenir à un jugement déjà formé. Il est alors le propre de l'hiérarque qui évacue un problème en considérant comme sans importance ce qu'on lui objecte ou s'entête dans une décision en invoquant quelques principes ; du théoricien qui ramène tout débat à un ou deux thèmes dont il ne veut pas démordre ; du militant qui opposera toujours quelques "grands mots" à ce qui heurte peu ou prou ses conceptions, etc.

L'expérience commune n'aime guère qu'on lui oppose l'expérience d'un retournement sur soi, d'un changement d'idées et ainsi, malgré le dicton voulant que seuls les imbéciles ne changent pas, on se moquera volontiers de tel personnage qui, révolutionnaire dans sa jeunesse, a par la suite adopté des idées plus conservatrices. En revanche, que des affiliés à vie persistent dans la fidélité à leur propre bêtise ne semble gêner personne, note Jean-Pierre Martin. Il arrive même que la longanimité du vieux stalinien continue à susciter d'étranges sympathies (*Eloge de l'apostat*, 2010²⁰).

Dans l'enthousiasme, sentiments et pensées coïncident dans un même esprit inspiré par le besoin de croire, de faire de l'ordre en son esprit, note Musil (*L'homme sans qualité II*, 1911, p. 438²¹). L'enthousiaste n'embrasse pas la vérité par amour de la vérité mais pour quelque autre fin, écrit Locke. Il procède de l'imagination d'un esprit échauffé ou plein de lui-même. Les visionnaires de l'imagination sont toujours pleins et très satisfaits d'eux-mêmes, notait également Malebranche.

Mélancolie fanatique. Le fanatisme selon les Lumières.

¹⁹ Voir C. Rosset *Le réel. Traité de l'idiotie*, Paris, Ed. de Minuit, 1977, L'écriture grandiloquente, p. 81 et sq.

²⁰ Paris, Seuil, 2010.

²¹ trad. fr. en 2 volumes, Paris, Seuil, 1956.

Mais si les hommes peuvent ainsi facilement s'abuser eux-mêmes, cela n'est pas encore du fanatisme ; lequel requiert plus d'ardeur, ainsi qu'une certaine "mélancolie", note Shaftesbury (*Lettre sur l'enthousiasme*, 1707²²), qui s'attaquait particulièrement aux Marions, des camisards anglais qui défilaient alors dans les rues de Londres. La "manière mélancolique dont nous nous occupons de religion est ce qui la rend si tragique et ce qui lui fait engendrer tant de lugubres tragédies... Elle nous empêche d'y penser avec bonne humeur". Shaftesbury, pour lequel l'enthousiasme dévot persuadé de posséder une étincelle de la divinité ne favorise en fait que la paresse de raisonner, la suffisance et le besoin indiscret d'intervenir dans la vie d'autrui, refuse l'idée d'un Dieu tragique.

Cette mélancolie, à l'origine du fanatisme, témoigne d'une angoisse à la fois vitale et irraisonnée, lit-on dans l'*Encyclopédie* (1751-1765, art. "Fanatisme"²³). Le fanatisme est né dans les ténèbres et les terreurs des premiers groupes humains. Il "a pris naissance dans les bois, au milieu des ombres de la nuit et des terreurs paniques ont élevés les premiers trophées du paganisme". Le fanatisme est le propre d'un esprit resté "primitif", c'est-à-dire communément au XVIII^e siècle, d'un esprit non éclairé. Il tient à une insuffisance de lumières ; "il règne parmi ceux qui ont le cœur droit et l'esprit faux" (*ibid.*). Il est donc lié à une situation historique et doit disparaître avec le progrès des esprits.

A l'époque des Lumières, on fit de la raison un facteur de douceur. De sorte que le seul remède contre la maladie épidémique du fanatisme parut être "l'esprit philosophique qui, de proche en proche, adoucit les mœurs et prévient les accès du mal", comme écrivait Voltaire (*Dictionnaire philosophique*). A défaut, le fanatisme sera toujours prêt à se réveiller. L'homme qui est d'un assez bon naturel et qui subit une légère vexation peut, *s'il renchérit sur son ressentiment*, devenir une véritable furie de vengeance. Le fanatisme est un excès de soi provoqué par une trop forte soumission aux impressions du monde.

Panique.

Cela, selon Shaftesbury, se nomme *panique* ; car il y a bien d'autres paniques que celle de la peur. La religion ainsi tend à devenir panique toutes les fois que s'élève un

²² trad. fr. Paris, PUF, 1930. Voir C. Crignon-De Oliveira *De la mélancolie à l'enthousiasme*, Paris, H. Champion, 2006.

enthousiasme, "comme il arrive souvent dans les époques de désolation". C'est ainsi qu'un auteur, de nos jours, qualifie de "culture panique" la religion populaire, en ce qu'irrationnelle et grégaire, elle est à même d'être soulevée de temps en temps par une passion collective qui emporte tout avec elle²⁴.

Dans deux nouvelles, Amos Oz a particulièrement bien décrit cet enthousiasme mélancolique qui *se charge* en "panique" - fureur sombre ou haine dévorante et rentrée - avant de devenir fanatisme (*Jusqu'à la mort*, 1971²⁵). Dans *Un amour tardif*, un vieux conférencier israélien dont les juifs de Russie sont le "dada" et qui ne parle plus que devant des salles vides tente de se persuader de la validité et du sens de son combat. Le fanatisme est là, sournois, dans un cercle vicieux de haine et d'inquiétude. Impossible que toute une vie de militantisme n'ait été qu'un rêve aride. Il y a bien quelque chose. Quelque chose doit se manifester. Quelque chose va arriver ! Et c'est forcément un complot qui le réduit au silence... Dans *Jusqu'à la mort*, un seigneur français, Guillaume de Tournon, entreprend à la tête d'une troupe de croisés la chevauchée qui doit le conduire vers la Ville sainte. Mais les sombres forêts, les étendues boueuses et glacées qu'ils traversent renvoient aux hommes leur propre inquiétude et excitent en eux le besoin de massacrer les juifs qu'ils rencontrent avec une sorte de joie cruelle et libératrice face au tourment qui les assaille de toutes parts ("même le bruissement des feuilles mortes laissait entrevoir une certitude autre"). Les hommes se réfugient dans la prière ; pendant laquelle l'univers se révèle dans sa plénitude, assujettissant toute chose à son incommensurable sérénité. "C'était une paix morne mais ce désir, aucune satisfaction ne le souillera jamais".

Il y a bien une distance certaine entre l'enthousiasme, qui est un enchantement et le fanatisme qui est comme "une peste de l'âme". Mais l'un peut très sûrement conduire à l'autre, dans la mesure même où le premier est passion et donc haine ou adoration. Descartes notait en ce sens que la passion amoureuse est bien plus susceptible que la haine de nous conduire aux plus grands excès et de nous rendre capables de faire le plus de mal aux autres hommes. "Le mal qui vient de la haine s'étend seulement sur l'objet haï au lieu que l'amour déréglé n'épargne rien, sinon son objet, lequel n'a pour ordinaire que peu d'étendue à comparaison des autres choses dont l'amour est prêt de procurer la ruine afin que cela serve de ragoût à l'extravagance de sa fureur" (*Lettre à Chanut*, 1er février 1647²⁶).

²³ reprint en 35 volumes, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1988.

²⁴ Voir A. Dupront *Du sacré*, Paris, Gallimard, 1987, p. 462.

²⁵ trad. fr. Paris, Seuil, 1974. Signalons également l'essai d'Amos Oz *Comment guérir un fanatique* (2004, trad. fr. Paris, Gallimard, 2006).

²⁶ *Œuvres philosophiques III*, Paris, Garnier, 1988.

Parce qu'il correspond au surenchérissement et à l'exaltation d'un sentiment, d'une piété, l'enthousiasme sert le fanatisme, qui tient lui à l'effusion et au resserrement d'une certitude - car à mesure que la certitude s'enflamme, son objet rétrécit, se particularise. Le fanatisme trouve donc davantage sa source dans une disposition d'esprit que dans les croyances particulières qui l'inspirent, selon Shaftesbury, qui souligne que *si l'on voit souvent le fanatisme dans une exaltation de la foi, l'athéisme lui-même n'en est pas exempt*. La libre pensée même y est exposée, faudrait-il ajouter et son discours peut se raidir, se figer dans l'unanimité militante.

Augustin Cochin l'a particulièrement étudié dans le cas de la Révolution française (*La Révolution et la libre pensée*, posthume 1924²⁷). Comment expliquer en effet l'étonnante uniformité de ton et de revendication des Cahiers de doléances produits dans toute la France à l'occasion des Etats généraux de 1789 ? Bien qu'issus de lieux fort différents, ils reproduisent tous les mêmes formules et jusqu'aux mêmes erreurs de copies. Cette uniformité est née, selon Cochin, du travail de nombreuses sociétés de pensée, disséminées sur tout le territoire national mais toutes plus ou moins reliées entre elles. Un travail de formation d'un discours uniforme à travers un lent polissage des opinions, porté par l'enthousiasme froid de l'esprit d'assemblée, face auquel les individus les plus sincères et les plus originaux s'éliminent d'eux-mêmes, au profit des tribuns et des hommes de parti. Le travail de sociétés réunies non tant pour défendre un point de vue que pour le former et acquérir un poids social ainsi – réunies "pour et non pas par la vérité". Un enthousiasme de masse que l'âge moderne verra particulièrement se développer avec l'apparition de partis politiques stables et organisés, à propos duquel il faut parler d'*orthodoxie*. Si un croyant en appelle à tous les hommes pour qu'ils partagent sa foi, en effet, un orthodoxe récuse tous ceux qui ne partagent pas sa foi, note Jean Grenier, pour lequel le marxisme, particulièrement, n'a pu se maintenir et se propager qu'en se décomposant en tant que croyance et en devenant une orthodoxie (*Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, 1938²⁸). Le fanatique veut intégrer toutes les sciences à son orthodoxie et, quand il s'est aperçu de son erreur, ajoute Grenier, il devient un sceptique – un nihiliste, nous le verrons.

Avec Shaftesbury, l'enthousiasme reçoit une explication psychologique. Il tient à une disposition d'esprit. Sans s'opposer à une telle analyse, Locke voyait plutôt comme facteur déclencheur de l'enthousiasme une sorte de jeu du langage, suscitant une exaltation portée par les mots. Plutôt qu'à quelque dérèglement psychologique, l'enthousiasme tenait ainsi pour Locke directement aux rapports qu'entretiennent les hommes, qui sont autant d'occasions de

²⁷ Paris, Plon, 1924.

²⁸ Paris, Gallimard, 1967.

paroles et de jugements. Kant, en ce sens, situera le fanatisme par rapport à l'usage normal du jugement.

*

Kant stigmatise la *Schwarmerei*, qu'on traduit en français par "enthousiasme" ou "fanatisme moral" et qui est plus exactement l'exaltation de ceux qui, s'attribuant une inspiration immédiate se dispensent surtout du travail, de la contrainte de développer méthodiquement leurs idées. Ceux également qui, revendiquant l'accès à quelque intuition intellectuelle, prétendent s'affranchir des limites posées à nos possibilités de connaissance. Kant constatera le retour à son époque de l'exaltation en philosophie, d'un certain ton de supériorité intellectuelle qu'il jugera ridicule, soulignant le droit à l'égalité de tous les points de vue dans les questions qui relèvent de la simple raison (*Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie*, 1795²⁹). Mais, de la *Schwarmerei*, Kant distingue aussi bien l'*enthusiasmus*, sans lequel rien de grand n'a été accompli dans le monde et qui, disposition psychologique, relève lui non d'un abus de jugement mais proprement des passions. Un enthousiasme distinct du fanatisme et qui pouvait être valorisé en lui-même, comme cela sera le cas avec le Romantisme et jusqu'à nos jours. Alors que le fanatisme est une passion exclusive fondée sur une opinion, l'enthousiasme nous relie à l'harmonie universelle, il signifie « Dieu en nous » au sens propre, souligne Madame de Staël, qui voit en lui la qualité vraiment distinctive de la nation allemande (*De l'Allemagne*, 1804, II, IV, chap. X à XII³⁰).

Valorisation de l'enthousiasme.

L'enthousiasme n'est rien de négatif en soi. A notre époque, nettement distingué d'un fanatisme plutôt perçu comme un danger inhérent à certaines idées elles-mêmes, l'enthousiasme est plutôt valorisé socialement, notamment en ce qu'il produit de l'identité au sein d'un groupe ou d'une foule, soudant leurs membres dans le partage d'une même émotion, d'une même liesse. L'enthousiasme est à même de susciter une manière d'être extra-ordinaire qui peut être activement recherchée comme un signe de libération ou de communion au sein

²⁹ *Œuvres philosophiques III*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1986.

³⁰ Paris, Garnier-Flammarion, 1968.

d'un groupe. Jusqu'à fonder presque à lui seul l'adhésion de ses membres à une même croyance. Il produit une conviction en la mimant directement, en l'incarnant. A ce titre, nombre de groupements religieux ont toujours eu recours à lui et il redevenu vivace de nos jours au sein du Christianisme par exemple, à travers les communautés charismatiques.

Les communautés charismatiques

Des communautés soudées par l'enthousiasme.

Des sociologues de la religion notent la vivacité, depuis quelques décennies, de communautés émotionnelles nouées autour de croyances dont le spectre est très large, allant du *new age* (voir 1. 14. 15.) au Renouveau charismatique et frappant le catholicisme aussi bien que le protestantisme, les Loubavitch dans le judaïsme ou le Tabligh musulman. Le Renouveau charismatique ainsi, variante du pentecôtisme américain, est apparu en Europe à partir de 1968. Généralement bien accueillie par l'Eglise, cette "relève de la foi" a reçu la bénédiction papale en 1975.

Le propre de ces communautés est de favoriser l'expérience émotionnelle dans l'acte de croyance plus que de s'attarder à définir précisément les dogmes auxquels elles souscrivent. Les communautés chrétiennes invoquent l'Esprit Saint, reconnaissent à certains de leurs membres des dons (ou "charismes") de prophétie et de guérison. Elles prônent une lecture littérale des Ecritures, une évangélisation directe dans la rue, ainsi que des pratiques communautaires faisant une large place à la prière commune et à l'affectivité (chant, danse, "parler en langue").

Néanmoins, on note assez fréquemment une dérive au sein de ces communautés qui consiste en la fermeture du groupe autour d'un leader sacralisé par une sorte de vocation divine et qui s'accompagne de procédures de culpabilisation et d'exclusion vis-à-vis des membres "déviant". Ce genre de pratiques vaut alors à ces communautés une réputation de secte. Or c'est là une dérive qui, à suivre un historien de l'enthousiasme religieux, serait presque obligée. On voit en effet périodiquement renaître à l'identique ce genre de communautés que leur destin pousse, selon leur nature et selon les circonstances, au schisme ou à l'absorption par l'Eglise, c'est-à-dire, *dans les deux cas*, à une rigidification qui ne leur permet jamais de se maintenir dans l'état d'effusion innocente de leurs débuts³¹.

*

De la foi comme activité de loisir...

³¹ Voir R. A. Knox *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*, Oxford, The Clarendon Press, 1950.

La libération des émotions fut assimilée à un phénomène de contre-culture dans les années soixante. Le contrôle émotionnel ayant été jusque là une marque hautement distinctive des couches bourgeoises, l'hystérie de groupe passa alors pour avoir des vertus libératrices et révolutionnaires. Mais, au-delà de ce phénomène d'époque, certains observateurs se demandent si ce "retour de l'extase" n'entérine pas en fait un appauvrissement de l'imaginaire religieux³². Si le refus de l'intellectualisation de l'expérience n'est pas, en d'autres termes, l'expression du deuil de la cohérence qui s'inscrivait dans le langage religieux traditionnel.

En matière religieuse, la valorisation des affects ne serait ainsi qu'une façon de se pincer pour croire. Et à la limite la croyance ne serait plus possible sans l'adjuvant d'une irruption d'enthousiasme. Elle serait ainsi suspendue à des conditions particulières de dépaysement, d'isolement, de suggestion. Passagère, la foi serait une expérience à faire le week-end ou en vacances, quand on est dans de bonnes dispositions. Elle reposerait sur des techniques particulières de suggestion et l'on peut imaginer, dans un tel contexte, qu'une molécule particulière passe demain pour être une "pilule de la foi".

*

Pour tout ce qui concerne l'enthousiasme et le fanatisme, la dimension collective des croyances paraît déterminante. C'est au sein d'un groupe sans doute que l'exaltation peut pleinement s'épanouir et surtout s'immuniser contre tout ce qui paraît contredire les croyances partagées. Au sein du groupe, chacun peut être tenté « d'en rajouter », y compris à ses propres yeux, pour être plus visible, mieux accepté. Ainsi les propos se radicalisent-ils. La situation de groupe rend pensable ce qui ne l'était pas. Et dans ce contexte, la délibération entre les membres du groupe et le dialogue avec d'autres groupes, loin d'inviter à la modération, poussent encore davantage à la radicalisation, souligne un auteur – qui note à cet égard que les forums sur internet sont d'excellents instruments de radicalisation : l'internaute s'y enferme avec quelques autres dans ses propres opinions³³.

³² Voir F. Champion et D. Hervieu-Léger (dir) *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990.

³³ Voir C. R. Sunstein *Going to extremes*, New York, Oxford University Press, 2009.

A ce titre, l'enthousiasme peut être rapproché de la superstition, comme l'indique David Hume (*Superstition et enthousiasme*, 1741³⁴), ainsi que, plus largement, de la magie (voir 1. 6. I.). Comme elle, il est une conduite signifiante, c'est-à-dire un mode de pensée dans lequel la perception est immédiatement action. Il perçoit le monde autour de lui non pas de manière réfléchie mais agie. Car l'enthousiaste mime sa certitude pour la faire exister. Il ne cherche qu'à se convaincre lui-même. Il est immédiatement son propre fondement. En regard de la magie, l'enthousiasme apporte cependant un élément de sentimentalité propre. Car il ne mime pas seulement sa conviction mais la met en scène, *la dramatise*. Il fait de la croyance une passion. Pour autant, l'enthousiasme n'est pas le fanatisme. Il lui manque le besoin de détruire.

*

³⁴ *Essais moraux, littéraires et politiques*, trad. fr. Paris, PUF, 2001. Voir E. Le Jallé « Enthousiasme et superstition à partir de l'Histoire d'Angleterre de Hume » *Revue de métaphysique et de morale* n°3, juillet 2008, pp. 351-363.

II - LA PASSION DE LA CERTITUDE

1. 7. 6.

Il est difficile d'admettre que détruire pour détruire peut être un acte positif. C'est pourtant bien à cela que le fanatisme nous invite. Car le fanatisme, qui peut culminer dans un appétit insatiable de destruction, est un combat. Il aspire profondément à la paix de l'âme, c'est-à-dire à la plénitude et à la sérénité d'une certitude et il mène en ce sens une lutte à la fois contre les autres et contre lui-même. Le fanatique veut croire et, par là, il veut être. Son ennemi est tout ce qui vient troubler la clarté et la paix de son monde, qui en menace les valeurs - ce que le fanatique ressent comme une corruption et une souillure. D'où ce mépris caractéristique dont il accable ses ennemis et cette répulsion que lui inspirent ses victimes, qui le confirment instamment dans ses actes. Dans Les naufragés et les rescapés (1986³⁵), Primo Lévi décrit ainsi la dégradation systématique et délibérée des victimes dans les camps d'extermination nazis - culminant symboliquement dans la récupération des cendres des fours crématoires pour combler les allées du village SS d'Auschwitz, les restes des victimes étant ainsi littéralement foulés aux pieds (pp. 123-124). Le premier but d'une telle dégradation était semble-t-il, note P. Lévi, de conditionner les bourreaux, c'est-à-dire de justifier leurs actes par l'avilissement de leurs victimes. Comme si, chez les bourreaux, le fanatisme idéologique n'avait été que second, voire secondaire. Comme si l'annihilation d'autrui pouvait être en soi un motif suffisant de conduite. Peut-être les mobiles idéologiques du fanatisme ne sont-ils pas déterminants en effet et sans doute peuvent-ils être assez inconsistants. Le fanatisme apparaît alors comme un acte impérieux dont la motivation n'est jamais pleinement conçue, comme si la volonté comptait bien davantage ici que la raison. De sorte que souvent et en fait de contenu, le fanatique ne croit en rien ! Le

³⁵ trad. fr. Paris, Gallimard, 1989.

nihilisme n'est pas le contraire du fanatisme mais lui offre plutôt comme un terreau. Par bien des aspects, il paraît un fanatisme manqué. Un fanatisme impuissant à se soumettre à l'épreuve du sacrifice.

Passion de détruire, nihilisme, sacrifice, nous envisagerons ces trois thèmes successivement.

A) La passion de la destruction

1. 7. 7.

Un drame ontologique.

Le fanatique ne cherche pas à convertir. Il n'a aucun besoin de l'autre, qu'il ressent au contraire comme une gêne, un tourment, une menace. Le fanatique extermine ses ennemis, il veut les éradiquer d'un feu purificateur, comme l'on fait de parasites.

L'historien George L. Mosse souligne que cette dimension, déjà patente lors de la Révolution française - les cadavres ennemis étaient maltraités et ceux des opposants exécutés systématiquement versés à la fosse commune - devint la règle avec les guerres du XX^e siècle. A partir de la Première Guerre Mondiale les soldats ennemis ne furent plus jamais ensevelis dans les mêmes enclos. Avec l'ampleur que prirent les tueries, on se mit à déshumaniser systématiquement l'adversaire, ne jurant plus que par sa reddition inconditionnelle (*De la guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, 1990, chap. VII³⁶). Les villes désormais étaient bombardées jusqu'à leur destruction complète, on massacrait les prisonniers et l'on ne respectait plus la trêve des brancardiers³⁷.

Le fanatique vit un drame ontologique contre ce qui n'a, à ses yeux, pas le droit d'être. Réciproquement, comme le note Fichte, le fanatique ne peut ignorer que si ses adversaires ont raison, il n'est qu'un misérable (*Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, 1806, p. 87³⁸). Et finalement, le fanatisme n'a de sens que dans la destruction. Sa certitude ne trouve pleinement à s'affirmer qu'à éradiquer ce qui représente pour elle une menace de son être même.

En 1950 au Japon, un moine novice de 21 ans incendiait le Pavillon d'Or, l'un des temples les plus célèbres de Kyôto. Il prétendit avoir accompli son acte par haine de la beauté. A partir de ce fait divers étonnant, Yukio Mishima s'est attaché à reconstituer de manière romanesque l'itinéraire mental qui avait pu conduire jusqu'à un tel acte (*Le Pavillon d'Or*, 1956³⁹). Sous les bombardements américains, Mizoguchi, jeune moine bègue du Pavillon d'Or, n'espère qu'une seule chose : que le temple soit détruit. Enfant, son père lui disait que nulle chose au monde n'égale en beauté le Pavillon d'Or et la pensée que la Beauté puisse exister quelque part, comme à son insu, lui causait un sentiment de malaise et d'irritation. Il se sentait exclu. Maintenant qu'il vit près du Pavillon, c'est encore bien pire. La beauté du

³⁶ trad. fr. Paris, Hachette, 1999.

³⁷ Voir S. Audoin-Rouzeau & A. Becker *14-18, retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 42-43.

³⁸ trad. fr. Paris, Ladrance, 1845.

Pavillon lui semble comme éternelle et lui montre le néant de sa soif de vivre. Elle l'empêche de vivre ; même au bordel ! De l'indestructibilité apparente du temple émane comme la menace de son propre anéantissement. De ce moment, il devine que toute chose belle est son ennemie mortelle. "La beauté d'un détail isolé n'était qu'inquiétude. Elle n'était jamais incluse dans un détail mais dans chacun s'embusquait l'amorce de la beauté du détail suivant. Une beauté qui n'existait nulle part... Une sorte de pressentiment du néant dans la délicate architecture". Finalement, Mizoguchi met le feu au Pavillon d'Or. Il veut vivre !

En ce qui concerne la psychologie du fanatisme, l'intérêt de ce roman tient surtout à ce que, dès le début, Mishima souligne le caractère superficiel et quelque peu incongru de cette perception angoissée de la beauté ; laquelle suffira pourtant à provoquer l'acte de destruction. Bien sûr, la beauté du temple n'empêche pas le jeune moine de vivre et d'être lui-même. C'est plutôt qu'en luttant contre elle, il apprend à vivre et à conquérir sa place vis-à-vis des autres. Or dans une lutte existentielle de cette sorte, n'importe quelle idée folle et superficielle peut bien être hypertrophiée jusqu'à devenir une fondamentale raison d'être. Par rapport à ce que nous avons précédemment vu, nous retrouvons ici l'idée que, bien plus qu'à un dérèglement psychologique particulier, bien plus que porté par le contenu d'une croyance, le fanatisme naît dans le rapport aux autres et que, par abus de jugement, il est capable de se payer de mots.

De fait, l'appétit de destruction qui s'exprime dans le fanatisme n'est pas seulement dérangement pulsionnel et inconscient. Tout un romantisme de la destruction peut trouver à s'affirmer hautement et clairement. Toute une passion de la terreur peut être célébrée sciemment. Une illustration en est particulièrement fournie par le roman d'Ernst von Salomon *Les réprouvés* (1930⁴⁰), écrit du point de vue de ces jeunes Allemands déracinés et désillusionnés qui, immédiatement après le premier conflit mondial, rejoignirent les Corps francs pour aller combattre les bolcheviques dans les pays baltes et en Haute-Silésie et qui attendaient de trouver dans l'attaque une suprême exaltation de leurs forces, une délivrance, la confirmation qu'ils étaient à la hauteur de leur destin (pp. 66-67). Nous étions une ligue de guerriers imprégnés de toute la passion du monde, écrit Von Salomon. Ce qu'ils voulaient, ces "réprouvés" ne le savaient pas et sans doute auraient-ils pu assez facilement changer de camp,

³⁹ trad. fr. Paris, Folio Gallimard, 1961.

⁴⁰ trad. fr. Paris, 10/18 Plon, 1986.

tant l'identité de leur ennemi leur était au fond indifférente. En rompant avec tous les liens qui les rattachaient "à ce monde corrompu", ils espéraient sentir en eux les véritables valeurs du monde. La politique, ainsi, n'était plus pour eux que destin, répondant à leur volonté de purification à travers d'incessantes destructions. En regard d'un tel idéal, note Von Salomon, il n'y aurait guère eu de sens à vouloir quelque chose en particulier (p. 214) - sinon précipiter la chute de ce qui s'écroulait autour d'eux. Nous étions des émanations du futur, des puissances mystiques, écrit-il (p. 236). "Nous n'agissions pas. Les choses agissaient en nous". Finalement, ces fanatiques verseront dans l'action terroriste. Ils assassineront Walter Rathenau en 1922.

*

Le catéchisme révolutionnaire.

Le révolutionnaire "méprise toute théorie. Il ne connaît qu'une seule science, celle de la destruction. S'il étudie inlassablement les autres sciences, c'est dans l'unique but de détruire plus rapidement et sûrement cette ignominie qu'est l'ordre universel", écrivait déjà en une perspective très voisine Sergueï Netchaïev, dans ce qui fut comme le bréviaire des cercles terroristes russes du XIX^e siècle et qui ne fut pas sans influencer Lénine, Trotski et surtout Staline (*Le catéchisme révolutionnaire*, 1869⁴¹).

Le fanatisme, ainsi, peut être un idéal. Ce pour quoi le révolutionnaire se bat, à suivre Netchaïev, compte finalement assez peu (la tâche du révolutionnaire est de tout détruire et non d'imposer un schéma d'organisation) et reste très vague (le bonheur du peuple ne peut être atteint que par une révolution populaire qui détruira toute la société). Mais le révolutionnaire acquiert ainsi un statut de hors-la-loi romantique (il s'alliera avec les aventuriers et les brigands "qui sont en Russie les seuls véritables révolutionnaires") qui le pare d'une aura démoniaque – jeune, Mao Zedong s'identifiait aux héros renégats du folklore chinois, aux Robin des bois d'*Au bord de l'eau*. Nous l'avons vu, à travers l'enthousiasme qui lui sert de véhicule, le fanatisme se charge volontiers d'une dramaturgie propre.

⁴¹ trad. fr. in J. Barrué *Bakounine et Netchaïev*, Paris, Spartacus R. Lefevre, 1971. Pour certains, l'œuvre serait en fait de Bakounine, dont Netchaïev était le disciple. La biographie de ce dernier est en fait assez incertaine, empreinte de pas mal de légendes.

Michel Dubec, psychiatre expert auprès des tribunaux ayant eu à se prononcer sur le cas du leader du groupe terroriste Action directe, Jean-Marc Rouillan, décrit celui-ci comme un phobique de la vie dans sa banalité, caressant des ambitions démesurées et se complaisant dans le romanesque de la vie clandestine. Le terrorisme était ainsi le moyen, pour ce garçon ordinaire, de devenir l'interlocuteur direct de l'Etat (*Le plaisir de tuer*, 2007, p. 107⁴²). Car, pour le reste, l'expert décrit un simple nigaud, persuadé que son assassinat du patron de Renault allait provoquer la révolution en France.

A ce stade, le fanatisme devient une vocation et on est assez loin de la manipulation par laquelle, à en croire Voltaire, le Vieux de la Montagne "faisait goûter les joies du paradis à des imbéciles et leur promettait une éternité de ces plaisirs dont il leur avait donné un avant-goût, à condition qu'ils iraient assassiner tous ceux qu'il leur nommerait" (*Dictionnaire philosophique*, 1764, art. "Fanatisme"⁴³).

La secte des Assassins

Les chroniques des Croisades rapportent qu'aux confins de Damas, d'Antioche et d'Alep, existait une secte vivant dans des forteresses montagneuses inexpugnables qui semait la terreur parmi les Sarrasins et les Chrétiens. L'une des premières descriptions de cette secte date de 1175 et se trouve dans un rapport d'un envoyé de Frédéric Barberousse. Leur maître, nous rapporte-t-on, "le Vieux de la Montagne", promettait à ses hommes l'accès au Paradis contre une obéissance absolue. Il les envoyait ensuite tuer quelque dignitaire étranger en leur donnant un poignard d'or. Philippe Auguste dut ainsi s'entourer de gardes du corps pour se défendre des Assassins, soudoyés par Richard Cœur de Lion⁴⁴.

Leur forfait accompli, les Assassins ne tentaient même pas de s'échapper. Leur dévouement fanatique à leur chef frappa les Européens, qui rapportèrent avoir vu, lors d'une visite, l'un d'eux se précipiter dans le vide du haut de la montagne au simple signe du Vieux qui frappait dans ses mains. Un épisode frappant sans doute et une illustration extrême du fanatisme mais un épisode réel ? On le prêtera à d'autres, comme Moulay Ismaïl au Maroc (1646-1727⁴⁵).

Un historien de la secte⁴⁶ place à son origine Hasan-i Sabbâh, chef des Nizarites, les plus actifs des Ismaéliens⁴⁷. Vers 1090, celui-ci créa plusieurs forteresses en Perse, dont Alamut, au bord de la

⁴² Avec C. de Rudder, Paris, Seuil, 2007.

⁴³ Paris, Garnier, 1964.

⁴⁴ Voir F. Daftary *Les Ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales*, Paris, Vrin, 2011.

⁴⁵ Voir D. Busnot *Histoire du règne de Moulay Ismaïl*, 1714, Paris, Mercure de France, 2002.

⁴⁶ Voir B. Lewis *Les Assassins. Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*, 1967, trad. fr. Paris, Ed. Complexe, 1984. Voir également F. Daftary *Légendes des Assassins*, Paris, Vrin, 2007.

mer Caspienne, puis en Syrie. Il usa de manière radicale du principe d'autorité absolue que la doctrine ismaélienne reconnaît à l'imâm. Mêlant intransigeance religieuse et activisme politique, les Assassins furent probablement la première organisation terroriste – annonçant d'autres fanatismes à venir⁴⁸. Tout le mouvement schismatique ismaélien semble en effet s'être organisé, dès 850, selon une structure internationale clandestine menant une action politique de terreur et d'assassinats.

Les Assassins disparurent entre 1250 et 1275, sous la double offensive des sultans d'Égypte et des Mongols. Marco Polo, qui traversa la Perse en 1273, pénétra dans la forteresse alors abandonnée d'Alamut et décrivit le sublime jardin que le Vieux avait fait installer en haut de la Montagne et qui devait préfigurer pour ses hommes le Paradis promis par le Coran (*Livre des Merveilles du Monde*, 1298⁴⁹). Dans les *Mémoires de l'Institut Royal* ("Mémoire sur la dynastie des Assassins", 1818), Silvestre de Sacy expliqua que le mot "assassin" venait du hachisch, lequel était utilisé pour fanatiser les membres de la secte - cette étymologie peut être contestée. Certains, en fait, n'hésitent pas à soutenir que beaucoup des traits prêtés à la Secte des Assassins relèvent d'une fabulation largement due à l'orientaliste Josef von Hammer-Purgstall (*Histoire de l'ordre des Assassins*, 1818⁵⁰). Par ailleurs, les Nizarites nous sont surtout connus à travers ce qu'ont rapporté d'eux leurs adversaires sunnites, vis-à-vis desquels ils passaient à la fois pour des hérétiques, ne lisant le *Coran* qu'à travers l'interprétation ésotérique qu'en donnaient les Imâms, ainsi que pour des libertins, affranchis de toute loi – « rien n'est vrai, tout est permis » avait déclaré l'Imâm Nizar. Une formule qui ne peut être prise au sens propre cependant et qu'éclaire Nasiroddin Tusi (1201-1274) qui, réfugié à Alamut, établit la philosophie du mouvement dans son *Rawdat al-taslim* (littéralement : « le jardin de la soumission », traduit en français sous le titre *La convocation d'Alamut*⁵¹).

En termes de perfection, l'homme est au sommet de la Création et, au sein de la Création, il ne peut donc y avoir de manifestation du divin qu'humaine. Le paradis, comme le salut, ainsi, qui correspondent à l'atteinte d'une plus grande perfection, sont un homme (chap. XV), l'Imâm, manifestation de Dieu qui, à travers sa seule volonté, manifeste l'unité, la liberté et la spontanéité divines. Le bonheur et la vraie foi (*taslim*) consistent donc à lutter contre soi pour se soumettre

⁴⁷ Secte chiite née au IX^e siècle qui vénère les Imâms à l'instar de prophètes et notamment l'Imâm Ismaïl (vers 770), auquel elle emprunte son nom. L'Imâm Hasan Ali Shâh, chef spirituel des Ismaéliens, sera nommé Aga Khan par le Shâh d'Iran au XIX^e siècle.

⁴⁸ Voir le roman de Vladimir Bartol *Alamut*, 1938, trad. fr. Paris, Phébus, 1988.

⁴⁹ trad. fr. en 2 volumes Paris, Maspéro, 1980.

⁵⁰ trad. fr., Paris, Paulin, 1833.

⁵¹ Paris, Verdier/Unesco, 1996. On a pu contester que Tusi soit véritablement l'auteur de l'ouvrage. Grand savant (on a dit que son système astronomique influença Copernic, quoiqu'on puisse difficilement imaginer comment !), Tusi servira les Mongols après la chute d'Alamut et Houlagou Khan lui fera construire le plus grand observatoire de son temps à Maragha.

entièrement à la volonté de l'Imâm. Tel est le principe dont part Tusi qui, pour le justifier, va raisonner très logiquement.

Tout, en effet, doit s'effacer pour asseoir la volonté souveraine de l'Imâm. Tusi insiste ainsi sur le caractère transcendant et indicible du divin qu'il manifeste, comme s'il était Dieu. Celui-ci étant insaisissable en soi, toute connaissance de Dieu ne peut donc passer que par l'Imâm. On ne comprend qu'à travers lui. Seule la parole de l'Imâm peut dévoiler la Vérité. Souveraine, cette parole n'est liée ni n'est retenue par rien : rien de ce qu'on peut savoir du divin, qui est insaisissable, ni de ce qu'on saisit du monde, qui n'est qu'apparence puisque, transcendant, Dieu ne l'investit pas. Dès lors, la parole de l'Imâm peut même abolir la loi religieuse (*shariâ*). L'Imâm est au-dessus des lois. Il échappe aux critères moraux. Mais, à ce compte, rien ne peut fonder la foi, la justifier, sinon le besoin que l'on peut ressentir de se fier à l'Imâm pour comprendre. A chacun de choisir ainsi : la soumission à l'Imâm, le Ressurecteur, ou l'hostilité. Il ne peut y avoir de juste milieu. En même temps, la foi ne tient qu'à un acte d'allégeance extrême. Elle est d'autant plus forte que sa certitude est ténue, ce qui est une condition particulièrement favorable au fanatisme.

*

Le révolutionnaire, selon Netchaïev, a bien une "morale", laquelle se limite très abstraitement à approuver tout ce qui favorisera le triomphe de la révolution mais exige néanmoins de sa part une détermination sans faille. Il doit s'interdire tout sentiment de haine ou de vengeance, toute sensibilité, tout enthousiasme, tout attendrissement né de la famille, de l'amitié ou de l'amour. "Tout est étouffé en lui par la froide passion de l'oeuvre révolutionnaire" et il est prêt à tuer tous ceux qui s'opposent à sa réalisation. Il se considère comme un capital affecté au triomphe de la révolution ; capital dont il ne peut donc disposer seul.

Rakhmetov, le héros du roman de Nikolai Tchernychevski *Que faire ?* (1863⁵²) a fourni le modèle de ce révolutionnaire, dont l'ascétisme est bien loin du type de révolutionnaire lyrique et romantique qu'avait auparavant dessiné Tourgueniev au début de son *Roudine* (1855⁵³) et en lequel on a dit que Tourgueniev avait voulu représenter Bakounine alors au début de sa propagande anarchiste, alors que ce dernier se pâmail devant les brigands schillériens⁵⁴.

⁵² trad. fr. Moscou, Ed. du progrès, 1967.

⁵³ in *Romans et nouvelles complets I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1981.

⁵⁴ Sur tout ceci, voir A. Besançon *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Agora, 1977, chap. VII & VIII.

Thucydide, déjà, avait décrit le profil du terroriste : c'était aux forcenés qu'on faisait confiance, écrit-il et l'on se défiait de ceux qui les contredisaient. L'auteur d'un attentat réussi passait pour un grand esprit. On se sentait moins solidaire de ses parents que de ses camarades de parti (*Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, 431-404 av. JC, III, II, pp. 918-919⁵⁵).

*

1. 7. 8.

Un idéal n'a pas besoin de causes ni une conviction de raisons.

On voit en général le fanatique asservi à une cause ; comme si en lui la croyance ou la foi était première et déterminait son comportement. Mais *le fanatisme ne s'explique pas par une croyance ou une opinion*. Il se fonde sur une certitude dont il représente la passion, de sorte qu'il se suffit à lui-même et, sous couvert d'invoquer quelque grande cause, ne peut avoir d'autre idéal que la destruction.

Ainsi apparaît « le photographe blême, le chétif, frêle et sanguinaire exécuteur des capitalistes » à la fin du *Nostramo* (1904, p. 624⁵⁶) de Joseph Conrad. Un être caractérisé par une sorte de carence vitale et qui ne vise que la destruction, porté par un ressentiment et une haine capable de mettre en branle l'esprit populaire incapable de scepticisme. Tel est encore le Professeur de *L'agent secret* (1907⁵⁷) qui, avec son teint jaune et son crâne frêle (p. 393), lève son verre à la destruction de ce qui existe. Un être frêle, insignifiant, râpé, misérable (p. 403) qui projette d'exterminer tous les faibles, les mous, les sots, les lâches, les cœurs pusillanimes et les esprits serviles qui, par leur masse, tiennent le pouvoir.

Certes, le passage à l'acte de destruction n'est sans doute pas obligatoire mais, s'il doit agir, le fanatique ne trouvera bientôt rien d'autre à faire qu'à détruire. Dans un ouvrage, Haruki Murakami a interviewé des adeptes et des victimes de la secte japonaise Aum (*Underground*, 1997⁵⁸). Or à quoi croyaient ses adeptes ? A rien de très précis, chacun se faisant sa propre version d'idées très vagues (la découverte de son moi profond, la lutte contre son karma, des idées puisant à un vieux fonds bouddhiste) et se fiant à des images simples, naïves, celles surtout d'un gourou inspiré, Shoko Asahara (Shizuo Matsumoto), se présentant comme « le libéré absolu », d'une clairvoyance totale, capable de léviter, etc. Des images pouvant paraître consternantes vues du dehors mais que recherchaient précisément des

⁵⁵ trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1964.

⁵⁶ trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1990.

⁵⁷ trad. fr. Paris, Gallimard, 1995.

adeptes se sentant perdus dans un monde trop complexe. A la racine du fanatisme, il y a précisément une demande pour des images les plus simples possibles, pour des idées certes simplistes mais qui permettront de mettre en causes toutes les autres, ceux qui ne les partagent pas paraissant faibles ou hypocrites, « prisonniers ». Finalement, une communauté est à même de se souder autour du partage de telles idées, donnant à chacun un rôle au sein de cette communauté et un certain pouvoir du fait d'en être membre, de sorte que ces idées deviennent indiscutables. Durement torturé par la secte, un adepte avoue qu'il voulait alors quand même en retirer quelque chose de positif (p. 464). Renier son appartenance l'aurait trop obligé à se remettre en question, à affronter son échec personnel.

On trouve encore sur YouTube des vidéos de recrutement de la secte qui sont très benoites. On y parle de spiritualité, de libération. Le gourou apparaît dans des dessins animés, façon mangas. D'autres vidéos le montrent sur des plateaux télé, présentant des exercices de yoga et se prêtant volontiers aux questions d'animateurs de talk-show. Il n'y a là rien qui annonce le tournant apocalyptique de la secte qui, après s'être présentée à des élections et y avoir essuyé un échec cinglant, versera dans le terrorisme, répandant finalement du gaz sarin dans le métro de Tokyo le 20 mars 1995, faisant douze morts et 500 blessés⁵⁹. Interrogé, un employé du métro affirme que l'attentat ne l'a au fond pas surpris, qu'il est lié à son avis à l'attitude générale de chacun : « il y a trop de gens qui se croient supérieurs ». C'est sans doute une clé en effet car, tant dans l'image auto-satisfaite du leader, que dans les confessions des adeptes, c'est un singulier égocentrisme qui éclate, la recherche d'un culte de soi – largement sensible également dans le portrait de nombreux anarchistes – très loin de l'image de fanatiques soumis à un dogme impérieux et dominant.

*

Tous les mouvements de masse religieux, nationalistes et idéologiques ne sont pas semblables et de se valent pas mais ils mobilisent tous les mêmes ressorts, estime Eric Hoffer

⁵⁸ trad. fr. Paris, Belfond, 2013.

⁵⁹ Voir R. J. Lifton *Destroying the world to save it*, Metropolitan Books, 1999.

(*The true believer*, 1951⁶⁰). Ils exploitent tous la frustration chez ceux qu'ils parviennent à enrôler. Car, sauf pour ceux qui ont le talent de faire quelque chose d'eux-mêmes, la liberté est un fardeau. Comme disait Ernest Renan : les fanatiques craignent davantage la liberté que la persécution. Il s'agit pour eux de combler le sentiment d'infériorité qui ne peut manquer de saisir chacun dans la compétition permanente d'une société individualiste. Quand la liberté est réelle, en tire Eric Hoffer, l'égalité est la passion des masses. Quand l'égalité est réelle, la liberté est la passion d'une petite minorité. L'endoctrinement doit permettre de ne pas croire qu'on est responsable de sa situation – à ce titre, la haine est le moyen le plus rassembleur. Réciproquement, l'important, pour un mouvement idéologique, sont ses capacités d'intégration. Ses membres y trouveront alors une nouvelle vie pleine de sens – bien plus contraignante que celle qu'ils avaient auparavant. De fait, la Réforme n'est pas tant née d'une dénonciation du pouvoir de l'Eglise romaine que de ses manquements, souligne Hoffer. *Les Réformés demandaient plus de contrôle religieux*. Au total, ce n'est donc pas tant la cause défendue qui compte que l'attachement que le mouvement sollicite chez ses membres, jusqu'au sacrifice. Le fanatique n'est pas convaincu. Il est converti.

Dans le fanatisme, l'idéal formulé n'a en général qu'un but fonctionnel : mobiliser, mettre en action, cristalliser une certitude. L'évidence avec laquelle l'idéal est posé d'emblée - et qui fait regarder avec mépris ou soupçon tous ceux qui ne le partagent pas ou qui hésitent - ne doit pas tromper et faire croire à quelque vision, à quelque illumination intellectuelle : *la conviction sera d'autant plus inébranlable que l'idéal ou l'objectif seront vagues*. Pour le fanatisme, la vérité exige une rupture totale, note Hegel. De là, un idéal forcément abstrait, puisque délibérément coupé de tout et une action qu'inspire la liberté du vide et qui ne peut consister qu'à détruire (*Principes de la philosophie du droit*, 1821, §5⁶¹).

C'est là une situation exaltante pour le fanatique, sans doute, puisqu'il y trouve l'extrême certitude de lui-même, la liberté absolue de sa propre conscience face au monde devenu vide, souligne Hegel à propos de la Terreur ayant fait suite à la Révolution française. Cette liberté, néanmoins, ne peut rien produire de positif et n'est que furie de destruction. L'unique œuvre de la liberté universelle est la mort. Une mort qui n'accomplit

⁶⁰ New York, HarperCollins, 2010.

⁶¹ trad. fr. Paris, Vrin, 1982.

rien et par rapport à laquelle trancher une tête humaine n'a pas plus de signification que trancher une tête de chou (*Phénoménologie de l'esprit*, 1807, La liberté absolue et la Terreur⁶²). Les idéologies politiques du XX^e siècle promettant une refondation radicale de l'homme et de la société auront fourni de ce point de vue d'excellents supports au fanatisme. On était en effet à même de trouver en elles un idéal d'autant plus impérieux qu'il était tout à fait vague, consistant en l'horizon d'un monde tout autre qu'on ne savait guère imaginer (mais cela expliquait-on était normal tant on était encore aliénés). Surtout, changer les hommes fournissait un objectif immédiatement réalisable à travers la liquidation des irrécupérables. Une tâche aisée car qui édicte ce qu'est le bien de l'homme n'a plus de sujets devant lui capable de l'arrêter.

Dès leur prise du pouvoir au Cambodge, les Khmers rouges exécutèrent les médecins, les intellectuels. Ils interdirent jusqu'aux lunettes et voulurent imposer la même coupe de cheveux aux hommes comme aux femmes. Les termes « femme » et « mari » furent d'ailleurs interdits car trop bourgeois. Les Khmers rouges étaient pourtant issus de familles plutôt aisées, souligne Rithy Panh, ayant interrogé des années après Kaing Guek Eau, surnommé « Duch », responsable du centre de torture et d'exécution S 21 de Phnom Penh de 1975 à 1979. Un ancien professeur de mathématiques, citant Balzac et Vigny (avec C. Bataille *L'élimination*, 2011⁶³).

La révolution culturelle chinoise, qui fut l'une des plus extrêmes et meurtrières folies idéologiques jamais vues et qui fut d'abord de la part de Mao Zedong une manœuvre pour reprendre le pouvoir, n'avait pas vraiment d'ennemi bien désigné et n'en eut pas besoin.

La révolution culturelle chinoise fut lancée en 1966 par Mao Zedong pour reprendre le pouvoir à ceux qui, suite aux échecs du Grand Bond en avant, l'en avaient progressivement écarté. Pour cela, Mao plaida pour un retour à l'orthodoxie marxiste et s'appuya sur la jeunesse, les étudiants et collégiens, embrigadés dans les « gardes rouges ». Dégénérant en une quasi guerre civile, la Révolution culturelle se termina par une reprise en main du pays par l'armée. Mao – qui fit alors exiler un grand nombre de gardes rouges dans les campagnes, après s'être servi d'eux pour liquider ses opposants – conforta ainsi son pouvoir jusqu'à sa mort en 1976. Seront alors jugés les principaux instigateurs de la Révolution culturelle à ses côtés (la « bande des quatre »), dont son épouse Jiang Qing. Et la Chine commencera son ouverture internationale et son passage à une économie de marché.

Face à la volonté de réformer les hommes en conformité avec l'idéal de la société communiste prolétarienne, tout pouvait être désigné et être liquidé comme bourgeois : faire du

⁶² trad. fr. Paris, Aubier, 1991.

piano, avoir des poissons rouges, ... Toute réussite, toute distinction devait être humiliée – l’abaissement public systématique caractérisa, plus encore que l’élimination, la révolution culturelle – et finalement tout ce qui relevait d’une volonté individuelle d’exister, d’un désir personnel, comme l’ont rapporté les témoignages⁶⁴. Un simple porteur pouvait donc être battu à mort parce qu’il avait lu un roman d’amour !

Malgré tout, certains ne purent renoncer à leurs idéaux. Dans un roman, qui passe pour être son autobiographie, Wang Meng, torturé, soumis à une rééducation, exilé pendant vingt ans au nom d’une dénonciation absurde, ne veut pas perdre la foi de sa jeunesse dans le Parti (*Le salut bolchevique*, 1979⁶⁵). C’est que sans elle, reconnaît-il, il ne serait rien (p. 69).

Pour autant, les témoignages ne manquent pas de souligner que la haine de classe put, en l’occurrence, être largement forcée. Passé un certain niveau de déchainement, en effet, ne pas y participer revenait à se désigner soi-même coupable. Cela a été noté pour d’autres mouvements comparables. Lors de la Terreur révolutionnaire en France, ainsi, il était risqué, pour les exécuteurs, de faire preuve de modération⁶⁶. De sorte que de simples opportunistes, comme Barère, ont pu commanditer des massacres. Une terreur idéologique d’une ampleur gigantesque peut être menée sans convictions ni objectifs idéologiques forts chez beaucoup de ses acteurs.

Face au fanatisme et au terrorisme, on considère souvent que les idéologies mènent les hommes comme des pantins. En fait, une vision très vague mais suffisamment catastrophique de l’histoire ou de l’avenir proche suffit pour enclencher un cycle de violence. Tel semble bien avoir été le cas de la secte Aum, par exemple. A la limite, la pure violence suffira et l’on pourra se dispenser de lui fixer une revendication particulière. L’essentiel, dans l’action terroriste, est en effet non pas de convaincre mais de provoquer un effet d’entraînement chez les sympathisants et de panique collective chez les ennemis.

Toutefois, même s’il se passe fort bien d’une conviction solidement argumentée, le terrorisme ne peut pour autant correspondre au simple goût pour la brutalité. Il réclame trop

⁶³ Paris, Grasset, 2011.

⁶⁴ Voir particulièrement Su Tong *La berge* (2009, trad. fr. Paris, Gallimard, 2012) et les souvenirs que rapporte Qiu Xiaolong en introduction de son roman policier *Il était une fois l’inspecteur Cheng* (trad. fr. Paris, L. Lévi, 2016).

⁶⁵ trad. fr. Paris, Messidor, 1989.

d'efforts, de travail pour cela. Il lui faut quelque cause ultime, quelque certitude à vivre, en devenant soi-même l'instrument d'une cause supérieure, à travers laquelle il accédera, comme le note Hegel, à une liberté absolue. En fait, l'idéal fanatique se doit *d'être tout à la fois le plus vague et le plus exigeant possible*. La révolution culturelle, ainsi, relevait pour ses promoteurs d'une nécessité impérieuse et ultime, sans avoir pour autant d'objectifs réellement précis. De la sorte, le discours fanatique est construit de manière à prévenir toute dissonance⁶⁷. On ne peut objecter aucun fait ni raison à ce qui est reçu comme une mission impérieuse.

Cela, le fanatique ne le réalise pas. Il ne sentira pourtant que rarement le besoin de préciser outre mesure ce qu'il défend ; tout de même qu'il ne sait pas au fond très bien ce qu'il reproche à ses ennemis jurés. A travers son journal, Boris Savinkov, qui fut le cerveau de l'attentat qui tua le Grand-Duc Serge, gouverneur général de Moscou, en février 1905, trahit finalement une absence totale de confiance en la révolution. Il justifie plutôt la violence par un but humaniste et la juge rachetée par le sacrifice de soi des révolutionnaires (*Le cheval blême*, 1908⁶⁸).

Le Grand-Duc fut tué par Ivan Kaliaev, que la Grande-Duchesse visitera en prison pour lui remettre une icône. Cet épisode est repris par Albert Camus dans *Les justes* (1949⁶⁹), qui fait dire à la Duchesse : la créature est abjecte. Que faire d'autre que la détruire ou lui pardonner ? (Acte IV) et à Kaliaev : j'ai choisi d'être innocent (Acte II).

Ce que le terroriste défend, s'il se réalisait, ferait tout aussi bien disparaître le sens de son action. On ne lutte plus pour un idéal réalisé. Or, comme passion, le fanatisme est une fin en soi. Il combat *en* certitude. Il ne se bat pas pour atteindre cette certitude mais il la vit en combattant. Le propre du fanatisme est donc de savoir toujours renouveler au besoin ses causes et ses ennemis. Il ne rencontre là aucune difficulté car sa passion de la destruction n'a d'autre but qu'elle-même. Non pas seulement pour détruire mais pour exister. Et c'est pourquoi il peut bien s'en prendre à la société entière. Le fanatisme, alors, est terroriste – celui dont toute l'action consiste, au sens propre, à faire trembler (*terrere* en latin).

⁶⁶ Voir P. Gueniffey *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire, 1789-1794*, Paris, Fayard, 2000.

⁶⁷ Voir M. Wiewiorka *Sociétés et terrorisme*, Paris, Fayard, 1988, p. 105 et sq.

⁶⁸ trad. fr. Paris, Phébus, 2003.

⁶⁹ Paris, Gallimard, 1977.

Les stratégies du terrorisme

Une recherche en responsabilité collective.

Comment concilier la soif de détruire et l'action révolutionnaire constructive ? Cette question ne se pose même pas pour Netchaïev. Car, au fond, celui-ci ne parle jamais de la révolution, au sens où il ne décrit pas en quoi elle devrait constituer. Il se borne à la préparer ; à la rendre inévitable. Son programme se résume ainsi : "accroître et multiplier les maux et les souffrances qui pousseront à bout la patience du peuple et déchaîneront sa révolte massive". A cet effet, on classera les représentants de "cette ignoble société" en deux groupes :

- ceux qui sont à supprimer sans délai ; leur mort soudaine et violente étant propre à effrayer le gouvernement et à ébranler sa force ;
- ceux dont les actes sont à même de soulever l'indignation du peuple et de le conduire à la révolte, auxquels on laissera provisoirement la vie.

L'action terroriste paraît souvent défier l'entendement, au sens où elle représente un moyen rationnel⁷⁰ d'atteindre une fin irréaliste, voire délirante⁷¹. Mais c'est alors manquer que le fanatisme ne se justifie que par ses actes. Il est une conduite qui est à elle-même sa propre fin, qui *incarne* une certitude ou même simplement l'aspiration à une telle certitude. En ce sens, le terrorisme n'est pas une résistance. Il ne cherche pas tant à vaincre ceux qui sont haïs qu'à surmonter la passivité et l'absurdité qui émanent d'une certaine profondeur du désespoir, écrit un auteur⁷². De là, il s'en prendra facilement à la société toute entière. Sa stratégie reposera sur une recherche en responsabilité *collective* : tous sont coupables ou complices et il n'y a pas d'innocents. De sorte que le terrorisme pourra s'en prendre à des individus qui ne représentent pas pour lui des ennemis directs – c'est là ce qui le distingue de la résistance armée dans un pays occupé, bien que cette résistance soit souvent qualifiée de « terroriste » par l'occupant (pour cette raison, notamment, une définition précise du terrorisme est difficile à formuler ; le terrorisme est aussi divers dans ses manifestations que dans ses origines⁷³). Cette stratégie trouve particulièrement à s'exercer dans la mise en accusation anonyme et aléatoire de l'attentat frappant des passants indifférents et de la prise d'otages (puisque tous sont complices, des otages anonymes pourront payer pour les autres).

La prise d'otages.

Car il est évident que, dans le cas d'une prise d'otages, la tractation est impossible : l'otage n'est pas échangeable. Cela, le terroriste le sait et c'est précisément cette situation qu'il recherche.

⁷⁰ On a pu remarquer que les attentats en Irlande du Nord avaient tendance à se dérouler juste avant l'heure de bouclage des journaux.

⁷¹ Voir M. Wieviorka *Face au terrorisme*, Paris, L. Lévi, 1995, p. 32 et sq.

⁷² Voir J. Berger Préface à A. Roy *The Algebra of Infinite Justice*, London, Flamingo, 2002, p. XX.

⁷³ Voir J. Raflik *Terrorisme et mondialisation*, Paris, Gallimard, 2016.

Comme le souligne Jean Baudrillard, invoquer une responsabilité maximale "à vide" équivaut à faire éclater l'irresponsabilité générale (*Otage et terreur : l'échange impossible*, 1982⁷⁴). Or telle est bien la visée terroriste ; comme s'il s'agissait de sommer la société de retrouver un sens. L'action terroriste est une accusation ; une mise en demeure. Le terroriste est prêt à se sacrifier pour faire éclater sa vérité, bien plus encore que parce que sa cause est juste. Il veut amener l'Etat à montrer son vrai jour, celui de la répression. Celle-ci lui est nécessaire, car elle justifie son existence. Le terroriste cherchera donc à provoquer une réaction violente du pouvoir contre lui, pour légitimer en retour sa propre violence - une caractéristique forte du terrorisme, en effet, est qu'il se présente volontiers en victime. Il veut notamment renvoyer à la société dans son ensemble son inquiétude pour la vie de quelques otages, quand tant d'autres hommes et femmes meurent ailleurs dont elle se désintéresse. En ceci, le but n'est pas de convaincre mais d'accabler : si l'agressé ne cède pas il sera assassin et haï ; s'il cède, il se reconnaîtra coupable et sera méprisable. C'est une stratégie de la prise de conscience et l'on trouverait là une analogie certaine avec tous les procès inquisitoriaux qui exigent la reconnaissance par l'accusé de ses crimes avant sa condamnation.

Procès inquisitoriaux.

Lors des grandes purges staliniennes, on exigeait systématiquement des aveux, au prix d'interminables interrogatoires, même dans le cas de jugements sommaires à huis clos qui ne seraient jamais rendus publics. Ces aveux avaient si peu d'utilité en eux-mêmes, a-t-on noté, que les tortionnaires étaient bien embarrassés lorsque leurs victimes leur rapportaient des faits réels et précis⁷⁵. Mais les bourreaux devaient se convaincre que ceux qu'ils exécutaient étaient des ennemis, sinon ils auraient été trop proches d'eux.

Là est proprement l'impossible gageure du terrorisme. Il ne veut pas seulement détruire ses ennemis. Il veut encore que ceux-ci lui en reconnaissent plus ou moins explicitement eux-mêmes le droit. Il se décharge de sa culpabilité sur ses victimes, de sorte qu'il ne pense pas ses propres actes comme autant de crimes. C'est le monde que le terroriste prend en otage et qu'il somme d'être à l'image de ce qu'il en perçoit et de ce dont il est certain.

*

1. 7. 9.

La destruction comme purification.

Le fanatisme transfigure ceux qui s'y livrent dans le sens d'un accomplissement personnel. La destruction est alors, en tous les sens du terme, une purification - dans son

⁷⁴ *Traverses* n° 25, juin 1982.

⁷⁵ Voir R. Conquest *La grande terreur*, 1990, trad. fr. Paris, Bouquins Robert Laffont, 1995, pp. 541-543.

Alexandre Nevski (1938), Serguei Eisenstein habilla tout de blanc les chevaliers teutoniques, comme symbole de leur fanatisme.

Et c'est ainsi qu'a *contrario*, cette proclamation du héros de *1984* (1947⁷⁶) de George Orwell peut être lue comme l'une des réactions les plus nettement formulées contre l'esprit de fanatisme : [la scène se passe lorsque Winston et Julia se promènent ensemble pour la première fois] "écoute. Plus tu as eu d'hommes, plus je t'aime. Comprends-tu cela ?... Je hais la pureté. Je hais la bonté. Je ne voudrais d'aucune vertu nulle part. Je voudrais que tous soient corrompus jusqu'à la moelle" (p. 180).

Charles de Condren.

A l'extrême, cette purification voudra l'holocauste de soi et du monde entier. L'auteur d'une volumineuse étude sur les mystiques français, rapporte ainsi que l'un d'entre d'eux, Charles de Condren (XVII^e siècle) eut à l'âge de douze ans une vision dans laquelle il se trouva en un instant l'esprit environné d'une admirable lumière dans la clarté de laquelle la divine majesté lui parut si immense et infinie qu'il lui sembla que ce pur Etre seul devait exister et tout l'univers détruit à sa gloire⁷⁷. Il comprit que Dieu n'a besoin d'aucune créature et voulut instamment être réduit à néant pour son honneur. Il connut que tout ce monde devait être brûlé pour les péchés des hommes, que la divine justice en avait une extrême aversion et que Dieu chérissait uniquement les âmes qui sacrifiaient l'état présent à sa justice⁷⁸. La destruction donc mais non pas la mort, au contraire : le suprême épanouissement de notre être. S'abîmer pour donner lieu en nous à l'être divin en marquant ainsi sa divine transcendance. Rien n'illustre mieux sans doute cette vocation de néant qu'ouvre la soif d'absolu. Ainsi Alvaro aspire-t-il à la mort du monde, au néant sublime dans *Le Maître de Santiago* (1945⁷⁹) d'Henry de Montherlant – « je n'ai soif que d'un immense retirement, j'attends que tout finisse » ; et d'entraîner sa fille avec lui : « tu verras ce que c'est, que de n'être rien ».

Les appels à la catastrophe marquent la poésie de Patrice de la Tour du Pin. Voir notamment *Tempête, La ville* et le troublant *La traque* (*La quête de joie*, 1939⁸⁰).

⁷⁶ trad. fr. Paris, Gallimard, 1950.

⁷⁷ Voir Henri Brémond *Histoire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 1923, rééd. en 11 volumes, Paris, A. Colin, 1967, tome III-2, p. 60.

⁷⁸ Sur Charles de Condren, voir également C. A. Bernard *Le Dieu des mystiques II*, Paris, Cerf, 1998, p. 602 et sq.

⁷⁹ Paris, Gallimard, 1972.

⁸⁰ Paris, Gallimard, 1966.

*

Rien dans la religion ne conduit au fanatisme et elle ne peut pourtant manquer de le provoquer, comme l'opulence le vol. De sorte qu'il n'y a guère de sens à désigner un culte comme plus fanatique qu'un autre – le pacifique bouddhisme lui-même a eu ses croisades⁸¹. Le fanatique vit sa destinée comme un drame, selon une morale jusqu'au-boutiste de l'adéquation de soi à soi. Selon une logique dévorante, qui ne trouve véritablement à s'accomplir que dans la mort, il accepte de donner pour être et de mourir pour devenir. Nous sommes alors assez loin du goût de détruire que peut inspirer le simple ressentiment.

Ainsi de John Claggart dans l'opéra de Benjamin Britten *Billy Bud* (1951) qui reconnaît que son destin est d'annihiler toute beauté de l'âme et du corps autour de lui dans la mesure où celle-ci l'empêche d'être en paix avec lui-même (II, sc 2 "O beauty, ô handsomeness"). Si l'amour continue à vivre et à se développer là où je ne puis entrer, s'écrie-t-il, quel espoir reste-t-il pour moi ?

Positivité du fanatisme ?

Le fanatisme culmine dans une fureur destructrice. Mais cela est vécu comme une grâce et comme une expérience créatrice de sens, de force et de valeur. Marx qualifiait les terroristes russes de "rêveurs de l'absolu"⁸². Là est la *positivité* du fanatisme et sous ce jour, un certain esprit de fanatisme est parfois célébré. Le fanatisme, avons-nous reconnu, est une passion. Comme tel, il peut certainement être valorisé s'il sert un but qu'on reconnaît louable. Des terroristes, dès lors, pourront passer pour des héros. De fait, comment fixer une limite fixe entre ce qui relève du fanatisme et ce qui ne l'est pas ?

Le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus, écrit Rousseau dans une note de la *Profession de foi du vicaire savoyard* (*Emile*, 1762, IV⁸³). En regard, poursuit Rousseau, l'irréligion et en général l'esprit raisonneur et philosophique attachent à la vie, efféminent, avilissent les âmes, concentrent toutes les passions dans la bassesse de l'intérêt particulier, dans l'abjection du moi humain et sapent ainsi à petit bruit les vrais fondements de

⁸¹ Voir M. Juergensmeyer *Au nom de Dieu, ils tuent !* 2000, Paris, Autrement, 2003.

⁸² Voir H. M. Enzensberger *Les Rêveurs de l'absolu*, 1964, trad. fr. Paris, Ed. Allia, 1998.

toute société. Robespierre en tirera, selon ses propres termes, que la terreur contre les ennemis du peuple est la justice prompte, sévère, inflexible. Une émanation de la vertu.

Toute une nostalgie de la certitude est à même d'aspirer à un monde clair et simple, fournissant à certains intellectuels l'occasion d'une profession de foi anti-intellectualiste. Ainsi du nietzschéisme morose d'un Cioran qui déplore la perte d'une "stupidité primordiale" et qui, soulignant les effets nocifs de la réflexion - lesquels témoignent selon lui d'une insuffisance vitale - se complaît à en appeler aux "barbares" (*La tentation d'exister*, 1956, p. 50⁸⁴). Mais à ce stade, le fanatisme n'est plus action mais fascination⁸⁵. L'appel aux barbares ou la fascination pour la violence n'ont pas plus de sens réel que la révolution pour Netchaïev. Mais, comme elle, ils apportent la satisfaction de créer un univers dont les valeurs sont négatives, opposées à ce qui est, dont elles permettent d'envisager la destruction ou la « déconstruction » (voir 1. 2. 19.).

Parmi de nombreux exemples, le roman d'Alice Ferney *Le règne du vivant* (2014⁸⁶) campe de manière significative le portrait d'un héros charismatique engagé sur la mer contre les pratiques de surpêche illégale et cruelle. Les limites criantes du personnage ne sont nullement cachées : celles d'un militant obtus dont la brutalité intraitable dessert la cause et fait capoter toutes les négociations. Mais aucun de ces reproches ne vaut, apparemment, face à la beauté d'un engagement jusqu'au-boutiste. Face à une détermination résolue pour une croyance ou un idéal qui ne peut que détruire ce qui s'oppose à elle pour imposer, au nom du Bien, sa vision des choses. Etrange justification qu'on pourrait appliquer à nombre de tyrans, inquisiteurs et tortionnaires ! Et qui semble admettre que le fanatisme est un des derniers recours pour être et se sentir vivant.

Nous l'avons vu, la croyance est indispensable au fanatisme mais, quant à son contenu exact, assez peu importante. L'important est l'acquisition d'une certitude qui dispense d'avoir à raisonner, à argumenter et qui permet d'adopter une conduite, un mode d'être. Pour le fanatique, l'important est de rencontrer un contexte, un milieu où il peut acquérir la conviction d'avoir raison et où il peut gagner un surcroît d'être.

⁸³ *Œuvres complètes IV*, Paris, Pléiade Gallimard, 1964 & 1969.

⁸⁴ Paris, Gallimard, 1956.

⁸⁵ Une fascination versant d'ailleurs dans le lieu commun. Pour les intellectuels européens, la fascination pour les Barbares est un vieux mythe. Voir P. Michel *Les Barbares : un mythe romantique 1789-1848*, Presses universitaires de Lyon, 1981

⁸⁶ Paris, Actes sud, 2014.

Joseph Kessel a plusieurs fois souligné comment le raidissement fanatique compense une impuissance, un manque de pouvoir, un manque à vivre : voir notamment sa nouvelle *Le caveau n°7* (1923⁸⁷) ou le personnage de Legaart dans *La passante du Sans-Souci* (1936⁸⁸).

Le fanatisme pense hors de lui-même et c'est pourquoi il n'y a pas à s'étonner du caractère abstrait ou ridicule de ses croyances et c'est pourquoi les explications psychologiques qui réfèrent ces croyances à des passions ne vont pas non plus au bout des choses. Au fond, le fanatique ne croit à rien ! Bien sûr, si le fanatisme suit la foi, le nihilisme est tout son contraire. Mais si le fanatisme est avant tout un combat en certitude, le nihilisme est sa racine.

*

B) Le nihilisme

1. 7. 10.

Saint Augustin qualifiait de *nihilisti* ceux qui ne croient à rien (du latin *nihil* : rien). Le mot ne fit guère fortune et ce n'est qu'à la fin du XVIII^e siècle qu'on recommencera à l'employer⁸⁹ - en France, cela aurait été le fait, lors de la Révolution, d'un député allemand à la Convention, Anacharsis Cloots⁹⁰. Au XIX^e siècle, il devint assez commun, désignant le dégoût d'être, l'impossibilité de croire, le désenchantement du monde. Employé dans le roman d'Ivan Tourgueniev *Pères et fils* (1861⁹¹) - le héros Bazarov est qualifié de nihiliste "parce qu'il ne s'incline devant aucune autorité, n'accepte aucun principe sans examen" et ne s'intéresse qu'aux idées pouvant être vérifiées par le matérialisme scientifique – le mot en vint à désigner la jeunesse radicale russe de ces années-là, marquées par la révolte contre le régime tsariste d'un groupe d'officiers, les Décembristes ou Décabristes (1825) et par la répression qui suivit.

⁸⁷ in *La steppe rouge*, Paris, Gallimard, 1923.

⁸⁸ Paris, Gallimard, 1936.

⁸⁹ Voir J. Russ *Le tragique créateur*, Paris, A. Colin, 1998, chap. II.

⁹⁰ D'après J-P. Faye & M. Cohen-Halimi *L'histoire cachée du nihilisme*, Paris, La fabrique Ed., 2008. La première partie de l'ouvrage retrace l'histoire du concept. La seconde est une attaque en règle d'Heidegger, malheureusement largement incompréhensible.

⁹¹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1987.

Le nihilisme russe.

L'un des principaux théoriciens de ce nihilisme russe fut Dimitri Pisarev (1840-1868). Sa pensée était à la fois matérialiste, libertaire (primauté des droits de la personne humaine dérivés d'une nature qui pousse l'homme à la satisfaction de ses exigences les plus immédiates) et productiviste (culte des sciences naturelles et du progrès industriel ; Auguste Comte influença beaucoup les nihilistes)⁹². Rien de bien original en cela, sinon l'inquiétude quant au retard de la Russie de l'époque sur l'Occident qui se laisse deviner et dont la prise de conscience intervint particulièrement après la guerre de Crimée quand, un instant, le régime tsariste parut vaciller. Le propre du nihilisme russe n'était pas tellement dans les idées qu'il défendait mais dans sa volonté radicale de revoir toutes les valeurs traditionnelles à leur aune. Derrière l'idéal d'une science sans dogme et de la soumission inconditionnelle à l'expérience, il y avait à la fois la volonté d'un affranchissement et l'espoir d'une refondation. Le nihilisme, a-t-on dit, fut fondamentalement une tentative pour surmonter ou répudier le passé au nom d'un avenir inconnu⁹³.

Un témoignage en est fourni par le roman *Une nihiliste* (posthume 1892⁹⁴) de Sofia Kovalevskaja (1850-1891), nihiliste elle-même, dont la vie fut bien plus incroyable que celle de son héroïne. Le nihilisme russe fut marqué par des revendications d'émancipation féminine et notamment d'accès à l'enseignement supérieur⁹⁵.

A partir de 1875, sans représentation politique institutionnelle possible, cet idéal d'autonomie morale et sociale débouchera en partie sur l'activisme terroriste marqué par divers attentats en Europe et notamment par l'assassinat du tsar Alexandre II en 1881 – attentat qui fut plusieurs fois reporté, car il risquait de mettre la vie de femmes et d'enfants en péril. Un terrorisme dont Netchaïev (voir ci-dessus) - devenu Piotr Verkhovenski dans *Les possédés* (1870⁹⁶) de Dostoïevski - est resté la figure emblématique.

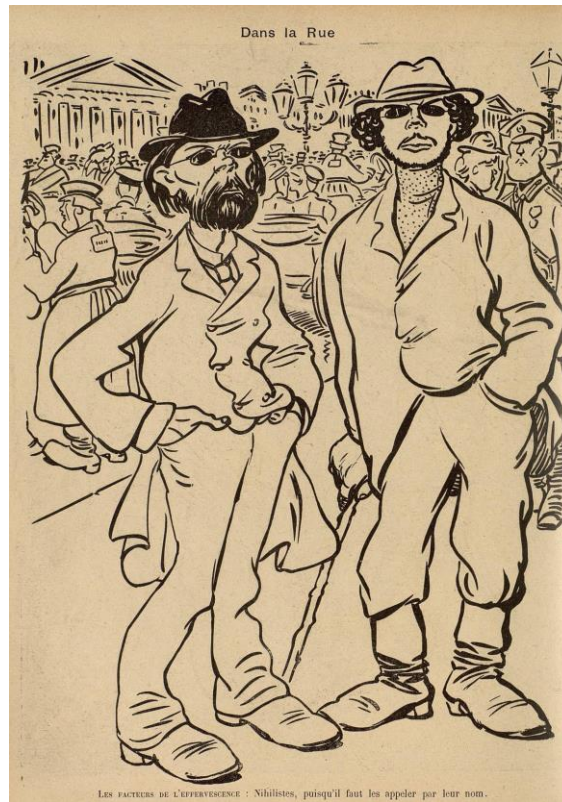
On sait que le prétexte du roman fut l'assassinat, par Netchaïev et ses complices, d'un membre réticent de leur organisation clandestine "La justice du peuple". Dans *Les possédés*, la caricature de Netchaïev est féroce mais, Dostoïevski en convenait, assez peu ressemblante.

⁹² Voir A. Coquart *Dimitri Pisarev et l'idéologie du nihilisme russe*, Institut d'Etudes Slaves de l'Université de Paris, 1946. Les nihilistes furent rapidement moqués : voir notamment N. Leskov *Vers nulle part* (1864, trad. fr. Paris, L'Age d'homme, 1998) ou I. Gontcharov *La falaise* (1869, trad. fr. Paris, Julliard, 1992).

⁹³ Voir S. Rosen *Le nihilisme*, 1969, trad. fr. Bruxelles, Ousia, 1995.

⁹⁴ trad. fr. Paris, Phébus, 2004.

⁹⁵ Voir C. Fauré (présentation) *Quatre femmes terroristes contre le tsar*, Paris, Maspero, 1978.



Les nihilistes russes par Caran d'Ache.

Le nihilisme russe finit ainsi par perdre tout idéal pour verser dans une pure volonté d'annihilation et de révolte. Avant les nihilistes russes, Proudhon en témoignait déjà : notre principe est la négation de tout dogme, écrit-il ; notre première donnée, le néant. Nier, toujours nier, voilà notre méthode de construction en philosophie (*Solution du problème social*, 1848⁹⁷). Cela indique-t-il que le fanatisme est l'issue probable du nihilisme ? Nous allons le voir, ce dernier terme a au moins deux faces, que Nietzsche invite à distinguer.

*

Nietzsche.

Le nihilisme correspond à la prise de conscience que le sens que nous mettons dans les événements ne s'y trouve pas et Nietzsche de souligner que cette exténuation des valeurs peut

⁹⁶ trad. fr. Paris, Le Livre de poche, 1972.

en même temps être créatrice de valeurs nouvelles ou plutôt d'une transvaluation de toutes les valeurs (*La volonté de puissance*, publication posthume 1902, I⁹⁸). Le nihilisme, en effet, marque tout à la fois, selon Nietzsche, l'épuisement et l'accomplissement des valeurs⁹⁹. Le terrorisme n'en reste qu'au premier et Nietzsche ne fut guère impressionné par les "nihilistes de Saint-Petersbourg", chez lesquels il devinait par trop un besoin "de foi, de vertèbres, de corset". A croire, soulignait-il, que le fanatisme est la seule force de volonté à laquelle on puisse amener les faibles, les incertains (*Le gai savoir*, 1882, § 347¹⁰⁰).

A suivre Nietzsche, ainsi, fanatiques sont les faibles qui ne peuvent accomplir ou supporter la transmutation des valeurs à laquelle conduit le nihilisme. On peut toutefois se demander si cette transmutation des valeurs, conduisant à leur destruction et à la conviction que toutes les idées se valent et que la raison ne prouve rien n'a pas nourri le fanatisme moderne, particulièrement chez les nihilistes russes, précipitant le basculement du mouvement dans le terrorisme. Quoi qu'il en soit, le nihilisme - Nietzsche emprunte sans doute ce terme à Paul Bourget (voir 2. 5. 20) - représente l'aboutissement logique d'un idéalisme des valeurs qui remonte à Platon et selon lequel Dieu ou le Bien, ou le Vrai ou l'Homme sont posés comme des valeurs intemporelles, infiniment supérieures à la vie (*Généalogie de la morale*, 1887, §§ 11 & 24¹⁰¹). Cet idéalisme représente une morale des faibles, l'idéal d'une maigre volonté qui aura culminé dans le christianisme - une sorte de platonisme pour le peuple comme le qualifie Nietzsche - avec son exaltation de la pauvreté, de la faiblesse, de l'ascétisme et son mépris pour le monde sensible, la vie. Nietzsche entendait ainsi montrer que le nihilisme est le terme inévitable d'une telle attitude vis-à-vis du monde. Un jour, inévitablement, au terme d'un long parcours qui aura vu le nihilisme se dévoiler par étapes selon différents degrés de conscience (nihilisme passif, actif, extatique)¹⁰², un jour ces valeurs se révèlent n'avoir été que néant. Dieu est mort.

La généalogie de la morale que Nietzsche reconstitue exhibe ainsi le processus par lequel les forces de renoncement ont finalement triomphé. Car il ne faut pas confondre le

⁹⁷ Cité par P. Ansart *Proudhon. Textes et débats*, Paris, LGF Le livre de poche, 1984, p. 197.

⁹⁸ trad. fr. Paris, Le Livre de poche, 1991.

⁹⁹ Voir M. Blanchot *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 224-225.

¹⁰⁰ trad. fr. Paris, Gallimard, 1950.

¹⁰¹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1964.

¹⁰² Voir G. Deleuze *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

nihilisme avec ses seules conséquences actuelles, comme l'incroyance, souligne Martin Heidegger. Toute l'histoire occidentale représente le déploiement du nihilisme, dont le christianisme aura représenté l'une des premières formes et qui se sera épanoui avec la métaphysique (*Le mot de Nietzsche : "Dieu est mort"*, 1949¹⁰³).

Selon Nietzsche, en effet, fixer des valeurs idéales au devenir ressortissait dès le départ d'une attitude nihiliste, c'est-à-dire d'une incapacité de l'homme à assumer sa propre volonté de puissance. L'homme n'a pu s'assumer qu'en s'idéalisant dans le miroir d'un dieu-homme, de sorte qu'une fois cet idéal perdu "l'homme" ne représente plus qu'une valeur en crise. Le nihilisme contemporain est d'abord une déception, une perte de confiance en soi, en l'Homme. "Au fond, l'homme a perdu la croyance en sa valeur, dès que ce n'est pas un tout infiniment précieux qui agit par lui ; ce qui revient à dire qu'il a conçu ce tout afin de pouvoir donner créance à sa propre valeur" (*La volonté de puissance*, § 5). Le nihilisme ouvre sur la crise de l'humanisme car la mort de Dieu est aussi celle de l'homme. Ce qui signifie que l'homme ne se sent puissant que dépossédé de ses propres actions, au sens où il se conçoit plutôt comme agi par quelque puissance supérieure. Le nihilisme conduit alors à une sorte d'appel du vide, comme cela est sensible, selon Nietzsche, dans la philosophie de Schopenhauer. Le nihilisme déclare que "Dieu est mort" et qu'il n'y a pas de vérité. L'existence est absurde. Mais il ne cherche pas à sortir de cet état de déception. L'homme moderne n'agit plus. Il regarde, observe et se lamente de l'état du monde. "Le surmenage, la curiosité et la compassion - voilà nos vices modernes" (§ 45), écrit Nietzsche, qui associe souvent le nihilisme au terme français de "décadence". Le nihiliste recherche toujours le sens et désespère de rencontrer un vide. D'où sa dénégation de l'existence, de la connaissance. "On a désappris de prêter à cette fixation d'idéaux une réalité personnelle : on est devenu athée. Mais a-t-on par-là renoncé à l'idéal ?" (§ 17).

Ainsi, dans le *Nostramo* (1904, chap. X¹⁰⁴) de Joseph Conrad, Martin Decoud se suicide, « victime de la lassitude et de la désillusion réservées aux audacieux de l'intelligence ». Sentant que toute conviction est illusoire face à l'immense indifférence des choses et n'est qu'une sorte de démence que les dieux font peser sur ceux dont ils souhaitent la perte, découvrant ainsi le vide intérieur qui l'habite, Decoud succombe au manque de foi en soi-même et dans les autres.

¹⁰³ in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1962.

¹⁰⁴ trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1990.

Dès son premier roman (*Les indifférents*, 1929¹⁰⁵), Alberto Moravia a particulièrement campé un univers humain marqué par l'ennui et le ressassement. Au sein duquel aucune fracture ne paraît suffisamment claire pour susciter un véritable engagement moral – d'où l'ambivalence particulièrement bien saisie des convictions antifascistes du personnage de Sergio en pleine guerre (*Les deux amis*, posthume 2007, p. 85 et sq.¹⁰⁶). On a noté que Moravia semble toujours sommer ses personnages de se doter d'un destin, de trouver des raisons qui pourraient décider d'un engagement, d'un passage à l'action. Dans un monde qui n'a plus la force de vivre ses valeurs, la tragédie devient mélodrame. Le sexe n'est plus que fantasme (*Le voyage à Rome*, 1988¹⁰⁷) et l'engagement politique qu'une posture rassurante (*Le conformiste*, 1951¹⁰⁸).

Le nihilisme est la conséquence de nos idéaux - nous désespérons de n'être pas ce que nous pensions être idéalement - et si nous ne parvenons pas à transmuier nos valeurs, nous resterons dans un état de crise aiguë et perpétuelle (§ 8). Cela sera sensible au XX^e siècle, pourrait-on ajouter, dans la philosophie de l'absurde, qui ne saura être que morose, ressassant inlassablement et tristement sa découverte qu'il n'est pas de Dieu protecteur apte à soulager nos angoisses (voir 4. 1. 20.). Le nihilisme, en ce sens, pourra simplement consister à défendre une perspicacité critique, volontiers teintée de pessimisme et se méfiant de toutes les idoles, comme avec Giuseppe Renzi (*La philosophie de l'absurde*, 1937¹⁰⁹).

Selon Nietzsche, il faut donc, du nihilisme moral, parvenir au nihilisme extrême d'où peut sortir le salut avec la montée du nihilisme véritable, "accompli", qui finira par une transmutation de toutes les valeurs et rendra l'affirmation de nouveau possible. Nous devons cesser de croire à la morale pour nous assumer nous-mêmes enfin (§ 10) – un appel qui n'est pas exempt de tout romantisme, sans doute¹¹⁰.

Le nihilisme représente bien une chance, selon Gianni Vattimo (*La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, 1985¹¹¹). Il correspond à une "ontologie faible" et promeut, à ce titre, la mobilité du symbolique, la convertibilité des valeurs ; notamment en regard de l'Histoire, qui perd son sens massif, "théologique", et en regard du politique. Nous retrouvons un espace de sens, éclaté certes mais qui est enfin à notre

¹⁰⁵ trad. fr. Paris, Flammarion, 1991.

¹⁰⁶ trad. fr. Paris, Flammarion, 2007.

¹⁰⁷ trad. fr. Paris, Flammarion, 1989.

¹⁰⁸ trad. fr. Paris, Flammarion, 1953.

¹⁰⁹ trad. fr. Paris, Allia, 1996.

¹¹⁰ Voir l'introduction d'A. Kremer-Marietti à Nietzsche *Le nihilisme européen*, trad. fr. Paris, Kimé, 1997.

¹¹¹ trad. fr. Paris, Seuil, 1987.

mesure. Le nihilisme, sous ce jour, paraît être l'antidote contre tout fanatisme, puisqu'il correspond à l'absolue négation de toute absoluité, écrit un auteur¹¹². Un autre parle de « nihilisme démocratique »¹¹³.

Est-ce bien là cependant l'accomplissement du nihilisme qu'attendait Nietzsche ou seulement les ressassements d'un "nihilisme fatigué", marqué par une défiance générale vis-à-vis des valeurs morales et le refuge dans les valeurs de consolation, de soulagement, dans des valeurs tranquillissantes¹¹⁴. Quitte à rêver de temps en temps à des révolutions que l'on serait bien en peine d'accomplir. Notre époque, note Jan Patočka, a largement développé un nihilisme tout dogmatique qui consiste à se méfier a priori de tout ce qui peut paraître grand, exigeant, universel (*Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, 1975, *L'histoire a-t-elle un sens ?*¹¹⁵). C'est là le dernier mot de la sagesse commune ; le credo du monsieur Homais d'aujourd'hui. Or ce nihilisme ne correspond plus à la lucidité aiguë et douloureuse de quelques pessimistes comme Schopenhauer. Le nihilisme est devenu commun, banal – comme l'annonçait Nietzsche finalement mais très loin de l'accomplissement des valeurs qu'il en attendait. Cioran : on ne devient tolérant que dans la mesure où l'on perd de sa vigueur, où l'on est trop las pour tourmenter autrui par l'amour ou la haine. Avec la tolérance s'introduit l'esprit qui détruit tout (*Histoire et utopie*, 1960, pp. 15-16 & p. 47¹¹⁶).

Notre nihilisme courant, qui est une passivité ronchon, une incapacité à revendiquer la moindre valeur transcendante et un doute général sur le bien fondé de nos projets est d'abord l'effet de la massification de nos sociétés, souligne Frédéric Nef (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*, 2004, p. 705¹¹⁷). Notre époque n'admet l'expression de convictions qu'argumentées, s'efforçant de convaincre et tolérantes, prêtes à dialoguer avec celles qui s'opposent à elles. En regard, seront fermement condamnées les incitations à la violence et à la haine. Rien que de normal, pourrait-on dire et pourtant une telle situation ne va pas sans dire en ce qu'elle peut paraître consacrer une aspiration générale à la médiocrité, laquelle hait

¹¹² Voir P. P. Ottonello *Structure et formes du nihilisme européen*, 1987, trad. fr. Paris, Ed. Bière, 1997.

¹¹³ Voir M. Belhaj Kacem *L'esprit du nihilisme. Une ontologie de l'Histoire*, Paris, Fayard, 2009. Malheureusement, le maniérisme intellectuel de l'ouvrage fait largement écran à sa lecture.

¹¹⁴ Voir D-R. Dufour & P. Berthier « Vers un nouveau nihilisme » *Le Débat* n° 123, janvier-février 2003, pp. 162-174.

¹¹⁵ trad. fr. Lagrasse, Verdier, 1981.

¹¹⁶ Paris, Gallimard, 1960.

¹¹⁷ Paris, Gallimard, 2004.

et craint tout ce qui s'affirme fortement – ce qui ne veut pas dire qu'elle n'en est pas en même temps fascinée. Une attitude qui rejette toute témérité et tient que rien n'est absolument vrai, absolument valable¹¹⁸. Une sorte de maternalisme de fin de l'Histoire qui, face à tout conflit, s'empresse de déclarer que les deux parties ont tort si elles ne peuvent s'entendre et qui les invite ainsi d'abord au calme. Un modérantisme capable d'étouffer toute initiative rénovatrice derrière sa peur des débordements idéologiques mais un modérantisme hypocrite aussi bien, voué d'abord à la défense des situations acquises. Le non-sens universel fait de nos jours partie du confort bourgeois, souligne-t-on. Il permet de cultiver tranquillement son jardin autour de son petit moi. De là, un nihilisme tranquille qui est un autre mot pour l'indifférence. De là, un "fidéisme de la croyance quelconque", comme dit un auteur, assez caractéristique. On ne croit en rien mais on respecte toutes les croyances, qui sont comme légitimées par le seul fait de se savoir croyances - dès lors qu'elles ne versent pas dans un fanatisme surtout dénoncé pour ses effets¹¹⁹. Son impossibilité à croire peut ainsi verser le nihiliste dans une crédulité désarmante mais souvent toute passagère.

Face à ce nihilisme languide, néanmoins, peut-on souhaiter l'apparition d'un nihilisme non plus passif, c'est-à-dire subi mais actif - qui ne croit pas à rien mais qui refuse de croire à ce qui est¹²⁰ - et qui serait le signe d'une force accrue de l'esprit, comme le notait Nietzsche ?

*

L'illusion nihiliste.

En allemand, le mot "nihilisme" apparaît sans doute pour la première fois sous la plume de Friedrich Jacobi dans une lettre à Fichte du 3 mars 1791¹²¹ et ce que Jacobi caractérise comme nihilisme c'est l'idéalisme fichtéen, soit la façon de faire du Moi la source de toute valeur et même de toute réalité (voir 1. 15. 5.). En regard, estime Jacobi, le monde n'a plus de consistance. Il n'y a plus de place pour une vérité extérieure à l'homme, plus de place

¹¹⁸ Voir C. Polin *Modération et tempérance : continuité ou antinomie ?* in B. Dumont, G. Dumont et C. Reveillard (dir) *La culture du refus de l'ennemi*, Presses Universitaires de Limoges, 2007. L'auteur renvoie particulièrement à A. Bonnard *Les modérés. Le drame du présent*, 1936, Paris, Ed. des grands classiques, 1993.

¹¹⁹ Voir Q. Meillassoux *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006, p. 64 et sq.

¹²⁰ Voir A. Camus *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1965, p. 479.

¹²¹ *Œuvres philosophiques*, trad. fr. Paris, Aubier, 1946.

pour la foi - c'est-à-dire qu'il n'y a plus, si l'on se reporte au fidéisme de Jacobi (voir 1. 6. 14.), aucune certitude du monde.

Hegel soulignera qu'en l'occurrence une telle critique porte à faux puisque admettant un Non-Moi irréductible, l'idéalisme fichtéen n'est nullement absolu (*Foi et savoir*, 1802, p. 188¹²²). Mais la critique d'une subjectivité dévorante s'érigent comme source unique de toutes les valeurs sera souvent reprise par les romantiques allemands, contre Fichte particulièrement. Hegel la reprendra lui-même à son compte, nous le verrons ci-après. Même le point de vue de Nietzsche est fort proche de celui de Jacobi, dont il inverse néanmoins totalement la portée. Car si ce qui provoque la déception nihiliste, selon Nietzsche, c'est effectivement le constat que les vérités transcendantes ne sont finalement que des idéaux posés par l'homme, seul un nihilisme accompli va au bout de ce constat, c'est-à-dire qu'il découvre que toute vérité n'est jamais qu'une valeur, une interprétation. Il s'agit donc de traverser le nihilisme¹²³. De là, une transvaluation totale des valeurs devient possible qui consisterait à apprendre à vivre sans le fantôme de la Vérité.

En somme, pour Nietzsche, le nihilisme serait à lui-même sa solution – et le terme désignerait ainsi tout et son contraire ! La déception nihiliste qui marque l'achèvement du nihilisme se guérit dans le nihilisme complet. La perte des valeurs nous accable mais nous comprenons que nous pourrions désormais vivre non pas sans elles mais en les pliant à notre mesure. Il faut beaucoup d'optimisme pour deviner là un ferment de tolérance, comme on le fait volontiers de nos jours - ainsi G. Vattimo cité plus haut. En fait, le nihilisme nietzschéen influencera plus proprement ce qu'on a nommé le "nihilisme allemand" à la source de l'idéologie national-socialiste ; où l'on retrouvera clairement les deux dimensions propres à tout fanatisme : l'héroïsme (à travers l'idéal guerrier) et un appétit de destruction sommant le monde de retrouver son sens. Ne sachant pas ce qu'il désirait mettre à la place du monde présent, ce fanatisme n'était certain que de son nihilisme, note un auteur¹²⁴. Il se savait condamné à demeurer irrationnel. Hermann Rauschning souligna que c'était là le fait de "fanatiques provinciaux et dévorés de ressentiment", d'une intelligentsia qui, tout en se gargarisant de Nietzsche et de Wagner, abhorrait la civilisation moderne et ses valeurs

¹²² trad. fr. Paris, Vrin, 1988.

¹²³ Voir (Collectif) *Traversées du nihilisme*, Paris, Ed. Osiris, 1993.

matérialistes et vulgaires, que le communisme plus que tout autre système incarnait à ses yeux (*La révolution du nihilisme*, 1937, notamment p. 325¹²⁵). Nietzsche ne caractérisait-il pas déjà le christianisme par son nivellement plébéien des valeurs fortes de l'instinct vital ? La critique de la civilisation moderne, à un titre ou un autre, est toujours le propre de ceux qui invoquent aujourd'hui le nihilisme comme une expérience ontologique fondamentale.

Au bout de l'exténuation des valeurs, beaucoup plus qu'à une transmutation de ces valeurs, le nihilisme secrète une aspiration au fanatisme qui aura pu devenir active dans le cas nazi mais qui, bien plus couramment, se développe sous une forme duplice et littéraire, pour ne pas dire "salonnarde", privilégiant le pessimisme radical ou l'ironie – nous l'avons vu ci-dessus avec « l'appel aux barbares ». Le mouvement surréaliste en fournit un très bon exemple.

*

Nous sommes certainement des barbares, disaient les Surréalistes, puisqu'une certaine forme de civilisation nous écœure ; cette civilisation occidentale au sein de laquelle toutes les attaches humaines ont cessé et où la dignité humaine a été ravalée au rang d'une valeur d'échange (*La révolution d'abord et toujours*, 1925¹²⁶). Nous sommes des spécialistes de la révolte, disaient les Surréalistes (p. 42) ; affichant aussi bien leur "haine de la logique" (p. 46).

Une telle attitude est nihiliste sans doute *mais moins dans ses affirmations que dans son hypocrisie*. Elle en appelle à la force (le Front populaire est voué à la faillite, jugent André Breton et ses comparses en 1935. Il faudrait "une intraitable dictature du peuple armé", p. 317) et à la barbarie ("c'est au tour des Mongols de camper sur nos places !"). Mais elle craint au fond que son idéal affiché se réalise (si la Révolution survient, il ne s'agira pas de baisser le niveau de vie des bourgeois, p. 319. L'ensemble des moyens de production ne pourra être rendu à la collectivité qu'après une période de transition...). Installés dans la situation confortable de la belle âme (renvoyant notamment dos à dos l'Allemagne nazie et la République : "nous ne voulons ni de votre guerre ni de votre paix", pp. 378-379 ; "la

¹²⁴ Voir L. Strauss « Le nihilisme allemand » (1941) *Commentaire* n° 86, été 1999.

¹²⁵ trad. fr. Paris, Gallimard, 1939.

forfanterie illégale de Hitler répond à la brutalité légale de la France”, p. 339 ; pas de coalition du Monde contre Hitler, ce serait qualifier le monde et non le disqualifier, p. 335), les Surréalistes cultivèrent une certaine fascination pour la violence pure, gratuite (“l’acte surréaliste le plus simple consiste, révolvers aux poings, à descendre dans la rue et à tirer au hasard tant qu’on peut dans la foule”), affichée avec une provocation mâtinée de cynisme. Celui-là même qui verra tant d’apprentis révolutionnaires dans leur jeunesse devenir d’excellents marchands par la suite, se justifiant d’ailleurs souvent d’arguments étrangement similaires à ceux des terroristes, comme d’exploiter ouvertement les recettes du marketing le plus outrancier sous couvert de le dénoncer et d’éduquer les masses – ainsi d’un artiste comme Jeff Koons de nos jours.

Voir dans le recueil de M. Nadeau, la dénonciation par Robert Desnos de l’affairisme de Breton et de ses petits arrangements financiers, notamment avec Eluard, par ailleurs lotisseur (p. 157 et sq.).

Au fond, le nihilisme proclamant la mise à bas des valeurs communes, n’est peut-être que l’affirmation d’un moi souverain. Hegel avait averti quant aux conséquences de la position de Fichte revenant à poser le Moi comme principe absolu de tout savoir (*Esthétique*, posthume 1835, I, Introduction, p. 123 et sq.¹²⁷). Le Moi est alors en situation d’annuler la réalité de toute chose face à lui. Rien n’a plus de valeur que reconnu par lui. Rien n’a plus de valeur en soi. Cela n’est pas l’issue d’une crise des valeurs mais d’une assomption conquérante du Moi à l’âge moderne, au terme de laquelle il n’y a plus rien ! Une dimension que Nietzsche a largement manquée et qui signifie – ce qui n’est pas souvent remarqué – qu’au bout du projet d’autonomie individuelle des Lumières, dont Fichte représente sans doute un aboutissement, il y avait le nihilisme qui, tout à la fois, marque la réussite du projet – le Moi est effectivement capable de prononcer la totale nullité du monde face à lui - et son insuffisance, puisque cette attitude est inséparable d’un rêve d’hétéronomie ; puisqu’elle porte encore l’aspiration à une certitude à laquelle se rallier. En quoi, nous l’avons vu, elle peut verser le fanatisme et paraît particulièrement propre à le favoriser.

Comment, ainsi installé, le Moi pourrait-il se réaliser à ses propres yeux ? Comme génial, bien sûr, puisque libre de tout. Génial forcément et forcément insatisfait, incapable de

¹²⁶ Ce texte et les suivants in M. Nadeau *Histoire du surréalisme II*, Paris, Seuil, 1948, p. 37 et sq.

se complaire en la jouissance de lui-même, puisque tout est vain et nul pour qui regarde le monde du haut de sa génialité et lui-même aussi bien. Le tout, souligne Hegel, se reverse en ironie – que le nihilisme traduit, faudrait-il ajouter et qui, face au constat de la nullité de tout ce qui l’entoure, s’investit sous différents registres : provocation, cynisme et appels à l’action pour l’action, entre rêverie d’une transvaluation générale des valeurs et invocation du fantôme du fanatisme. Nietzsche, dans son analyse du nihilisme, peut alors passer pour un très bon représentant de cette assomption d’un Moi qui ne tolère plus aucune valeur extérieure à lui...

Comme le souligne Martin Heidegger, avec Nietzsche l'homme devient la mesure de toute chose. L'être tout entier n'est qu'un jeu de valeurs porté par la volonté de puissance (*Nietzsche*, cours professés en 1940-1946 et publiés en 1961, II, V¹²⁸). En ce sens, selon Heidegger, Nietzsche accomplit la métaphysique moderne née avec Descartes et Leibniz (p. 86), plutôt qu'il ne s'en détache – de fait, le nihilisme qu'il distingue comme exténuation des valeurs est totalement solidaire du processus qui l'a engendré. Nietzsche reste enfermé dans le nihilisme comme en un cercle, faute d'en reconnaître la racine, qu'il situe dans l'incapacité de l'homme à assumer sa propre volonté de puissance, tandis qu'il voit dans la réaffirmation de cette dernière la seule issue possible au nihilisme. Mais c'est largement impossible car *le schéma nietzschéen est assez absurde !* Ce sont les esclaves, les faibles en effet qui l'emportent ! Qui tyrannisent les forts. La victoire du nihilisme, c'est donc le devenir-esclave de tous les hommes, explique Gilles Deleuze (*Nietzsche*, 1965, p. 26 et sq.¹²⁹). Car les esclaves ne cessent pas d'être esclaves en prenant le pouvoir. Nos maîtres sont des esclaves qui triomphent dans un devenir-esclave universel, écrit Deleuze. Mais ils l'emportent pas leur bassesse. Et leur volonté de puissance ne veut que le pouvoir pour le pouvoir. Non pour créer.

La volonté de puissance cède ainsi devant le manque de volonté. Plus puissant qu'elle ! De là, la plupart des commentateurs se livrent à toutes sortes de contorsions pour tenter de sauver la vision nietzschéenne. Quitte à dire n'importe quoi ! Gilles Deleuze explique ainsi que les faibles ne vainquent pas les forts. Ils séparent les forts de ce que qu'ils peuvent accomplir (?) à travers une dégénérescence. « Nietzsche montre que les critères de la lutte pour la vie, de la sélection naturelle, favorisent nécessairement les faibles et les malades

¹²⁷ trad. fr en 2 volumes, Paris, LGF/ Le livre de poche, 1997.

¹²⁸ trad. fr. en 2 volumes, Paris, Gallimard, 1971.

en tant que tels » (p. 26¹³⁰). Bien sûr, si l'on peut énoncer de telles énormités, on peut tout justifier. Mais en l'occurrence, mieux vaudrait peut-être se rendre compte que la « volonté de puissance » nietzschéenne est un concept passablement creux, comme les schémas explicatifs qui l'utilisent. Deleuze le note très bien : Nietzsche est un penseur qui dramatise les idées (p. 38). Jusqu'à en être prisonnier.

*

En somme, si le fanatisme est une quête anxieuse de la certitude qui dramatise la situation de l'individu dans le monde, le nihilisme moderne en représente bien une forme particulière et intellectualisée, en même temps qu'il peut facilement lui servir de terreau. Il est un fanatisme qui est tout prêt de se rendre compte qu'il peut au fond se passer de tout idéal, pour se livrer au plaisir, ainsi qu'à la pose d'une apocalypse douillettement vécue sur le papier ou à travers une violence destructrice. Derrière sa morosité plaintive, *le nihilisme est une véritable apothéose du moi, dont il faut prendre la défiance et l'incroyance générales pour les signes mêmes de son affirmation.* En somme, l'accomplissement nihiliste qu'attendait Nietzsche a bien eu lieu mais pas du tout de la manière attendue. La transmutation de toutes les valeurs n'aura été que leur soumission à la souveraineté d'une récrimination égotiste.

En ceci, par rapport au nihilisme, le fanatisme se dévoile beaucoup plus fragile, fondamentalement à la recherche d'une initiative décisive qui lui soit commandée et ne vienne pas de lui. Il est anxieux d'agir pour prendre un risque non mesuré contre un gain de valeur attendu qui est dans le retour à l'essentiel ; contre l'existence banale abandonnée au monde ; contre la vie médiocre et la tentation de constante infidélité à soi ; contre la déchéance de l'être en avoir. Et cette initiative, le fanatisme ne peut finalement trouver à la réaliser que dans un sacrifice dans la mesure où celui-ci est par excellence l'acte par lequel l'homme pose la suprême affirmation de sa certitude dans la dépossession de son bien ou même de sa vie. Il en retire comme premier avantage une assurance d'exister. A l'extrême, l'être sera atteint dans le don, dans le sacrifice de soi, exprimant en un raccourci terrible cette angoisse qu'éprouve

¹²⁹ Paris, PUF, 2008.

¹³⁰ Paris, PUF, 2008.

l'homme à n'être que lui-même, sans être dans la perspective de quelque absolu qui le fonde et face auquel sa vie puisse prendre sens.

*

C) Le sacrifice

1. 7. 11.

A travers un sacrifice, quelque chose se gagne ou une certitude au moins se conforte d'une destruction, d'un renoncement. En fait de destruction, cependant, il convient de distinguer l'annihilation de ce qui, aux yeux de celui qui détruit, ne devrait pas être et celle qui veut être comme une offrande. Le sacrifice contient ces deux dimensions, quoique la première le caractérise rarement.

Il est intéressant, en ce sens, que les massacres de masse nazis aient pu être considérés comme des sacrifices¹³¹.

Anthropologie du sacrifice.

Traditionnellement, le sacrifice correspond au souhait d'engager avec les dieux un rapport fondé sur la *réciprocité* d'un échange : l'offrande contre la bienveillance. Lors de la bataille de Salamine, les Perses sacrifièrent ainsi aux dieux trois des leurs.

Un rite, même sanglant (immolation de victimes animales ou humaines pour la divination notamment), dont l'efficacité est directe n'est donc pas un sacrifice en ce sens. Mais la limite entre les deux peut paraître ténue. Les Celtes devinaient l'avenir dans la manière dont tombait une victime humaine sacrifiée, dans l'agitation de ses membres et l'écoulement du sang. Dans un tel cas de figure, pratique divinatoire et sacrifice pouvaient sans doute se conjuguer¹³².

Abel Bergaigne a montré comment les sacrifices terrestres entrent concrètement en correspondance avec les phénomènes célestes pour les influencer (*La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, 1878-1883, I¹³³). Dans la mesure où les dieux eux-mêmes passent pour célébrer des sacrifices, le sacrifice agit magiquement par imitation : le feu de l'autel

¹³¹ Voir S. André *Le sens de l'Holocauste. Jouissance et sacrifice*, Paris, Ed. L. Pire, 2004.

¹³² Voir Y. de Sike *Histoire de la divination*, Paris, Larousse, 2001, p. 50.

¹³³ 4 volumes, Paris, F. Vieweg, 1878-1883.

influence les feux du ciel et donc les phénomènes où ceux-ci jouent le principal rôle, etc. Bergaigne note que l'ascétisme, mimant le comportement des dieux, peut en ce sens se substituer au sacrifice avec la même efficacité, le même pouvoir magique. C'est que le renoncement ascétique, alors, est une action.

Dans l'une de plus anciennes et importantes *Upanishad*, la *Brihadrankaya* (7^e siècle av. JC ?, chap. I¹³⁴) la Création même est présentée comme un sacrifice par lequel la divinité, alors qu'il n'y avait rien, alors que l'univers était recouvert par la Mort, a créé quelque chose d'autre qu'elle-même. C'est le Sacrifice cosmique, premier d'une longue chaîne de sacrifices à travers lesquels le monde apparaît et se produit, jusqu'à l'acte sexuel lui aussi d'ordre sacrificiel (chap. VI), ce qui peut expliquer ses représentations bien connues dans les temples hindous.

Le sacrifice témoigne de la volonté d'agir sur l'ordre du monde pour l'infléchir selon ses vœux, en éliminant des forces nuisibles ou en réglant des forces utiles. Le sacrifice est d'abord un acte se voulant *efficace*. Il suppose ainsi une adhésion au monde, une certitude quant aux forces, divines ou non, qui le dirigent. Sachant toutefois que le doute ne cesse jamais de hanter cette certitude - ce que l'on oublie peut-être trop souvent en voyant les sacrifiants comme obligés par leur sens du sacré, de sorte que, communément, les sacrifices humains des sociétés traditionnelles ne sont pas confondus avec des crimes de masse. Comme si le sacrifice sanglant d'hommes n'était pas un meurtre et comme s'il y avait là comme un aveuglement des sciences humaines à vouloir l'excuser au nom de la vision du monde censée l'inspirer, que conteste Bernard Lempert (*Critique de la pensée sacrificielle*, 2000¹³⁵). Le sacrifice par Agamemnon de sa fille Iphigénie pour obtenir des vents favorables (acte derrière lequel on a deviné la survivance de sacrifices humains en Grèce archaïque), put être dénoncé comme fanatique et cruel dès l'Antiquité, notamment par Lucrèce.

Certes, les Aztèques massacraient les autres peuples d'une manière bien pire que ne le feront Cortez et ses hommes, reconnaît Howard Zinn, auteur d'une *Histoire populaire des Etats-Unis* (1980¹³⁶). Mais leur cruauté, ajoute-t-il (p. 17), n'allait pas « sans une certaine ingénuité » (!).

¹³⁴ trad. fr. sur le site <http://www.les-108-upanishads.ch/plan.html>

¹³⁵ Paris, Seuil, 2000.

¹³⁶ trad. fr. Paris, Agone, 2002.

Le sacrifice serait apparu à un certain degré de l'évolution humaine, conjuguant opérations magiques et offrandes liées au culte primitif des morts¹³⁷. Edward Tylor, le premier, s'est attaché à retracer l'évolution historique du sacrifice sous ses différentes formes, du don intéressé à l'hommage puis - le sacrifice perdant progressivement sa composante magique et se spiritualisant - jusqu'au renoncement altruiste et à l'abnégation dans le sacrifice de soi (*La civilisation primitive*, 1871¹³⁸).

Mais on a pu objecter à ce schéma que le sacrifice de communion, dont la vertu est de souder la communauté autour de la mise à mort et de la consommation d'un animal sacré, est une forme sans doute plus ancienne que le don¹³⁹. Cette remarque s'appuie sur les travaux du théologien William Robertson Smith qui, dans ses *Lectures on the Religion of the Semites* (1889¹⁴⁰), avait longuement décrit les repas et fêtes au cours desquels tous les membres de la même tribu ont part à la consommation de l'animal totémique (voir 1. 8. 9.) pour sceller l'unité mystique entre eux et avec leur dieu - et Smith tendait ainsi à voir dans l'Eucharistie une survivance du totémisme. La découverte de la communion-totémique (*intichiuma*) en Australie sembla confirmer cette théorie. Marcel Mauss et Henri Hubert critiqueront néanmoins cette conception, dans la mesure où le sacrifice-don est bien, selon eux, à l'origine du sacrifice-communion (*Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux*, 1906, I¹⁴¹). Car le don inspire la communion. C'est une mise en rapport : on donne une partie de soi afin qu'un lien solide se noue. On crée ainsi une réciprocité : le donataire est au pouvoir du donateur (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, 1899).

Le Potlatch

Marcel Mauss voit dans le don un rapport social parmi les plus primordiaux (*Essai sur le don*, 1923¹⁴²). Il décrit particulièrement la coutume du "potlatch" propre aux tribus du Nord-Ouest

¹³⁷ Voir A. Loisy *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, E. Nourry Ed., 1920.

¹³⁸ trad. fr. Paris, Reinwald, 1876.

¹³⁹ Voir S. Reinach *La théorie du sacrifice*, 1902 in *Cultes, mythes et religion*, 4 volumes, Paris, E. Leroux Ed., 1908, I.

¹⁴⁰ London, A. & C. Black, 1927.

¹⁴¹ *Œuvres I*, 3 volumes, Paris, Ed. de Minuit, 1968.

¹⁴² *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1985. Sur ce thème, de manière générale, voir aussi A. Appadurai (dir) *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, 1986 & C.

américain et rapportée par Franz Boas (*Kwakiutl Ethnography*, 1897¹⁴³), au cours de laquelle différents groupes se font réciproquement des offrandes et rivalisent dans les volumes et la valeur de celles-ci, jusqu'au plus parfait gaspillage. Car le don, en l'occurrence, oblige le receveur à rendre ultérieurement avec plus de générosité encore, jusqu'au double. On parle de « prestations agonistiques » pour qualifier cette surenchère. Les indigènes expliquent qu'un esprit dans la chose donnée la pousse à revenir entre les mains de son premier donateur. Au bout de deux à dix ans, les objets reviennent effectivement dans les mains de ceux qui les ont à l'origine donnés.

Dans les Iles Samoa, ce genre d'échange intervient pour tout événement. Fait social total, le don fonde la réciprocité, donc l'obligation et l'échange au sein d'une communauté - une structure dont Claude Lévi-Strauss se souviendra, analysant les structures élémentaires de la parenté (voir 1. 8. 8.). Signalons toutefois que des études ultérieures ont montré que dans ce type d'échange, l'obligation de rendre n'est pas partout présente et n'implique pas forcément un retour équivalent¹⁴⁴.

Le potlatch, tel que Mauss le décrit, a tout d'un marché. Quoique sans rapports monétaires, on y échange des biens contre d'autres de manière quasi contractuelle. A terme, il faut rendre avec un surcroît, comme un intérêt : l'échange fonctionne comme un crédit. Dès lors, pour Pierre Bourdieu, ce système d'échange, loin d'être originel, n'est jamais qu'une manière de masquer les fins économiques réelles et les rapports de pouvoir qu'elles engendrent (*Le sens pratique*, 1980, I, chap. 7 à 9¹⁴⁵). Les rapports économiques sont donc bien premiers à l'origine de l'ordre social (l'orthodoxie marxiste est sauve !). La débauche des dons ne traduit que ce qu'il en coûte de faire-sembler pour transfigurer le travail et dissimuler le jeu de l'intérêt. Le don est un travail socialement refoulé, dont l'enjeu est de transformer le capital économique en un capital symbolique, c'est-à-dire de transformer des relations arbitraires, fondées sur la défense d'intérêts, en relations légitimes ; des différences de richesse en distinctions sociales reconnues à travers la constitution d'un réseau d'alliance, d'engagement et de dettes, transformant ce qui est finalement un crédit en une obligation personnelle et assurant en définitive que le capital économique ira bien au capital institué. Plus important que l'argent est le rang qu'on acquiert à travers de tels échanges, dont la surenchère de présents risque continuellement de déclasser ceux qui ne peuvent suivre et rendre.

Tout ce système de dons est une recherche de la dissymétrie entre les acteurs, notait déjà Bronislaw Malinowski, étudiant le système codifié d'échanges ou « Kula » des îles Tobriand (*Les*

Humphrey & S. Hugh-Jones (dir) *Barter, exchange and value. An anthropological approach*, Cambridge University Press, 1992.

¹⁴³ The University of Chicago Press, 1966. La coutume a été interdite par le gouvernement canadien en 1884.

¹⁴⁴ Voir C. A. Gregory *Gifts & commodities*, London, Academic Press, 1982.

¹⁴⁵ Paris, Minuit, 1980.

Argonautes du Pacifique occidental, 1922¹⁴⁶). Comme si le premier objet des rapports sociaux était d'établir la grandeur relative des individus à travers un système d'honneur. Toutefois, un tel système d'échanges produit une paix instable. Il provoque des querelles autant qu'il les prévient. Parce qu'il vise à instituer des valeurs communes, il est à même de déranger celles qui existent. En regard, les échanges marchands monétarisés, fondés sur la valeur des produits eux-mêmes, représentent un système de différenciation sociale beaucoup plus efficace et stable. Même si dans un système d'échanges monétaires généralisés, certaines choses se conservent à part soi et ne sauraient être échangées mais seulement données, souligne Maurice Godelier (*L'énigme du don*, 1996¹⁴⁷). Certains dons – la fiscalité le reconnaît notamment pour ceux fait à des associations d'intérêt public – ne sont pas assimilables aux échanges marchands. Pour autant, les rangs ne sont pas niés dans leur principe. Il y a seulement des dons « correcteurs », sans retour équivalents : l'aumône, plus ou moins obligatoire, ou un système institutionnel de dons publics, susceptible de marquer la domination de certains individus nantis sur beaucoup d'autres, comme l'évergétisme à Rome¹⁴⁸.

*

Même sous ses formes extrêmes, comme le potlatch, le don est loin de s'opposer aux hiérarchies sociales et il a vocation à s'intégrer à l'ordre marchand, pour le corriger ou le stimuler. A partir de là, on peut donc se demander pourquoi on croira si volontiers le contraire dans les années 60, pour déplorer la perte du sens du don face à l'échange, lequel salit tous les rapports humains, comme écrit Raoul Vaneigem ; affirmant qu'il nous faut retrouver le plaisir de donner (*Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, 1967, chap. VIII¹⁴⁹).

Certes, dans le cadre de l'économie marchande, le don peut libérer de l'obligation contractuelle de l'échange. On donne plus que ce qu'on doit et on reçoit plus que ce qu'on a demandé et l'expérience du don revient ainsi, comme l'écrit un auteur, à être dépassé par ce qui passe par nous¹⁵⁰. Cependant, ne souligner que cet aspect revient à oublier l'essentielle réciprocité du don car tout le sens de celui-ci est bien d'organiser la rencontre d'un donneur et d'un receveur. Seul le don anonyme (don du sang, don d'organes, ...) évite de créer une relation de dépendance, d'obligation entre donneur et receveur. Une relation à travers laquelle la violence des rapports humains est susceptible d'apparaître et même de culminer, le plaisir de donner risquant de ne guère correspondre à celui de recevoir – on connaît à cet égard le mot de Confucius : « Pourquoi m'en

¹⁴⁶ trad. fr. Paris, Gallimard, 1989.

¹⁴⁷ Paris, Fayard, 1996.

¹⁴⁸ Voir P. Veyne *Le pain et le cirque*, Paris, Seuil, 1976.

¹⁴⁹ Paris, Gallimard, 1992.

veux-tu autant ? Je ne t'ai pourtant rien donné ! ». Réduit à la misère et étant passé par les asiles de nuit londoniens, George Orwell a souligné la haine qu'inspiraient les bonnes âmes donatrices qui animaient ces asiles à ceux qu'ils hébergeaient (*Dans la dèche à Paris et à Londres*, 1933¹⁵¹).

Malgré tout, le don est de nouveau et très naïvement célébré de nos jours, contre « l'argent qui salit tout », par une pensée commune et chagrine désespérée face à des réalités financières qu'elle peine à comprendre et à appréhender et qui se réfugie dans des professions de foi évoquant un catéchisme paroissial. Traitant du don, ainsi, « au-delà du principe marchandise », un philosophe, conscient que les pratiques de donations sont certainement plus complexes que de simples actes de générosité gratuite, finit par conclure que l'intelligence du don « n'implique pas de théorie »¹⁵².

*

La description du potlatch par Mauss a fait couler beaucoup d'encre. Ceci tenait sans doute au fait que si, à travers un tel phénomène, trois obligations paraissent fonder la société : donner, recevoir, rendre à travers un système d'échanges symboliques, les simples calculs d'utilité de l'*Homo oeconomicus* sur lesquels certains voudraient fonder les sciences sociales, comme l'analyse économique, semblent beaucoup trop limités¹⁵³. Le don cristallise de multiples dimensions (honneur, prestige, image de soi, ...) que l'analyse de la seule circulation marchande en termes utilitaristes ne peut qu'ignorer.

Surtout, on fut surpris de découvrir que *le gaspillage participe du fonctionnement courant, élémentaire des sociétés*. Georges Bataille y devinera une nécessité vitale, liée en son fonds aux jeux de l'énergie à la surface du globe (*La part maudite*, 1949¹⁵⁴). Les organismes vivants reçoivent plus d'énergie que nécessaire au maintien de la vie, explique en effet Bataille. Ils utilisent ce surplus pour leur croissance. Ils le dépensent et le gaspillent au-delà. C'est là une nécessité, allant directement à l'encontre de tous les sains principes d'économie et nous peinons à la reconnaître. Toutes les sociétés humaines, cependant, ont périodiquement et durablement gaspillé leurs ressources dans des fêtes, des monuments grandioses, une multiplication de biens et de services largement inutiles. Mais nous refusons de reconnaître la nécessité de telles dilapidations de richesses foncièrement violentes, luxueuses et injustes. Notre surcroît vital est notre part maudite. Et nous trouvons d'autres raisons à nos sacrifices, qui ne sont pourtant jamais que des modes de consommation violentes. Nous redoutons la mort et luttons contre sa possibilité, alors que,

¹⁵⁰ Voir J. T. Godbout *Ce qui circule entre nous*, Paris, Seuil, 2007. Voir également A. D. Schrift *The logic of the gift*, London, Routledge, 1997.

¹⁵¹ trad. fr. Paris, 10/18 Ivrea, 1982.

¹⁵² Voir B. Spinoza *Pourquoi donner ?*, Paris, Aléas, 2011.

¹⁵³ Voir particulièrement A. Caillé *Anthropologie du don*, 2000, Paris, La Découverte, 2007 & P. Chanial (dir.) *La société vue du don*, Paris, La Découverte, 2008.

¹⁵⁴ Paris, Minuit, 1967.

comme gaspillage de vies par la vie, elle marque la vérité profonde du mouvement dont la vie même est l'expression. Nous voudrions nier tout ceci, croire aux vertus conciliantes et généreuses du don, en oubliant sa fonction essentielle de hiérarchisation brutale, impitoyable. Cela est cependant plus fort que nous, affirme Bataille. Au vu de la stagnation des courbes démographiques dans les pays les plus riches, écrit-il, deux guerres mondiales, véritables orgies de richesses et d'hommes ayant coïncidé avec une vigoureuse élévation du niveau de vie, n'auront pas suffi. De grandes dilapidations se préparent encore...

Au-delà du don, le sacrifice selon Hubert et Mauss, est une consécration, une communication entre profane et sacré rendue possible par l'intermédiaire d'une victime – les deux auteurs insisteront sur le fait que le sacrifice ne saurait être un rite primaire. Il exige que les sphères du profane et du sacré soient nettement distinguées.

Cette théorie, à son tour, a fait l'objet de nombreuses critiques¹⁵⁵. Certes, dans les religions monothéistes, la dimension sacrificielle marque un lien essentiel des croyants à Dieu, qu'il s'agisse de célébrer sa révélation (l'Aïd musulmane, ou les sacrifices animaux lors des offices des chrétiens d'Arménie) ou son Alliance (la communion chrétienne)¹⁵⁶. Cependant, une nette distinction profane/sacré ne paraît pas indispensable au sacrifice. Il y a notamment un sacrifice domestique (qui est aussi une cuisine rituelle) qui, s'il définit une topologie sacrificielle en distinguant précisément les lieux où les sacrifices doivent être réalisés, ne sacralise pas forcément ces lieux. On sacrifie sur le seuil de sa porte, sous sa natte. Tout sacrifice n'est pas un acte de communication avec le divin mais peut se limiter à une sorte d'offrande ou de taxe dont il faut s'acquitter. Or cette dimension superstitieuse, essentielle aux sacrifices, loin de communiquer avec les dieux, cherche plutôt à être quitte vis-à-vis d'eux ou même à les éloigner. On peut ainsi sacrifier aux dieux malgré soi et presque avec colère et mépris – l'observation a été faite chez les Dangaleat du Tchad¹⁵⁷.

Les dieux peuvent être si absents des sacrifices que ceux-ci n'ont pas forcément besoin d'officiants religieux pour être accompli. Dans la Grèce antique, comme à Rome, la pratique

¹⁵⁵ Voir M. Cartry *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, PUF, 1987 ; M. Détiéne et J-P. Vernant *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979 ; L. de Heusch *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.

¹⁵⁶ Voir G. G. Stroumsa *La fin du sacrifice : les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, O. Jacob, 2005.

¹⁵⁷ Voir J. Pouillon *Du sacrifice comme compromis* in M. Cartry op. cit.

des sacrifices relevait largement d'offices publics. Le sacrifice semble alors rejouer pour les hommes ce qui rend la société possible¹⁵⁸.

*

Toutefois, si le renforcement du lien social permet de rendre compte de l'accomplissement des sacrifices, cette dimension n'en épuise pas la nature. Dans le sacrifice, en effet, l'important tient au fait que ce qui est sacrifié représente le sacrificiant lui-même. Sacrifier, c'est abandonner quelque part de soi pour sauver l'essentiel. De ce point de vue, le sacrifice ne correspond pas seulement à un fait social mais peut recouvrir tout un ensemble de pratiques individuelles, comme Polycrate, ce roi trop heureux auquel, selon la légende, on conseilla de jeter en sacrifice son anneau à la mer pour ne pas perdre son bonheur ; comme si celui-ci avait déséquilibré l'ordre du monde et ouvert une dette, un abîme.

N'est-ce pas également le sens de l'expression "je touche du bois" que de prémunir contre le malheur qu'une réussite ou une faveur semblent inévitablement attirer ? Philippe de Macédoine recevant un jour plusieurs bonnes nouvelles s'écria : ô Fortune, envoie-moi quelque petit malheur pour interrompre un bonheur qui m'effraie !

Dans le sacrifice le renoncement à un désir, à un objet de valeur, ou l'anéantissement d'une vie, comblent l'angoisse qu'ouvre toute entreprise et surtout cette impression de faveur insolente qu'apporte avec elle toute réussite. C'est que les dieux jalourent le bonheur humain, explique Solon à Crésus, dans un discours que rapporte Hérodote (*L'enquête*, V^e siècle av. JC , I¹⁵⁹).

Les Grecs nommaient « *phthonos* » cette jalousie divine, dont on trouve l'idée chez bien d'autres civilisations. Selon un historien, la crainte de ce *phthonos* ira croissante à l'époque classique, inséparable de l'idée d'un Dieu de justice¹⁶⁰.

Le sacrifice restaure la certitude du monde à travers des actes terrifiants mais irrépessibles pour les sacrificiants ; des actes dont la tension extrême répond à la pression que

¹⁵⁸ Voir J-L. Durand *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1986.

¹⁵⁹ trad. fr. in *Œuvres complètes*, Paris, Pléiade Gallimard, 1964, III, 39 sq.

¹⁶⁰ Voir E. R. Dodds *Les Grecs et l'irrationnel*, 1959, trad. fr. Paris, Flammarion, 1965.

le monde exerce sur les hommes. A la limite, la condition de mortel même doit être payée par le prix d'une autre vie. Beaucoup de sociétés, ainsi, ont eu pour coutume de sacrifier leurs enfants premiers-nés.

Sacrifices d'enfants.

Au Moyen-Orient, note l'historien René Dussaud, lors de la fondation des maisons, un nouveau-né pouvait être enterré sous le seuil ou aux angles de la construction pour assurer sa solidité et donc la sécurité de ses habitants (*Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, 1921¹⁶¹). Cette pratique est attestée en de nombreux autres endroits, notamment en Chine. Chez les Hébreux, il faut attendre le prophète Jérémie pour trouver une condamnation des sacrifices humains. La loi qui enregistre cette défense n'est pas antérieure au V^e siècle av. JC. Plus tard, beaucoup auront tendance à nier la réalité de ces sacrifices – n'y voyant, comme Moïse Maïmonide, qu'une sorte de baptême par le feu (*Le livre de la connaissance*, 1180, IV, chap. VI¹⁶²).

Ces sacrifices, note R. Dussaud, représentaient une expiation pour toute la communauté ; quelques citoyens en profitant pour racheter leurs fautes personnelles. Selon Dussaud, on se rendait parfaitement compte de la gravité de l'acte et de son caractère monstrueux (de fait, aucune inscription ne mentionne explicitement ces sacrifices, que les fouilles prouvent pourtant et qu'attestent différents passages de l'Ancien Testament¹⁶³). On espérait justement contraindre ainsi le dieu qu'aucune autre dévotion n'avait pu fléchir (on était convaincu par ailleurs que les enfants sacrifiés étaient divinisés).

Les Phéniciens et Carthage offrent d'autres exemples célèbres de sacrifices d'enfants¹⁶⁴. Nous en avons peut-être vu, enfants, les terribles représentations dans les bandes dessinées d'*Alix* ; représentations qui sont d'ailleurs assez fidèles à ce qu'on nous rapporte concernant, à Carthage, une statue de Kronos (ou "Moloch") en airain, les mains ouvertes, la paume en haut et inclinées vers la terre, de sorte que les enfants qu'on y plaçait roulaient et tombaient dans une fosse pleine de feu. Flaubert s'en est également inspiré dans son *Salammbô* (1862, chap. XIII¹⁶⁵). Diodore de Sicile nous rapporte qu'à l'occasion de la victoire remportée en Libye par

¹⁶¹ Paris, E. Leroux, 1921.

¹⁶² trad. fr. Paris, Quadrige PUF, 1985.

¹⁶³ Voir 2 Rois 3 26-27 & 2 Rois 23 10 ; Jr 32 35 ou Dt 18 10.

¹⁶⁴ Voir F. Decret *Carthage ou l'Empire de la mer*, Paris, Seuil, 1977 & S. Moscati (dir) *Les Phéniciens*, 1988, trad. fr. Paris, Stock, 1997, p. 139 et sq.

¹⁶⁵ Paris, Gallimard, 1970.

Agathocle de Syracuse en 310 av. JC, les Carthaginois vaincus se reprochèrent de s'être aliénés le Dieu Kronos, parce qu'ils avaient cessé de lui sacrifier les premiers-nés des plus puissantes familles, pour ne plus immoler que des enfants secrètement achetés à l'étranger et élevés à cet effet. Ils décrétèrent donc le sacrifice public de deux cents enfants choisis dans les familles les plus illustres. Quelques citoyens en butte à des accusations diverses profitèrent de l'occasion pour offrir volontairement leurs propres enfants.

Le sacrifice comme rupture.

Le sacrifice tend à libérer l'esprit de l'emprise d'une influence mystérieuse. Le geste destructeur soulage et restaure la certitude. Il peut culminer, selon un auteur, dans une véritable *paranoïa de destruction*, caractérisée par un fantasme catastrophique de destruction universelle, de cataclysme épouvantable avec un pressentiment de fin du monde. En une réaction de destruction (dite "réaction de Sanson"), le sujet tend alors à "faire s'écrouler l'édifice à la fois sur lui-même et sur ses ennemis, vengeant d'un seul coup sa propre mort et les outrages passés"¹⁶⁶. On sait qu'en 1945, Hitler décida que l'Allemagne - vaincue et ne méritant donc plus de survivre - soit détruite. Je commence à être las du soleil et souhaite que s'abîme l'univers, s'écrie Macbeth (1606, V, V¹⁶⁷). *Le sacrifice culmine dans la destruction totale et le fanatisme dans le sacrifice de tout y compris de soi.*

*

Le sacrifice n'est donc pas échange mais au contraire rupture, pour Georges Gusdorf (*L'expérience humaine du sacrifice*, 1946¹⁶⁸). Celui qui sacrifie attend moins une réciprocité de la part des dieux, qu'une *rupture* dans son être. Un sacrifice peut être la condition pour accéder à une condition nouvelle, en quoi nombre de doctrines qui combattent pour quelque vérité transcendante peuvent enrôler leurs adeptes en exigeant d'eux des sacrifices. Selon un historien, ce fut là l'innovation qu'apporta le premier le prophétisme de Zoroastre (XIII^e siècle av ; JC, voir), à l'origine de tous les fanatismes de la purification et de l'apocalypse¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Voir H. Aubin *L'homme et la magie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 187.

¹⁶⁷ Shakespeare *Œuvres complètes II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1959.

¹⁶⁸ Paris, PUF, 1948.

¹⁶⁹ Voir N. Cohn *Cosmos, chaos et le monde qui vient*, trad. fr. Paris, Allia, 2001.

Le sacrifice est la recherche d'une transfiguration des actes et des valeurs. Il parie sur la fécondité de la souffrance, de l'expiation et du rachat. Le sacrifiant veut recevoir en renonçant, non en donnant.

N'est-ce pas quand même un moyen de se sauver ? Le sacrifice peut-il n'être pas intéressé ? Un sacrifice total, remarque Gusdorf, est aussi absurde qu'un acte gratuit.

Le sacrifice est un opérateur de mort symbolique, écrit un auteur. En lui, le sacrifiant apprend à renoncer à sa prétention à se suffire à lui-même. Le sacrifice n'est sacrifice que d'être le sacrifice du sacrifiant lui-même, s'acceptant comme manque, vide, béance, par l'offrande d'un symbole substitutif¹⁷⁰. Le fanatisme, ainsi, a toujours quelque chose d'un sacrifice en ce qu'il vise, au-delà du monde et par-delà les autres qu'il utilise à ses fins, une certitude dont dépend son être et sans laquelle il n'est rien - certains voient ainsi en lui un agent d'individuation¹⁷¹. Sachant que le besoin de certitude n'est jamais aussi pressant que dans le risque total, dans la rupture sans retour que prononce celui qui s'engage à sacrifier les autres ou lui-même.

Les deux sont-ils vraiment comparables cependant ? Le sacrifié représente-t-il toujours au moins en partie le sacrifiant ? Qu'il s'agisse des sacrifices phéniciens que nous venons d'évoquer, ou des sacrifices massifs de prisonniers auxquels se livraient les peuples précolombiens (voir 1. 13. 6.), les positions des victimes et des sacrifiants ne paraissent justement pas échangeables car de tels sacrifices n'étaient possibles que dans la mesure où les victimes étaient dépouillées d'elles-mêmes, note Bernard Lempert (*op. cit.*). Même si l'on reconnaissait aux victimes quelque statut divin, cela avait-il une autre raison que de pouvoir ignorer leur souffrance ? Le sacrifiant ne cesse de clamer son innocence mais son acte n'est qu'une simple destruction, qu'il ne pourra justifier qu'en ne reconnaissant justement pas l'autre comme soi-même mais en lui prêtant une image ou un destin sacré, comme pour le faire sortir de lui-même – ou en faisant de lui une menace, un ennemi. Négation de l'humain, le sacrifice d'autrui est donc bien un crime, conclut Bernard Lempert et, plus précisément, un mode de pouvoir chargé de réprimer tout germe de contestation en affirmant sa puissance sur les corps.

¹⁷⁰ Voir R. Beraudy *Sacrifice et eucharistie*, Paris, Cerf, 1997, p. 127.

Cela même pourrait-il cependant être vraiment reconnu par le sacrificiant capable d'envoyer à la mort des milliers d'individus, comme chez les anciens Mexicains ? Il y faudrait une lucidité et un cynisme très exceptionnel sans doute et peut-être est-il possible d'admettre plus simplement que le sacrifice d'autrui peut nous être comme une faveur. Ainsi le mépris et la cruauté pour les victimes ne sont pas obligés : on peut admirer ceux qui se sacrifient pour d'autres, qui nous placent comme dans une situation d'exception et comblent quelque part notre vanité parce que leur sacrifice nous est comme un don sans retour. Ainsi un général peut sincèrement admirer sans doute le sacrifice de ceux qu'il a envoyé à une mort certaine et qui lui ont permis de triompher. Il peut également considérer leur mort avec cynisme. Disons seulement que si ces hommes ont été envoyés à une mort quasi certaine comme un simple expédient pour vaincre, cela s'inscrit dans des phénomènes de pouvoir. Si leur mort a paru indispensable à ceux qui l'ont commandée, comme une sorte de prix à payer pour la victoire, on peut parler de sacrifice.

Bien entendu, nous avons pris ici des cas extrêmes. Or, de manière beaucoup plus paisible, des restes de pensée sacrificielle paraissent toujours présents dans nombre de nos jugements sur le monde autour de nous – ainsi, dès lors que nous estimons que l'on n'a rien sans rien, que l'on n'obtient rien sans peine, qu'il faut des gagnants et des perdants, etc. Au nom de tels attendus, nous jugerons nécessaire que la société impose des renoncements. Nous ne réclamerons plus des sacrifices mais des interdits.

Le psychiatre Pierre Janet rapporte ainsi le cas de Martial, un homme de quarante ans qu'indignent les tenues des jeunes filles dans la rue et les exhibitions de femmes déshabillées dans certains théâtres (cela se passe au début du XX^e siècle). Il voudrait également qu'on interdise aux femmes d'assister aux manifestations sportives, où elles voient des athlètes "à demi-nus" ; qu'on interdise les concours de natation, etc. Moralisme rigide ? Nullement. Martial est plutôt libertin. Mais il ne supporte pas que tout ce qui a rapport à l'amour ne reste pas une chose rare et défendue. Il craint la dévalorisation des choses par le galvaudage (il parle lui-même de "galvaudophobie"). Il déplore la "perte de l'inaccessible". Il est désolé d'apprendre aux nouvelles qu'un nouveau record a été battu ; que le luxe se répand ; que les distances s'abolissent... Il faut que les choses soient défendues aux autres pour qu'il en sente

¹⁷¹ Voir P. Solié *Le sacrifice, fondateur de civilisation et d'individuation*, Paris, A. Michel, 1988.

la valeur. En même temps, il ne peut supporter qu'on critique des artistes renommés. "Il me faut l'unanimité pour que mon sentiment soit tranquille", dit-il (*De l'angoisse à l'extase*, 1926-1928, II, pp. 105-106¹⁷²). Ainsi la soif de certitude, au lieu de détruire, peut se contenter d'interdire.

*

* *

¹⁷² 2 volumes, Paris, Rééd. Société P. Janet et CNRS, 1975.