

Alain Bihr

L'ACTUALITÉ D'UN ARCHAÏSME

La pensée d'extrême droite et la crise de la modernité

© 1999, Editions Page deux – Alain Bihr
Collection « Cahiers libres »
2^e édition augmentée
1^{re} édition: 1998
Case postale 34, CH-1000 Lausanne 20
E-mail: page2@fastnet.ch
Internet: <http://www.fastnet.ch/PAGE2/>

Maquette couverture G. Pesce
Impression CODIS
ISBN 2-940 189-11-0

Introduction	7
Identité, inégalité, pugnacité Courte synthèse sur l'idéologie d'extrême droite	15
«Gilles», de Drieu la Rochelle Le salut par la force	41
L'abstraction personnifiée Quelques pistes pour une critique de l'antisémitisme contemporain	65
Le sol et le sang L'immigration dans l'imaginaire de Jean-Marie Le Pen	81
Maurice Barrès (1862-1923) L'invention du nationalisme	91
Le traumatisme ordinaire	121
Parcours de la xénophobie De l'hétérophobie au ressentiment	149
Quand on entend parler d'identité, faut-il sortir son revolver?	179

INTRODUCTION

L'idée est encore couramment répandue, parmi ses opposants, du caractère archaïque de l'extrême droite. Son archaïsme serait multiforme. Économiquement et sociologiquement, elle serait liée aux secteurs arriérés de la société, aux rapports sociaux et aux formes de développement condamnés par la dynamique socio-économique du capitalisme, par exemple la petite production et la petite propriété. Politiquement, l'extrême droite serait nostalgique de formes d'organisation sociale prémodernes : les sociétés composées de petites communautés unanimes dans lesquelles l'individu ne dispose que de peu d'autonomie, les États corporatistes excluant le débat et régulés par l'autorité de la tradition et du chef, etc. Idéologiquement enfin, elle rêverait de rétablir un « monde enchanté » où mythes et rites collectifs inscriraient à nouveau l'existence individuelle et collective dans un rapport de subordination à une transcendance sacrée.

Cette représentation de l'extrême droite n'est certes pas entièrement fautive, car celle-ci véhicule bien de pareils éléments passésistes ou se trouve étroitement liée à eux. Mais, si l'extrême droite était un phénomène purement archaïque, elle aurait dû disparaître depuis longtemps, ou du

moins ne plus subsister que très marginalement comme d'autres reliquats de l'Histoire, en aucun cas être en mesure de conquérir périodiquement une audience de masse dans les sociétés les plus développées qui soient aujourd'hui, comme c'est à nouveau le cas depuis une quinzaine d'années dans un certain nombre de pays européens. Pour expliquer cette récurrence du succès de l'extrême droite, voire la continuité qu'elle a pu s'assurer au cours de ce siècle, il faut donc supposer qu'en dépit de ses attaches au passé et contradictoirement à elles, elle se caractérise aussi par une *actualité* certaine : qu'elle est organiquement liée à certaines tensions, contradictions et crises propres à la modernité capitaliste la plus récente ; ou que, du moins, ces contradictions et crises de la modernité sont susceptibles de réactiver les éléments archaïques véhiculés par l'extrême droite, de les rendre en quelque sorte à nouveau fonctionnels. Contre ce préjugé unilatéral d'une extrême droite prisonnière de l'héritage historique, le premier but de cet ouvrage est de mettre à jour certains des processus à la fois sociaux et mentaux qui expliquent son enracinement au sein même de la modernité et de sa crise et lui assurent en quelque sorte la permanence de son efficacité politique.

Il est une seconde idée assez couramment partagée par les adversaires de l'extrême droite, dont je me propose également de souligner le caractère superficiel et pour tout dire erroné. A qui l'aborde en adversaire politique, la pensée d'extrême droite apparaît, en effet, le plus souvent comme un monde étrange parce qu'étranger, un fatras de thèmes et d'idées dont la cohérence interne lui échappe d'autant plus qu'il est affecté d'un fort coefficient d'irrationalité, et auquel seuls le dogmatisme et le fanatisme semblent pouvoir donner consistance à défaut de cohérence. Bref, il n'y aurait pas, à proprement parler, de pensée de ce côté, ni rien non plus à y penser par conséquent.

En fait, la pensée d'extrême droite n'est ni plus ni moins cohérente que toute autre. Simplement cette cohérence a été rarement soulignée et encore plus rarement exposée en tant que telle, du moins d'un point de vue critique. Cette cohérence lui assure pourtant une certaine

ampleur et profondeur de vue, elle lui confère incontestablement du style – et l'on peut comprendre qu'elle ait pu en séduire plus d'un. Ne serait-ce que, sous cet angle, elle rompt résolument avec les platitudes auxquelles nous a habitués la pensée dominante, d'inspiration libérale ou social-démocrate.

En définitive, il m'apparaît qu'en tant qu'adversaires de l'extrême droite, nous avons eu tendance à sous-estimer sa force idéologique en plaçant systématiquement ses élaborations doctrinales et politiques sous le signe d'un *déficit régressif*, que ce soit sur le plan historique ou sociologique en parlant à son propos d'archaïsme, ou sur le plan logique en lui déniait toute cohérence. Jugement souvent corroboré par des approches psychanalytiques de ces mêmes élaborations, soulignant à l'envi son caractère psychologiquement régressif (archaïque là encore), en la faisant relever de catégories proches à la fois de celles de la « mentalité primitive » et de celles de la pensée délirante.

Ma conviction est qu'en ayant ainsi sous-estimé notre adversaire, c'est nous-même que nous avons affaibli, en rendant notre combat moins pertinent et moins judicieux. Et le pari que j'engage implicitement, en me proposant de rompre avec les deux préjugés précédents, est qu'on parviendra à combattre d'autant plus efficacement l'extrême droite qu'on aura approfondi la compréhension de sa cohérence idéologique interne comme de son enracinement dans la modernité.

Les différents essais ici réunis apportent leur contribution à cette double tâche : mettre en évidence la structure interne de la pensée d'extrême droite en dépit de ses incohérences apparentes, comprendre les mécanismes par lesquels elle s'enracine dans la modernité en crise, en dépit de ses caractères archaïques, ou peut-être à cause d'eux.

Le premier de ces essais expose précisément la structure de cette pensée, la triade identité/inégalité/pugnacité, ou plutôt les trois opérations fondamentales dont elle résulte : le fétichisme de l'identité collective, l'érection de l'inégalité au rang de loi ontologique et axiologique primordiale, l'exaltation de la lutte comme principe existentiel et poli-

tique, éthique et esthétique. Par sa cohérence relative, cette triade signe le caractère propre de cette pensée. Elle fournit ainsi son critère distinctif, permettant d'identifier à coup sûr l'appartenance d'une œuvre à cette famille politique ou l'influence qu'elle en a subie, par-delà les variantes et les variations auxquelles elle peut donner lieu. Elle permet de comprendre comment s'articulent en profondeur des thèmes, des concepts, des images, des références, des modes rhétoriques mêmes, qui pris à part peuvent paraître anodins car ils ne prennent tout leur sens que dans et par les liens qui, précisément, en font une structure de pensée bien particulière.

Les deux essais suivants procèdent d'un commentaire de *Gilles*, le principal roman de Drieu La Rochelle, une des figures du fascisme français dans la seconde moitié des années 1930 et de la collaboration pendant l'occupation nazie. Le premier de ces deux essais met en évidence la valeur heuristique de la structure exposée précédemment, qui permet d'éclairer tous les enjeux du traitement qui est réservé dans ce roman, et sous le couvert du genre romanesque, à des thèmes aussi banals en l'occurrence que les rapports hommes / femmes, l'engagement politique ou l'expérience de la guerre.

Quant au second de ces deux essais consacrés à *Gilles*, il donne l'occasion de retrouver l'un des lieux communs de la pensée d'extrême droite, et non des moindres puisqu'il s'agit de l'antisémitisme. Si ce dernier s'intègre tout à fait à la structure propre à cette pensée, il n'en reste pas moins énigmatique tant par sa permanence historique que par la violence paroxystique des passions politiques qu'il a su déchaîner. Discret mais certain, l'antisémitisme qui traverse *Gilles*, peut-être parce qu'il n'atteint pas les hauteurs déli-rantes auxquelles l'a porté à la même époque Céline dans *Bagatelles pour un massacre* et *Les beaux draps*, retient ici notre attention par les pistes qu'il permet de suggérer pour un approfondissement ultérieur de la compréhension critique du phénomène, qui attend toujours son explication.

C'est délibérément que, pour illustrer la pertinence de la structure de la pensée d'extrême droite, j'ai retenu ici

une œuvre littéraire, où cette pensée s'exprime le plus souvent implicitement, plutôt que les innombrables discours politiques, présents ou passés, dans lesquels elle se déploie ouvertement. Il m'a semblé intéressant, cependant, d'éprouver malgré tout cette pertinence sur un discours de ce genre, en l'occurrence celui de Jean-Marie Le Pen, héritier d'une longue tradition de tribuns d'extrême droite. En choisissant de montrer comment son discours reproduit de manière quasi caricaturale la thématique d'extrême droite lors même qu'il semble s'en éloigner, le quatrième essai de ce recueil vérifie lui aussi la parfaite cohérence de ce discours et sa congruence à la structure trinitaire précédente.

L'essai consacré à Maurice Barrès, autre grande figure de l'extrême droite française, aujourd'hui pourtant largement oubliée quoique le verbe lepéniste lui doive tant, n'est pas seulement l'occasion de renouveler cette même opération. Il permet surtout de s'interroger sur les enjeux multiples de la formation de ce nationalisme du sol et du sang – en profonde rupture avec l'exaltation révolutionnaire de la nation républicaine, de la communauté des citoyens – qui s'est formé à la fin du siècle dernier et dont Barrès fut le premier chantre. En ce sens, cet essai est à l'articulation des deux objectifs poursuivis dans ce recueil. Il permet surtout de signaler combien le devenir nationaliste d'un jeune *dandy* au cours des années 1880 ne peut s'expliquer que sur fond de cette crise du sens, ce déficit chronique d'ordre symbolique, dans lesquels les sociétés capitalistes développées n'ont cessé de s'enfoncer depuis lors.

C'est précisément à cette crise, à ses effets psychopolitiques, notamment à la manière dont elle peut contribuer à former des dispositions propres à favoriser l'adhésion à l'extrême droite, que sont consacrés les deux essais «Le traumatisme ordinaire» et «Parcours de la xénophobie». Partant du concept paradoxal de «traumatisme ordinaire», le premier se propose essentiellement de saisir la déstructuration psychologique qui caractérise la «personnalité de base» des sociétés capitalistes développées, sous l'effet précisément de leur déficit d'ordre symbolique, après avoir

sommairement exposé les principales raisons de ce dernier. Personnalité à la fois fluide et amorphe, fuyant son propre vide en pratiquant le nomadisme identitaire, qui offre de ce fait une faible résistance aux discours et aux pratiques d'extrême droite et que tente constamment, à l'inverse, la crispation identitaire qui peut l'amener à basculer dans ses ornières.

Quant au second, il propose un parcours à travers ce phénomène complexe qu'est la xénophobie, qui est évidemment au cœur de ce fétichisme de l'identité collective qui caractérise l'extrême droite. Parcours qui nous conduit de ses aspects psychologiques et psychopathologiques à ses aspects sociaux et plus proprement politiques, la crise du sens servant ici une fois de plus de médiateur entre les deux bouts de la chaîne. Il nous permet de comprendre que, si l'extrême droite apparaît, communément, se nourrir de la haine de l'autre (et notamment de l'étranger), derrière cette haine se cache un ressort affectif plus fondamental encore : la peur ou, plus exactement, l'angoisse de la perte de soi. Que ces deux essais (le second surtout) empruntent à la théorie analytique ne les empêche pas de déboucher sur la conclusion que seule la lutte politique est en mesure de faire obstacle à l'exploitation par l'extrême droite de cette « matière explosive » qu'est le ressentiment.

Le dernier essai, inédit, ne figurait pas dans la première édition de cet ouvrage. S'il s'agit en un sens d'un texte de circonstance, non dépourvu d'intention polémique, il n'en traite pas moins un problème de fond : est-il possible de disputer à l'ennemi le thème de l'identité ? Peut-on reprendre ce thème, et comment, sans pour autant renforcer en définitive l'ennemi que l'on prétend combattre ? La question est inévitable, non seulement au vu de l'émergence de revendications et de combats identitaires dans l'espace politique contemporain, dont tous ne sont pas portés par l'extrême droite ni orientés dans sa direction ; mais encore du fait même de certaines conclusions antérieures : comment assurer des identités collectives s'il est vrai que c'est aussi au déficit de ces identités que se nourrit la pensée d'extrême droite ? Cet ultime essai nous donne ainsi

l'occasion de revisiter l'un des thèmes majeurs de cette dernière, mais d'une manière inattendue.

Primitivement conçus de manière indépendante les uns des autres, ces différents essais n'en forment donc pas moins une unité, en répondant aux deux objectifs sous lesquels je les ai ici regroupés. Ils le font cependant inégalement. S'ils mettent bien en évidence la cohérence interne de la pensée d'extrême droite, en en dégagant la structure et en la repérant dans différents contextes, l'analyse qu'ils proposent de son enracinement dans la modernité en crise reste lacunaire. Certes, avec la crise du sens, ils désignent incontestablement l'une des sources auxquelles l'extrême droite est venue s'alimenter depuis un siècle, que la plupart de ses critiques n'ont pas saisie ou n'ont pas su, du moins, clairement expliciter. Ce n'est pas la seule cependant.

L'essai consacré à Barrès en signale une autre, au moins aussi importante, et qui interfère en partie avec la précédente, en l'occurrence la crise de l'Etat-nation. La trop rapide analyse qui y est développée des tenants et aboutissants de cette crise, dans le contexte de la généralisation du modèle de l'Etat-nation et de la montée des rivalités impérialistes à la fin du siècle précédent, demanderait à être complétée par et confrontée à une analyse de la forme que revêt cette même crise dans l'actuel contexte de transnationalisation du capital (notamment financier), après que la parenthèse des « trente glorieuses », qui aura vu l'Etat-nation ressouder sa cohérence et raffermir son prestige, a été refermée. J'ai développé ailleurs cette analyse, en montrant comment une force nationaliste comme le Front national y puise la matière et l'énergie de son combat¹.

L'avant-dernier essai « Parcours de la xénophobie » suggère l'existence de bien d'autres processus propres à alimenter en permanence l'extrême droite, depuis l'angoisse d'abandon, la culpabilité, l'agressivité réactionnelle que génère la dépendance infantile, jusqu'à la déstabilisation per-

1. *Le spectre de l'extrême droite. Les Français dans le miroir du Front national*, Paris, Editions de l'Atelier, 1998, chapitres II, III et IV.

manente des conditions sociales d'existence et la mise en relation et concurrence de toutes les unités collectives que produit le capitalisme, en passant par l'aliénation historique ou la division de la société en classes. Ce ne sont là que des indications, des pistes ouvertes que cet essai n'a pas davantage explorées, pas plus que les autres d'ailleurs. Autant d'incitations à continuer à approfondir l'analyse pour comprendre pourquoi « *le ventre reste encore fécond dont la bête immonde est sortie* ».

Strasbourg, avril 1999

Sources des divers essais

Des premières versions des essais présentés dans cet ouvrage ont paru dans les publications suivantes (selon l'ordre des chapitres de ce livre):

Raison présente, n° 99, Paris, 3^e trimestre 1991 ;

Histoire et anthropologie, n° 16, Strasbourg, janvier-juin 1998 ;

Raison présente, n° 125, Paris, 1^{er} trimestre 1998 ;

Revue des sciences sociales de la France de l'Est, n° 24, Strasbourg, 1997 ;

Histoire et anthropologie, n° 10, Strasbourg, janvier-mars 1995 ;

Actes du séminaire Psychiatrie, Psychothérapie et Culture(s) organisé par l'association Paroles Sans Frontière, *Le traumatisme et l'effroi*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1995 ;

Actes du séminaire Psychiatrie, Psychothérapie et Culture(s) organisé par l'association Paroles Sans Frontière, *Qu'est-ce que l'étranger?*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1996.

IDENTITÉ, INÉGALITÉ, PUGNACITÉ

Courte synthèse sur l'idéologie d'extrême droite

Les études qui se sont proposées de fournir un panorama de l'extrême droite, présente ou passée, se contentent presque toujours de la définir en extension, en passant en revue ses composantes et figures, dans leur diversité et leurs contradictions, en omettant d'en fournir une définition en compréhension, s'attachant à dégager leur noyau commun. Elles encourent dès lors inévitablement le reproche d'un certain arbitraire dans le regroupement comme dans la délimitation de cette famille politique et idéologique. Car qu'y a-t-il de commun aux catholiques traditionalistes, voire intégristes, s'adonnant au culte marial, et aux néo-païens de la « nouvelle droite » fêtant les solstices d'été et d'hiver ? Qu'est-ce qui autorise à regrouper sous un même concept des nationalistes qui, à l'instar du Front national en France ou du Freiheitliche Partei Österreich (FPÖ), ne jurent que par la nation ; des régionalistes, qui tels la Lega Nord italienne ou le Vlams Blok, rêvent de dissoudre ou de faire éclater les vieilles nations européennes ; enfin les « suprématistes » qui, considérant toutes ces différentes comme inessentiels, appellent tous les Blancs à se réunir dans un même combat racial contre

le reste de l'humanité? Peut-on les définir autrement que par leur regroupement circonstanciel sous quelques bannières ou sigles? Autrement dit, extrême droite serait-il en définitive, comme bien d'autres vocables du langage politique, une appellation incontrôlée?

Je me propose de montrer ici qu'il n'en est rien et qu'il existe bien *une structure permanente de la pensée d'extrême droite*, par laquelle celle-ci peut se définir rigoureusement, tant dans ses composantes idéologiques que dans ses aspects plus proprement politiques, par-delà la diversité de ses modes singuliers d'affirmation. Cette structure articule trois concepts, thèmes et valeurs essentiels: *l'identité, l'inégalité et la pugnacité*. Plus précisément, elle se dispose autour de trois opérations clefs:

- le fétichisme d'une identité collective;
- l'érection de l'inégalité en catégorie ontologique et axiologique fondamentale;
- enfin l'affirmation d'une conception eupolémologique² de l'existence, la glorification de la lutte comme vertu suprême de l'existence.

Une pensée d'extrême droite peut très exactement s'identifier à la présence en son sein de ces trois thèmes fondamentaux et, plus encore, à leur articulation systématique qui les constitue en structure. En fait, je voudrais montrer que ces trois catégories et les opérations dont elles font l'objet structurent bien plus qu'une simple pensée au sens logique du terme; elles constituent en fait la trame d'une véritable *Weltanschauung*, englobant aussi bien une ontologie qu'une politique, une morale qu'une pédagogie, une sensibilité qu'une esthétique, en un mot: une manière particulière d'être-au-monde.

2. Eupolémologique: néologisme formé à partir de deux racines grecques (eu: bon, bien; polemos: le combat, la lutte) qui dénote l'idée que la lutte, qu'elle soit existentielle, économique, politique, guerrière, etc., est non seulement une bonne chose mais, littéralement, la source de tout bien et de toute vertu.

I. Le fétichisme d'une identité collective

La pensée d'extrême droite procède tout d'abord d'un véritable fétichisme d'une identité collective.

1. Avant de le montrer, arrêtons-nous un instant sur les concepts de *fétichisme* et d'*identité collective* pour préciser le sens de cette première proposition.

a) J'use ici du concept de fétichisme dans le sens que lui a donné une certaine tradition marxiste, s'inspirant de l'analyse par Marx lui-même du fétichisme de la marchandise, de l'argent et du capital dans *Le Capital*. J'en donnerai une définition plus complète dans l'essai intitulé «Le traumatisme ordinaire»; je me contenterai ici des seuls éléments nécessaires à mon propos.

Dans son acception marxiste, le concept de fétichisme désigne une dimension constitutive – en même temps que la forme extrême – de l'aliénation de la praxis sociale, de l'agir collectif des hommes, dont résultent les rapports qui les lient et les opposent à la fois. Rappelons que par aliénation, cette tradition entend le processus par lequel un produit quelconque de la pratique sociale – à savoir de l'interaction des hommes, des rapports qu'ils entretiennent entre eux – se met à exister, à la fois réellement et imaginairement, pratiquement et mentalement, comme une réalité autonome qui leur échappe, les domine et se retourne contre eux, au point de leur apparaître comme quelque chose d'étranger et de ne plus y reconnaître le produit de leur propre activité sociale, de leur propre puissance collective. Le fétichisme combine ainsi différentes opérations:

– *Une substantification*: alors que tout élément du social peut se réduire à un tissu de rapports, qu'il n'est constitué que dans et par ces rapports, le fétichisme le présente comme existant en lui-même et par lui-même, sur le mode de ce que, traditionnellement, en philosophie, on a pensé sous la catégorie de substance.

– *Une éternisation*: alors que tout élément du social est moment d'un devenir historique qui tout à la fois le produit et tend à le détruire, le fétichisme le présente comme existant de toute éternité, comme condition *a priori* de

l'existence historique des hommes, en niant ou déniaient toute réalité propre au processus historique. D'où aussi la tendance permanente du fétichisme à *naturaliser* le social: à conférer aux éléments du social la pseudo-permanence d'éléments naturels.

– *Une sacralisation* enfin: ce qui est simple produit de l'activité des hommes va se trouver représenter comme constituant *une transcendance fondatrice de l'ordre social*, comme une puissance surhumaine instituant l'ordre social. Et on retrouvera au cœur du fétichisme l'ambivalence propre au sacré, fait à la fois d'adoration et de crainte, de fascination et de répulsion, de respect absolu et de terreur. Et, bien évidemment, cette sacralisation repose – comme toute sacralisation, ainsi que la psychanalyse l'a montré – sur la projection de scénarii fantasmatiques et sur l'investissement d'affects inconscients dans l'objet fétichisé.

Substantification, éternisation et naturalisation, sacralisation enfin: telles sont les procédures et catégories fondamentales de la pensée fétichiste. Marx en a donné une définition synthétique dans un des derniers chapitres du *Capital*, lorsqu'il analyse ce qu'il nomme «*la formule trinitaire*» (Terre-Capital-Travail) selon laquelle semble être produite et se répartir la richesse sociale. Il définit alors l'opération fétichiste comme «*la personnification des choses et la réification des rapports de production, cette religion de la vie quotidienne*»³. Dans la réification des rapports sociaux, on retrouve la double opération de substantification et d'éternisation du social que je viens de décrire; quant à la personnification fantasmatique des choses, elle peut passer pour une bonne définition de leur sacralisation.

b) Disons à présent quelques mots du concept d'*identité collective*. Ce concept est au cœur de toute ontologie du social, de toute tentative pour répondre à la question: qu'est-ce qu'*une* société? Ou qu'est-ce que *la* société?

En effet, sauf à tomber (comme la pensée libérale) dans un individualisme ontologique radical, à considérer qu'un

3. *Le Capital*, traduction française, Paris, Editions Sociales, tome VIII, page 208.

groupe social, quel qu'il soit, n'est jamais que la somme des individus qui le composent, ce qui dissout toute réalité sociale en tant que telle, il faut bien supposer que de l'interaction entre les individus émerge une unité sociale qui est plus et autre chose que leur simple somme. Cela revient simplement à supposer que ces interactions forment un tout ou un système, avec des effets de rétroaction de l'unité émergente sur ses éléments composants.

C'est aussi sur la nature de cette unité, sur son mode d'existence, sur la manière dont elle se forme, se maintient, se transforme à partir des interactions entre ses éléments composants, que se séparent les différents courants et écoles de pensée sociologiques (au sens large). Mais ces débats sortent du cadre du présent propos.

Je me contenterai ici d'avancer quelques propositions assez générales, nécessaires à l'examen critique de la manière dont la pensée d'extrême droite fétichise ses identités collectives de référence. Sans cependant chercher à développer l'argumentation qui devrait accompagner de telles propositions dans le cadre d'un propos plus étendu.

Première proposition : toute identité collective est de nature *relationnelle*. Elle naît comme un nœud de relations, d'ailleurs double : relations internes entre ses éléments composants, dont la systématité assure son unité et sa permanence ; relations externes à d'autres unités collectives, d'ailleurs complexes, puisque combinant des modes divers d'attraction et de répulsion, de collaboration et de conflit.

Sous ce rapport, on pourrait définir l'identité collective comme Hegel définit l'identité logique, à savoir qu'elle n'est que différence de la différence : A est A tout d'abord parce que A n'est pas non-A. Autrement dit, chaque identité collective ne se constitue et ne perdure qu'en se différenciant d'autres identités collectives ; en un mot, elle ne peut se poser qu'en s'opposant. Nous verrons que c'est précisément cette nature relationnelle de l'identité collective que la pensée d'extrême droite nie ou plus encore dénie, en attribuant une nature substantielle à ses identités de référence.

Deuxième proposition: toute identité collective est de nature *conflictuelle*. Toute identité collective est en proie à une double série de conflits, internes et externes. Ce sont surtout les premiers qui retiennent ici mon attention. La nature systémique de l'identité collective génère nécessairement des conflits entre ses éléments composants ainsi qu'entre ses éléments et l'unité globale, du fait des contraintes organisationnelles auxquelles elle soumet ses éléments. Et ces conflits sont fondamentalement ambivalents: ils menacent l'identité globale certes, mais lui fournissent aussi le moyen et l'occasion de se régénérer et de se réorganiser. Bref, s'ils tendent à la détruire, ils tendent aussi à la (re)produire. Fétichiser une identité collective consiste dès lors à nier (dénier) l'existence de ces conflits, de même qu'à œuvrer à en réprimer les manifestations.

Troisième proposition: toute identité collective est de nature *historique*. Cela résulte directement de ce qui précède, notamment de la nature conflictuelle de son organisation. Toute identité collective est le produit d'une histoire, d'un devenir, dont elle émerge, dans et contre lequel elle se maintient, en intégrant les transformations qu'il lui fait subir, avant qu'il ne l'engloutisse, inéluctablement. Inutile de souligner combien la pensée fétichiste est incapable de souscrire à cette vision héraclitéenne du devenir historique.

Enfin, dernière proposition, toute identité collective est fondamentalement *problématique*. Œuvre du devenir historique qui lutte pour se maintenir contre ce même devenir qui l'emporte, elle est toujours une œuvre inachevée, menacée, incertaine de son avenir, en un mot précaire. Traversée de conflits, elle est de même menacée de désorganisation, de destruction, d'éclatement. Simple nœud de relations, elle est toujours prête à se dénouer, à faire les frais d'une nouvelle combinaison de ses relations constitutives.

Dans cette mesure même, on peut se demander si une identité collective quelconque ne va pas toujours sans une part irréductible de fétichisme, destinée à conjurer fantasmatiquement mais aussi pratiquement (par des rites collectifs, des dispositifs institutionnels, des politiques spécifiques) le risque réel de dissolution, d'éclatement, de

métamorphose catastrophique qu'elle affronte nécessairement. Si c'était le cas, la pensée d'extrême droite disposerait là d'une matrice permanente, d'autant plus féconde qu'elle tient à l'être même du collectif, au processus même de constitution du social. Ce n'est là, pour l'instant, qu'une hypothèse sur laquelle il nous faudra revenir ultérieurement.

2. Ces préliminaires étant posés – et ils étaient nécessaires –, revenons-en plus directement à la pensée d'extrême droite et la manière dont elle fétichise le social.

Toute pensée d'extrême droite se centre donc toujours sur l'affirmation de l'existence d'une identité collective qui lui sert de référent majeur, qui va devenir à ses yeux la mesure de toute chose. Selon le cas, cette identité peut être *l'Occident*, confondu avec la « race blanche », en fait la « race aryenne » (à l'exclusion des Sémites : Juifs et Arabes) ; *la civilisation européenne*, identifiée, selon les cas, comme chrétienne, celtique ou indo-européenne ; *la nation* ou encore *la région*. Evidemment, il existe des formules mixtes et transitoires, combinant à des degrés divers et sous différentes formes ces référents simples.

C'est une quelconque de ces identités qui va se trouver fétichisée au sens où je viens de l'entendre. Autrement dit, cette identité va tout à la fois se trouver substantifiée, éternisée et naturalisée, enfin sacralisée en faisant l'objet d'un véritable culte. La pensée d'extrême droite se présente ainsi toujours comme une *idéologie communitariste*, exaltant la singularité d'une communauté réputée exister en et par elle-même, n'ayant d'autre souci que la préservation à la fois frileuse et farouche de ce qui est défini comme son identité propre.

Ce fétichisme apparaît, en premier lieu, dans la manière dont la pensée d'extrême droite va définir cette identité collective en termes bio-ethniques. En termes *ethniques* tout d'abord, c'est-à-dire en termes de possession et de transmission d'un bagage culturel original, singulier, incommensurable aux autres cultures, dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Mais cette définition ethnique de l'identité collective, déjà passablement réductrice, glisse

toujours en définitive, explicitement ou non, vers une définition *biologique*. Car les qualités spécifiques de l'ethnie, qu'on retrouverait en chacun de ses membres, seraient en fait contenues et transmises par hérédité biologique. Ce qui indique la présence, à la racine de la pensée d'extrême droite, d'un biologisme, d'un déterminisme biologique. Nous y reviendrons plus loin.

Inutile de souligner davantage combien cette définition bio-ethnique de l'identité collective de référence permet, à travers sa naturalisation, d'assurer sa substantification et son éternisation. Signalons plutôt qu'elle explique ces valeurs foncières de l'extrême droite que sont le pays, le terroir, l'enracinement, le patrimoine, le culte du passé (des morts, des grands ancêtres, des traditions), et surtout la famille, plus encore la famille large que la famille nucléaire, en tant que lieu privilégié de la transmission de l'identité collective, sur le double mode de l'hérédité biologique et de l'héritage socioculturel. En un mot: le sang et le sol (« *Blut und Boden* »). D'où aussi cette opposition, dont elle use à loisir, entre la figure emblématique du paysan, enraciné dans son terroir, et les nomades, gens « *sans toit ni loi* » – dont les prototypes seront, selon les contextes historiques, le juif, le tsigane, l'immigré.

Ce fétichisme de l'identité collective se retrouve, en second lieu, au sein des deux affects qui structurent la sensibilité d'extrême droite, qui lui donne sa couleur et sa tonalité si particulières. J'entends la phobie de tout ce qui peut menacer l'identité collective, à savoir aussi bien l'altérité que l'altération.

La phobie de l'altérité (ou hétérophobie) tout d'abord. La pensée d'extrême droite se caractérise, sous ce rapport, par un véritable *déni de la différence*: la différence (raciale, civilisationnelle, culturelle, nationale, etc.), voilà précisément ce qui, pour elle, est tout à la fois impossible, impensable et irreconnaissable, objet d'un véritable scandale logique, ontologique et axiologique. Nous aurons à nous en souvenir lorsque nous discuterons, plus loin, de la portée et de la signification de la récupération récente, par ce qu'il est convenu d'appeler la « nouvelle droite », du « *droit à la différence* ».

En fait, tout ce qui n'appartient pas à l'identité collective de référence, tout ce qui est autre, différent, étranger constitue, à ses yeux, fondamentalement, bien plus encore qu'un scandale, *une menace* potentielle ou actuelle à l'égard de l'intégrité de cette identité collective. Pas question dans ces conditions de penser la constitution de l'identité collective comme s'opérant dans des relations complexes de contiguïté et d'opposition, d'ouverture et de fermeture, d'emprunt et de prêt à d'autres identités. C'est là que prend tout son sens la substantification de l'identité collective, qui conduit à la représenter comme une communauté limitée et close sur elle-même, qui non seulement ne doit rien aux autres identités mais doit encore défendre son intégrité contre tout ce qui n'est pas elle, de manière à la fois frileuse et farouche.

D'où aussi le paradigme fondamental du *pur* et de l'*impur* qui traverse de part en part cette vision du monde. A ses yeux, l'identité collective doit se préserver pure de tout contact avec les autres identités, qui ne pourrait que la souiller ou la contaminer. Et c'est là l'occasion d'une abondance de métaphores médicales et hygiénistes, témoignant d'une conception organique du social sur laquelle je reviendrai plus loin.

D'où encore sa phobie du mixte, du mélange, du métissage, du croisement, propre à ruiner les identités spécifiques en abolissant les limites biologiques et culturelles. L'hétérophobie se mue alors en *mixophobie*: en peur de la disparition du pur et du propre (dans tous les sens du mot) par contamination / confusion / transfusion avec l'autre.

En définitive, le fétichisme de l'identité, d'une identité conçue en termes bio-ethniques, conduit moins à une phobie de la différence qu'à une *phobie de l'indifférenciation*. La peur panique de perdre son identité propre au contact de l'autre conduit évidemment à chercher à le maintenir à distance, en introduisant barrières et frontières (physiques, juridiques, symboliques) ; à défaut, à marquer l'autre, à le stigmatiser de manière à le rendre reconnaissable comme tel.

A la phobie de l'altérité s'adjoint logiquement celle de l'*altération* (ou phobie du devenir, du changement). Car,

au regard d'une pensée qui fétichise l'identité collective, tout devenir ne peut qu'être synonyme de *décadence*, de chute, de déréliction, d'aliénation, en un mot: de perte d'identité. Autant la pensée bourgeoise classique identifie naïvement changement historique et progrès, autant la pensée d'extrême droite ne voit dans ce changement qu'un facteur de décadence.

D'où son caractère profondément conservateur (traditionaliste) ou plutôt réactionnaire (au sens propre), impliquant à la fois la haine du présent (en tant qu'il est ouvert sur le possible et l'avenir) et la nostalgie d'un Age d'Or mythique, où l'identité propre était pure de toute altération. Pour elle, il s'agit donc avant tout de *persévérer dans son être*, c'est-à-dire dans son identité constitutive, première et éternelle. Pensée métaphysique par excellence – à moins, mais je laisserai cette question en suspens ici, que ce ne soit la métaphysique qui constitue le prototype de la pensée conservatrice.

Autant dire que l'identité collective qui sert de centre de gravité à toute la pensée d'extrême droite ne peut être qu'une *identité menacée*, insécurisée, puisqu'il est impossible de supprimer l'altérité et encore moins l'altération: elle est toujours en proie à l'autre et au devenir, également corrupteurs. Le thème de l'insécurité est donc, tout comme celui de la décadence avec lequel il se couple inévitablement, un lieu commun permanent de la pensée d'extrême droite.

D'où aussi son caractère nécessairement *tragique*, procédant à la dramatisation outrancière des enjeux existentiels, et son caractère *crépusculaire*, hantée qu'elle est par le spectre de la fin du monde, cette fin de l'identité collective dont elle a fait son référent suprême. En un sens, toute pensée d'extrême droite se développe à partir de deux gestes dramaturgiques:

– D'une part, *la prophétie d'une catastrophe imminente*, toujours possible, celle de la disparition de l'identité collective, perspective vécue comme d'autant plus angoissante que cette identité est tenue pour constitutive de toute identité individuelle, comme nous allons le voir tout de suite.

– Et c'est d'autre part, prolongeant cette prophétie, un *appel pathétique* à la réaction face à cette menace pour assurer la conservation de l'identité menacée. L'identité doit être sans cesse défendue, préservée, restaurée, retrouvée, recomposée, etc. D'où un double combat à mener contre les autres (l'altérité menaçante) et contre soi (le lâche et mol abandon aux principes internes de la décadence que sont le laxisme et la faiblesse).

3. Avant de passer au second des thèmes clefs autour desquels s'articule la pensée d'extrême droite, l'inégalité, soulignons une dernière conséquence de son fétichisme d'une identité collective singulière et fermée sur elle-même. A savoir son refus, là encore ontologique comme axiologique, de toute autre espèce d'identité, d'ordre supérieur (l'espèce humaine, l'humanité) aussi bien que d'ordre inférieur (l'individu).

Refus tout d'abord de toute idée de *communauté humaine*, d'identité de fait ou d'égalité de droit entre tous les hommes. En un sens, la pensée d'extrême droite tient tout entière dans ce déni de l'unité du genre humain. Pour elle, l'humanité est une catégorie profondément problématique, que ce soit sur le plan biologique (en tant qu'espèce), sur le plan moral ou juridique (en tant que communauté idéale de personnes morales ou de sujets de droit) ou sur le plan politique (en tant que communauté à construire) : elle est soit *éclatée* entre des communautés humaines profondément hétérogènes, closes sur elles-mêmes et incommensurables les unes aux autres, si bien qu'elle est en définitive dépourvue de sens ; soit *réservée* à la seule communauté de référence, le reste de l'humanité se déclinant dans un dégradé entre l'homme et l'animal (cf. les « *Untermenschen* » et « *Unmenschen* » de l'idéologie nazie). C'est donc aussi le refus de toute espèce d'humanisme et *a fortiori* de tout universalisme (cosmopolitisme, mondialisme, internationalisme, etc.).

Mais la pensée d'extrême droite se caractérise tout aussi bien par son hostilité à l'égard de *l'individu*, de la singularité individuelle, *a fortiori* à l'égard de tout individualisme.

A ses yeux, l'individu n'a d'existence et de valeur que comme représentant de l'identité collective à laquelle il appartient tout entier. Car chacun est, selon elle, strictement déterminé par sa naissance, par ses origines, soit par son hérédité biologique comme par son héritage socio-culturel. Du coup, chacun est condamné, à ses yeux, à rester ce qu'il est une fois pour toutes du fait de ses origines. L'individu n'est jamais que le représentant *stéréotypé* de sa communauté d'origine, qui lui fixe une fois pour toutes son identité et son destin, il n'a droit à aucune histoire individuelle. « *On n'entre par décret ni dans une famille ni dans une nation. Le sang que l'on apporte dans ses veines en naissant, on le garde toute sa vie. L'individu est écrasé par la race, et n'est rien. La race, la nation sont tout* », écrivait Georges Vacher de Lapouge, synthétisant en cela parfaitement la pensée d'extrême droite⁴.

Et l'individu n'existant que par et pour sa communauté d'origine, toute volonté d'autonomie individuelle est du même coup condamnable, perçue comme une menace de dissolution pesant sur cette communauté. L'éthique d'extrême droite commande donc la stricte subordination de l'individu aux impératifs de survie de sa communauté d'appartenance; son impératif catégorique est le sacrifice de l'individu à la loi suprême: la préservation de l'identité collective.

II. L'inégalité comme catégorie ontologique et axiologique fondamentale

La pensée d'extrême droite est, en second lieu, profondément *inégalitariste*. C'est là un aspect plus connu, ce qui me permettra de m'y arrêter moins longuement.

4. *L'Aryen. Son rôle social*, Paris, A. Fontemoing, 1899, page 511. Georges Vacher de Lapouge (1854-1936) a été, avec Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), l'un des artisans d'une retranscription, dans les termes d'une théorie raciale prétendant s'appuyer sur le darwinisme, des principaux thèmes de la pensée conservatrice et contre-révolutionnaire.

1. Pour elle, l'inégalité est d'abord *une donnée universelle*, au sein de la nature comme au sein de l'humanité: les espèces, les sexes, les civilisations, les peuples, les collectivités politiques, les individus même sont foncièrement inégaux entre eux. Pour cette pensée, il s'agit d'*une véritable loi ontologique*, à laquelle rien ni personne ne saurait faire exception. Être, c'est nécessairement être pris dans une hiérarchie des êtres qui, comme nous le verrons encore plus loin, est aussi toujours une hiérarchie des puissances et des forces. La relation de domination est donc, pour cette pensée, la chose du monde la mieux partagée.

De ce fait, et plus fondamentalement encore, l'inégalité est *une valeur* à promouvoir et à défendre. A ses yeux, il est bon et juste qu'il y ait des supérieurs et des inférieurs, car tel est tout simplement «*l'ordre naturel*» (entendons: l'ordre ontologique).

Ainsi s'explique notamment son goût pour la hiérarchie, l'autorité, son culte des chefs, etc. Mais aussi son aversion foncière à l'égard de toute espèce d'égalitarisme: sous ce rapport, libéralisme, socialisme, communisme, anarchisme se trouvent confondus par elle dans une commune réprobation. A ses yeux, toute volonté égalitaire, même limitée au plan formel (éthico-juridique), est illusoire puisqu'elle entend aller à l'encontre d'une loi ontologique fondamentale; elle est bien plus encore dangereuse, car son triomphe éventuel ne pourrait qu'aboutir au nivellement par le bas (au triomphe des faibles et des médiocres) ou, pire, au désordre absolu qu'est l'inversion de l'ordre hiérarchique «naturel»: à la domination de l'inférieur sur le supérieur. *In fine*, l'égalité est perçue par elle comme une injustice faite aux plus capables.

Signalons, là encore, la profonde parenté sur ce point de la pensée d'extrême droite avec la pensée métaphysique occidentale, au cœur de laquelle on retrouve également ce postulat d'une hiérarchie ontologique coïncidant avec une hiérarchie axiologique. Couplée avec leur commun fétichisme de la catégorie d'identité, cela explique pourquoi la pensée d'extrême droite n'a pas eu de mal à se couler dans le moule de la tradition métaphysique occidentale.

2. Il me faut ici répondre à une objection éventuelle que pourrait inspirer la lecture des études critiques que Pierre-André Taguieff a consacrées aux doctrines de la « nouvelle droite »⁵. Selon lui, en effet, au cours des années 1970, la « nouvelle droite », essentiellement le Groupement de recherches et d'études sur la civilisation européenne (GRECE), aurait élaboré une nouvelle forme de racisme⁶. Contrairement au racisme classique qui, sur la base d'une approche biologique des différences raciales, affirmait l'inégalité foncière entre les races, le « *néo-racisme* » de la « *nouvelle droite* » procéderait d'une exaltation de la différence culturelle, allant jusqu'à la reprise à son compte de la revendication du « *droit à la différence* ». A un racisme biologiste et égalitariste se serait ainsi substitué un racisme culturaliste et différentialiste.

Est-ce à dire que l'inégalité ne fait pas partie des notions centrales et des valeurs cardinales de la pensée d'extrême droite ? Est-ce à dire que cette dernière serait capable, contrairement à ce que je viens d'affirmer, de faire place positivement à la notion de différence ? Je ne le pense pas.

Selon Taguieff lui-même, l'argumentation propre à ce néo-racisme se développe en fait en trois moments :

– *L'absolutisation des différences* entre nations, peuples ou races, tournée contre l'universalisme abstrait de l'humanisme moderne ; et par conséquent, l'affirmation du droit des peuples contre les droits de l'homme (qui sont en fait ceux de l'individu, dans sa figure morale de personne).

5. Cf. notamment *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988 ; et *Sur la nouvelle droite*, Paris, Descartes, 1995.

6. Fondé à la fin des années 1960, principalement animé par Alain de Benoist, le GRECE a été, avec le Club de l'Horloge, l'un des deux « *think tanks* » à partir desquels s'est renouvelée, dans les années 1970 et 1980, la pensée de la droite extrême et de l'extrême droite. Son activisme a été essentiellement culturel (publications de différentes revues : *Nouvelle Ecole*, *Éléments*, *Krisis* ; organisation de colloques), tout en entretenant de discrets mais constants rapports avec certaines composantes de la droite et de l'extrême droite françaises, dont le Front national. Cf. René Monzat, *Enquêtes sur la droite extrême*, Paris, Le Monde Editions, 1992, chapitres 16 et 17.

– Une interprétation des différences en termes d'inégalités, notamment sur la base d'une analogie superficielle entre individus, peuples et races. C'est d'ailleurs ce qui permet, selon Taguieff, de continuer à parler à son sujet de racisme, en dépit de l'abandon de toute référence biologique.

– Enfin une affirmation de la préférence identitaire comme une évidence morale, l'autre étant exclu au nom de la préférence « naturelle » (allant de soi) pour les siens. Et on retrouve bien évidemment ici la trace du fétichisme de l'identité collective de référence.

Différentialisme, inégalitarisme et préférentialisme constituent ainsi les trois moments, distincts en droit bien que liés de fait, de ce néo-racisme. On retrouve donc bien en lui un moment inévitable d'inégalitarisme. Mais ce qui m'intéresse le plus ici, et qu'à mon avis Taguieff ne souligne pas assez et, à la limite, tend à négliger, c'est la logique de l'articulation entre ces trois moments : en effet, la préférence identitaire sert d'opérateur permettant de transmuter l'affirmation des différences en affirmation des inégalités, d'interpréter les différences en termes d'inégalités. Autrement dit, nous saisissons ici comment s'articulent étroitement le fétichisme de l'identité collective d'une part et l'affirmation de l'inégalité comme principe ontologique et axiologique fondamental d'autre part.

Car, pour une pensée qui procède d'un fétichisme de l'identité communautaire propre, toute identité communautaire différente, tierce, est immédiatement vécue, perçue et conçue comme inférieure. Une pensée qui fétichise l'identité en la substantialisant, qui ne la conçoit pas comme le résultat, toujours fragile et provisoire, d'un procès de différenciation dans et par ses relations complexes à d'autres identités mais, au contraire, comme une entité existant en et par elle-même, auto-productrice et auto-référentielle, prétendant se figer dans des structures définitives, ce type de pensée se trouve incapable de concevoir la différence en tant que telle et ne peut que l'interpréter en termes d'inégalité. En effet, accepter que l'autre soit un *alter ego* ou un *alter nostrum*, accepter l'égalité (de valeur) dans la différence (de nature) suppose de reconnaître ce

que ma (notre) propre identité doit à autrui, suppose donc une conception relationnelle et non pas substantielle (fétichiste) de son identité propre.

En bref, pour la pensée d'extrême droite, dire que l'autre est différent revient toujours, explicitement ou implicitement, à dire qu'il est en fait inférieur, autrement dit que la relation qui me lie à lui n'est pas une relation de différence mais d'inégalité. Ainsi sera-t-il rejeté à la fois en tant que différent (son contact menaçant mon identité propre) et en tant qu'inférieur (sa prévalence éventuelle risquant de remettre en question l'échelle des valeurs). L'un revient d'ailleurs à l'autre à ses yeux ; ainsi toute assimilation à l'autre, résultant d'un métissage racial et / ou d'un *melting pot* culturel, est-elle immédiatement interprétée en termes de décadence, de perte de puissance et de valeur. En un mot, différence n'est, dans le langage de l'extrême droite, qu'un synonyme d'inégalité. Et c'est ce que Taguieff semble ne pas avoir exactement compris⁷.

Quant au sens à prêter à ce récent glissement de la thématique explicite d'une certaine pensée d'extrême droite de l'inégalité vers la différence, à son ralliement au « *droit à la différence* », il faut y voir pour l'essentiel une opération tactique d'euphémisation de sa thématique inégalitariste, en particulier raciste, qui lui aura permis de refaire surface en s'assurant une nouvelle légitimité, sans rien changer d'essentiel à sa nature propre. Elle lui aura notamment permis de continuer à procéder à la racialisation des relations sociales sans avoir à développer une théorie raciale explicite (toujours fragile dans ses bases pseudo-scientifiques), ni par conséquent à encourir la critique et la réprobation qu'une telle « théorie » suscite nécessairement dans le contexte d'une opinion publique démocratique.

7. Cette incompréhension explique sans doute les rapports pour le moins ambigus de Taguieff à la « *nouvelle droite* » et à son chef de file, Alain de Benoist, avec lequel il a accepté de dialoguer, au nom précisément du fait que ses positions « différentialistes » se démarqueraient de celles, inégalitaristes, de l'extrême droite traditionnelle.

Elle aura, par ailleurs, été contemporaine du profond renouvellement qu'ont connu les rapports de domination et d'exploitation impérialistes entre les anciennes puissances coloniales européennes (dont la France ne fut pas la moindre) et leurs ex-colonies ayant accédé au statut d'Etats formellement indépendants. Ce qui rendait impossible la diffusion dans l'espace public international d'un discours ouvertement raciste, tout en nécessitant pourtant des discours de substitution légitimant la permanence de ces rapports d'oppression. Parmi eux, celui de la « *nouvelle droite* », préconisant une sorte d'apartheid planétaire généralisé, au nom du « droit à la différence » censé préserver l'identité de chacun, pourrait bien être promis à un bel avenir, dans le contexte de l'aggravation des inégalités de développement à laquelle donne lieu l'actuelle phase de mondialisation du capital.

III. Une conception eupolémologique de l'existence

La pensée d'extrême droite se caractérise en troisième lieu par ce qu'on pourrait appeler *une conception eupolémologique de l'existence*. Pour elle, vivre, c'est fondamentalement lutter, combattre, et vaincre – cela va de soi. Elle tient la lutte existentielle non seulement pour une nécessité mais encore pour une vertu : c'est dans et par la lutte que se réaliserait le bien, puisque la lutte sélectionne le plus fort, qui est aussi pour elle le meilleur. Comme l'inégalité, la lutte est ainsi érigée par cette pensée en catégorie ontologique et axiologique fondamentale.

Cela résulte directement de ses deux aspects précédents. D'une part, comme nous l'avons vu, l'identité collective est, à ses yeux, sans cesse menacée dans son intégrité, voire dans son existence, par l'altérité et par l'altération. D'où la nécessité de lutter contre des facteurs aussi bien internes qu'externes de dégradation ou même de perte de l'identité collective.

D'autre part, les rapports d'inégalité qui traversent toute l'humanité sont inévitablement des rapports de force, donc par définition des rapports instables, qui ne sont

pas donnés une fois pour toutes, mais qui se (re)jouent de manière permanente à travers la lutte. La race, la civilisation, la nation, l'individu même, chacun pris dans leur ordre hiérarchique propre, doivent lutter pour y garder leur place, voire pour y (re)gagner la place qui leur revient de droit.

On comprend dès lors que, pour une telle pensée, vivre revienne essentiellement à lutter. Et l'enjeu de cette lutte est toujours double : il s'agit à la fois de *rester soi* (de préserver son identité collective propre) et de *ne pas se laisser soumettre* par différent de soi ou inférieur à soi (ce qui revient au même, comme nous l'avons vu). Il s'agit donc à la fois de défendre son *identité* et de défendre son *rang* dans la hiérarchie naturelle et sociale.

Pareils présupposés ne peuvent qu'alimenter *un culte de la force et de la volonté de puissance*, tenues pour des vertus cardinales. L'éthique et la politique d'extrême droite ont ainsi pour maxime première et dernière : être (ou devenir) fort, être (ou devenir) le plus fort, ou disparaître. Il en résulte toute une série de traits de cette vision du monde, relativement connus.

En premier lieu, son *antihumanisme*, procédant d'une vision radicalement pessimiste de l'homme, brochant à l'envi sur la vieille formule latine : « *Homo homini lupus* ».

Mais aussi son « *darwinisme social* », impliquant l'exaltation de la « lutte pour la vie », depuis la concurrence interindividuelle jusqu'à la guerre interethnique voire interraciale, présentée comme facteur de progrès, celui-ci étant assimilé au triomphe des forts, supposés être les meilleurs, sur les faibles.

On retrouve de même là la source de son *eugénisme* : la nécessité, selon elle, de sélectionner les plus forts et d'éliminer les plus faibles ; de libérer les forts du poids des faibles ; de défendre les forts contre les faibles. On comprend l'écho qu'ont pu recevoir auprès des tenants de cette pensée certaines formules nietzschéennes, fût-ce en les dénaturant.

Bien évidemment, cette conception eupolémologique ne peut qu'exalter *l'armée* : l'organisation militaire, la disci-

pline militaire, l'éthique militaire figurent parmi les références majeures autour desquelles la pensée d'extrême droite entend modeler toute vie sociale. D'où aussi son exaltation des *vertus guerrières*: le courage, l'endurance à la souffrance, le sens du sacrifice, la sévérité du commandement et l'obéissance à la discipline, le dépassement de soi dans l'héroïsme, l'honneur, etc. sont élevés par moments au rang d'une véritable mystique, la lutte guerrière étant alors conçue comme un engagement existentiel absolu, comme le moyen du salut individuel et collectif, conformément au vieux mythe germain et scandinave, selon lequel le héros mort les armes à la main accédait directement au Walhalla, dans la compagnie des dieux.

IV. Le paradigme naturel

On constate donc que ces trois thèmes: identité fétichisée, ontologisation de l'inégalité, exaltation de la lutte comme principe existentiel fondamental, se renvoient l'un à l'autre, constituent une structure forte, en un mot: formement système. Sur cette base, la pensée d'extrême droite trouve spontanément dans la nature, et plus particulièrement dans la vie et le vivant, un *paradigme* qui lui fournit une source inépuisable de métaphores et d'analogies érigées au rang d'arguments.

C'est ainsi que *l'organisme vivant*, caractérisé par son unité fonctionnelle (l'harmonie du tout et la solidarité hiérarchique des parties), lui fournit le modèle d'organisation de toute communauté humaine. La pensée politique d'extrême droite, tant dans ses aspects descriptifs-analytiques que dans ses aspects normatifs-axiologiques, s'alimente à un *organicisme* constant.

Les inégalités naturelles entre espèces et races constituent le modèle en même temps que la justification des inégalités sociales entre races, ethnies, peuples, nations, sexes et individus. Par toute une série d'analogies et de métaphores, elle lui permet d'accréditer l'idée que, comme la réalité naturelle, la réalité sociale est et doit être fondamentalement inégalitaire.

La sélection naturelle (reposant sur « la lutte pour la vie » et la survie des plus forts ou des plus capables, assimilés aux meilleurs, et l'élimination des plus faibles, assimilés aux inférieurs), mais aussi *la sélection artificielle* (l'amélioration génétique des races dans l'élevage) lui fournissent le modèle auquel il entend conformer les relations politiques et éthiques, aussi bien les rapports intercommunautaires que les rapports intracommunautaires : elles légitiment son « darwinisme social » comme son eugénisme. La notion « *d'espace vital* » (à préserver ou à conquérir) trouve ici aussi une pseudo-légitimité.

En forçant à peine le trait, on pourrait dire que le projet qui anime la pensée d'extrême droite est de traiter (théoriquement mais aussi pratiquement) les hommes comme des animaux; rappelons-nous ce que disait Himmler: « *le national-socialisme n'est que de la biologie appliquée* ». On retrouve ici cette négation de la spécificité humaine, déjà rencontrée plus haut dans la manière dont cette pensée refuse le concept d'humanité.

Se rattachent enfin à ce même paradigme naturel *les innombrables métaphores hygiénistes et médicales* à travers lesquelles cette pensée diagnostique les maux sociaux et prescrit les remèdes politiques aptes à y remédier. En particulier le couple *décadence/réaction*, autour duquel se polarise cette pensée, trouve ses assises dans la pensée médicale: la *décadence* y est assimilée à un affaiblissement ou dépérissement de l'organisme social, sous l'effet de l'action délétère et parasitaire de virus morbides; tandis que la *réaction* politique (par laquelle s'auto-définit la pensée d'extrême droite) y est présentée comme une véritable réaction vitale de ce même organisme, visant à lui faire recouvrir la santé. La politique d'extrême droite se fantasme ainsi comme une œuvre de salubrité publique *stricto sensu*.

La naturalisation (à la limite, l'animalisation) de l'humain (du social et du politique) se trouve ainsi au cœur de la pensée d'extrême droite. Il en résulte toute une série de traits caractéristiques de cette pensée:

– Son *biologisme* tout d'abord. Entendons son intérêt récurrent pour les sciences du vivant élevées au rang de

principe d'explication privilégié voire exclusif du social et de l'humain en général: la génétique, l'écologie, l'éthologie, la sociobiologie, dont les résultats sont évidemment utilisés de manière sélective et réinterprétés de manière partisane.

– Mais aussi son *vitalisme axiologique*: le privilège qu'elle accorde aux valeurs vitales (l'autoconservation, le vouloir-vivre, la lutte pour la vie, l'identification du plus fort et du meilleur, la prévalence de la vie sur la pensée), servant, le plus souvent d'ailleurs, de métaphores vitalistes de certaines valeurs d'ordre social et politique (telles que la concurrence ou la domination).

– Enfin *une esthétique* procédant d'une glorification tout à la fois de la nature contre la culture, du corps dans sa puissance procréatrice (féminine) et destructrice (virile), du sentiment contre la pensée, du monde rural contre la ville, du peuple contre les intellectuels, et retrouvant la valorisation des origines, des ancêtres, de la tradition, du sol et du sang, de l'enracinement, etc. Autant de thèmes dont le roman de Drieu La Rochelle, *Gilles*, auquel seront consacrés les deux prochains essais, nous fournira de bons exemples.

V. Les axes cardinaux de la politique d'extrême droite

Des éléments d'analyse précédents peuvent aisément se déduire les principaux axes d'une politique d'extrême droite.

1. Positivement, cette politique peut se définir par la formule suivante: *une communauté, un Etat, un chef*, que l'on ne manquera pas de rapprocher du célèbre slogan nazi: «*ein Volk, ein Reich, ein Führer*» (un peuple, un empire, un chef).

a) Le souci essentiel, constant, obsessionnel même, de toute politique d'extrême droite est de défendre, de préserver, d'établir ou de rétablir *l'identité bio-ethnique de la communauté de référence* (la race blanche, l'Occident, la nation, la province selon le cas). Tout est disposé en fonction de cet objectif, tout y est sacrifié.

Cela suppose de lutter contre tous les facteurs, internes aussi bien qu'externes, qui menaceraient en permanence cette identité. La politique d'extrême droite est hantée par le fantasme paranoïde d'une sorte de complot constant contre l'identité (la pureté) de la communauté de référence.

A l'extérieur, la menace prend le visage des identités collectives étrangères, supposées hostiles ou du moins rivales, ou même celui de vastes processus censés dissoudre toute identité collective (le cosmopolitisme capitaliste, l'internationalisme socialiste). La menace est ici double. Menace de corruption par contact et *a fortiori* par mélange, susceptible de compromettre l'intégrité et la pureté des éléments constitutifs de la communauté de référence (le sang, le sol, la langue, les coutumes, etc.). Menace d'asservissement, si l'inévitable rapport de force devient défavorable à la communauté de référence. Une politique d'extrême droite est donc au mieux xénophobe, au pire raciste, avec son lot inévitable de ségrégation, d'exclusion, d'agression, d'asservissement de tout ce qui revêt à ses yeux la figure de l'étranger, pouvant aller jusqu'au génocidio-ethnocide.

A l'intérieur, la menace se présente sous la forme des différents éléments (individus, groupes, mouvements politiques, idéologies, etc.) susceptibles d'affaiblir la communauté de référence en la divisant, en l'écartant de ses traditions constitutives, en l'engageant sur la voie d'un changement de structure ou de mentalité, en la faisant douter d'elle-même, etc. Une politique d'extrême droite est donc nécessairement une politique autoritaire (elle ne tolère aucune opposition, elle implique la soumission et l'obéissance absolues des membres de la communauté) et conservatrice, voire réactionnaire. Tout doit être impitoyablement écarté ou éliminé de ce qui est censé faire obstacle à la conservation par la communauté de référence de son identité propre.

b) La mission sacrée qui consiste à préserver l'identité de la communauté de référence est remise entre les mains de *l'Etat*. Le fétichisme de l'identité collective s'accom-

pagne donc nécessairement d'un fétichisme plus ou moins accentué de l'Etat.

D'un Etat dont tous les actes, même les plus extrêmes, sont légitimes dès lors qu'ils sont jugés nécessaires à l'accomplissement de cette mission. C'est donc de cette tâche transcendante de défense d'une communauté bio-ethnique et non pas d'un consensus démocratiquement élaboré à travers une discussion collective entre citoyens que l'Etat tire sa légitimité, selon la pensée d'extrême droite. La démocratie, en tant qu'elle implique la reconnaissance et l'institutionnalisation du conflit, sous forme de la discussion collective, est au contraire combattue et rejetée.

D'autant plus que cette tâche suppose un Etat autoritaire voire totalitaire, pliant tout et tous aux impératifs de la mission qui lui est confiée. Un Etat sur pied de guerre (civile et étrangère) permanent, puisqu'il lui faut faire face à la menace multiforme permanente qui est censée peser sur l'identité et l'intégrité de la communauté de référence. La politique d'extrême droite est d'essence guerrière: elle conduit d'autant plus facilement à militariser la vie politique, et à travers elle la société civile, qu'elle valorise les vertus de l'affrontement guerrier. D'où généralement l'existence d'une structure politique paramilitaire de mobilisation et d'encadrement de la population, médiatrice entre l'Etat et la société.

c) Et pour conduire cette guerre, pour mobiliser la communauté de référence dans ce combat d'autodéfense de préservation de son identité propre, il faut *un chef*. Un chef charismatique, au verbe haut et fort, au discours démagogique; un chef qui ne s'autorise que de lui-même, c'est-à-dire de la conscience qu'il a d'incarner le vouloir-vivre collectif, d'être par conséquent le «*sauveur suprême*» de la communauté de référence, et de ses soi-disant exploits au service de cette mission héroïque; un chef qui se pose ainsi en guide infaillible sur la voie du salut collectif.

Autour de ce guide se regroupe *un petit nombre d'élus* qui, dans son sillage, ont su s'élever à l'intelligence des voies du salut collectif et qui, comme lui, disent sacrifier leur personne à la cause de ce dernier.

2. Négativement, la politique d'extrême droite se définit par une triple opposition.

En premier lieu au *libéralisme*, que ce soit sur le plan économique (elle oppose la solidarité communautaire à la concurrence du marché qui divise et oppose, la recherche de l'autarcie économique à l'ouverture des frontières); sur le plan politique (elle oppose l'unanimité communautaire au multipartisme de la démocratie parlementaire qui ne divise pas moins, les droits des peuples aux droits de l'homme et du citoyen, la communauté à l'individu); ou sur le plan moral (elle oppose l'ordre moral à la tolérance, l'obéissance et le sacrifice de l'individu à la liberté de conscience individuelle).

La cible centrale de l'attaque est ici *la liberté individuelle*, contre laquelle sont rappelés les impératifs de la préservation de l'identité collective, et la réalité toute-puissante du déterminisme de l'appartenance bio-ethnique. L'individu n'étant rien en dehors de sa communauté d'origine, il se doit de tout lui sacrifier.

La politique d'extrême droite ne s'oppose pas moins, en second lieu, au *socialisme* (ou au *communisme*) en tant qu'il érige la lutte de classes en principe de son analyse et de sa pratique politique, donc en tant qu'il divise lui aussi la communauté. Mais aussi et surtout en tant qu'il est assimilé à un égalitarisme niveleur et homogénéisant.

Car la cible centrale de l'attaque est bien ici *l'égalité*. Pour l'extrême droite, tout égalitarisme est synonyme et symptôme de décadence; et l'égalité elle-même est une anti-valeur, elle est tenue pour une injustice faite aux plus forts par les plus faibles, comme nous l'avons vu.

La politique d'extrême droite s'oppose en dernier lieu, plus largement, à toute forme d'*humanisme*, comme j'ai déjà eu l'occasion de le souligner. Y compris l'humanisme chrétien, ce qui ne va pas sans contradictions au sein des tendances chrétiennes de l'extrême droite.

La cible centrale de l'attaque est cette fois-ci *la fraternité*, qu'elle soit fondée sur l'affirmation de l'unité du genre humain et la dignité de la personne humaine (la pensée d'extrême droite ne connaît et ne reconnaît que des com-

munautés particulières en guerre permanente les unes avec les autres) ou sur la compassion pour les plus faibles (qui ne sont à ses yeux que les moins aptes).

La présentation précédente des antipathies politiques de l'extrême droite montre à quel point elle rompt avec l'univers politique démocratique, mieux : à quel point elle s'inscrit en réaction contre cet univers. A la triade républicaine « *liberté, égalité, fraternité* », elle oppose sa propre triade : « *identité, inégalité, pugnacité* ».

3. En fait, la pensée politique d'extrême droite est prisonnière d'une contradiction constitutive qu'elle ne parvient pas à résoudre. D'une part, elle se fonde sur l'affirmation de l'existence d'un « *ordre naturel* » (ou divin) immuable auquel toutes les sociétés humaines doivent se conformer ; ce qui implique un certain fatalisme et un renoncement à toute entreprise visant à « construire » l'ordre social : à l'instituer par décret de la raison et de la volonté. Alors que, d'autre part, son projet politique vise, contre le cours de l'universelle décadence des choses humaines, à instaurer un « *ordre nouveau* », à reconstruire sur de nouvelles bases un édifice social fondamentalement dégradé et perverti ; et que, plus encore que toute politique, elle fait de la puissance de la volonté humaine son principe directeur.

Cette contradiction explique l'existence des deux tendances fondamentales entre lesquelles l'extrême droite européenne s'est toujours divisée, chacune privilégiant l'un des termes de l'alternative précédente :

– L'une conservatrice et traditionaliste met l'accent sur l'existence de cet « *ordre naturel* » qu'il s'agit avant tout de protéger et de maintenir au sein de la communauté de référence, contre les facteurs internes de dissolution et les facteurs externes d'agression.

– L'autre, « révolutionnaire », met au contraire l'accent sur la nécessité de construire un « *ordre nouveau* » en faisant table rase de l'ordre ancien, produit de la décadence et de la dégénérescence de la communauté de référence, pour sauver ce qui reste sain en elle.

En fait, ces deux tendances cohabitent au sein de tous les mouvements d'extrême droite, non sans tensions entre elles cependant. Car la contradiction précédente, pour n'être pas soluble par cette pensée, n'est pas non plus absolument insurmontable : « *l'ordre nouveau* » qu'il s'agit de construire est alors présenté comme la restitution de « *l'ordre naturel* » corrompu ou dissolu par la décadence inhérente à toute histoire humaine. En ce sens, la notion de *révolution conservatrice*, popularisée par une certaine extrême droite allemande au cours des années 1920, pourrait bien représenter, par l'alliance de mots qu'elle réalise, la formule-mère de toute politique d'extrême droite⁸.

8. Sur cette notion, cf. Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972 ; Louis Dupeux (sld), *La « Révolution conservatrice » dans l'Allemagne de Weimar*, Paris, Kimé, 1992.

«GILLES», DE DRIEU LA ROCHELLE

Le salut par la force

Introduction

1. Le 6 février 1934 fait sans doute partie de ces événements charnières où se décide l'avenir d'un pays⁹. Coup de force raté des ligues d'extrême droite contre la République parlementaire, il va consacrer la cassure de la société politique en deux camps résolument opposés. On sait qu'il est directement à la source du Front populaire¹⁰, la menace

9. Le 6 février 1934 s'est déroulée à Paris une importante manifestation de différents mouvements d'extrême droite (Action Française, Croix de Feu, etc.), à laquelle se mêlèrent des éléments de gauche et d'extrême gauche, sous prétexte d'un scandale politico-financier (l'affaire Stavisky). La manifestation dégénéra en émeute aux alentours du Palais Bourbon (siège de l'Assemblée nationale) et se solda par plusieurs dizaines de morts, la police ayant tiré sur la foule des manifestants.

10. Au printemps 1936, les élections législatives donnèrent une majorité parlementaire aux forces de gauche (SFIO, Parti communiste, Parti radical), liées depuis l'année précédente par un pacte de gouvernement de Front populaire. Sous la pression d'un vaste mouvement d'occupations des lieux de travail, le gouvernement de Front populaire prit d'importantes mesures en faveur de la classe ouvrière

fasciste conduisant à rapprocher les frères ennemis socialistes et communistes. Inversement il va provoquer la radicalisation d'une partie de la droite, son glissement vers l'extrême droite séditeuse, mouvement que la victoire du même Front populaire deux ans plus tard accentuera encore, réunissant ainsi certaines des conditions dont sortira à terme le régime de Vichy.

Ce sont ces circonstances que Pierre Drieu La Rochelle va choisir pour se proclamer fasciste, en publiant cette même année 1934 une série d'articles qu'il réunira en un volume intitulé *Socialisme fasciste*. Cet engagement fasciste, Drieu ne le reniera plus par la suite, bien au contraire. On va le retrouver en novembre 1936 aux côtés de Jacques Doriot – ancien leader communiste qui a quitté le Parti communiste français (PCF) en 1934 – lors de la fondation du Parti populaire français (PPF), une formation qui se revendique explicitement du fascisme. Drieu en deviendra l'un des idéologues attirés, entrant au bureau politique du PPF et signant régulièrement les éditoriaux de son organe, *L'émancipation nationale*. Il consacrera même à Doriot un ouvrage hagiographique, *Doriot ou la vie d'un ouvrier français* (1936), avant de rompre avec lui, notamment à propos des accords de Munich (septembre 1938), approuvés par Doriot et condamnés par Drieu.

Cela ne l'empêche pas de se jeter résolument dans la collaboration dès les premières semaines de l'occupation nazie, aux côtés de Benoist-Méchin, de Fabre-Luce, de Bertrand de Jouvenel, mais aussi de Brasillach et de Céline. C'est que, depuis 1934, il est l'ami d'Otto Abetz, qui deviendra l'ambassadeur de l'Allemagne nazie à Paris à partir d'août 1940. À l'instigation de ce dernier, il reprend notamment la direction de la *Nouvelle Revue Française* de Gallimard, en remplacement de Jean Paulhan démissionnaire, avec mission de la transformer en organe de la collaboration des intellectuels français. Une entreprise qui échouera très largement.

(semaine de 40 heures, congés payés, etc.). Il n'allait cependant pas résister à ses contradictions internes et fut renversé par l'Assemblée nationale au printemps suivant, suite à la défection du Parti radical.

En novembre 1942, après que Doriot eut créé la Légion des Volontaires Français contre le bolchévisme (LVF), destinée à enrôler des Français dans l'armée allemande pour les envoyer se battre sur le front soviétique, Drieu réadhère au PPF. Il maintiendra son engagement en dépit de la défaite de l'Allemagne nazie qu'il voit venir et de sa déception grandissante à l'égard du nazisme, dont il estime qu'il a fini par trahir son esprit fasciste originel. A son crédit, il faut cependant porter le fait qu'il usa de ses relations avec l'occupant pour sauver de la déportation plusieurs personnes, dont Jean Paulhan et sa première épouse, d'origine juive, et quelques résistants aussi. En définitive, il préférera se suicider le 15 mars 1945, après une première tentative ratée en août 1944, plutôt que de se rendre comme Brasillach ou de fuir comme Céline¹¹.

Comment expliquer cette singulière trajectoire ? Qu'est-ce qui, dans le contexte des années 1930, pouvait pousser un écrivain français de renom vers le fascisme ? Comment et pourquoi se fait-on intellectuel fasciste ? Et que représentait exactement le fascisme pour lui ? Telles sont quelques-unes des questions que pose le personnage de Drieu¹².

Pour y répondre au moins en partie, nous allons nous pencher sur un ouvrage de Drieu lui-même, *Gilles*. Paru à l'automne 1939, en partie censuré à l'époque, ce roman a été réédité en version intégrale et augmenté d'une préface en 1942. Mon choix s'est porté sur ce roman, d'une part parce qu'il s'agit sans doute, avec *Rêveuse bourgeoise* (1937), d'une des principales œuvres de Drieu ; mais aussi et surtout à cause de son caractère très largement autobiographique. En ce sens, il constitue un document exceptionnel, puisqu'il permet de saisir le cheminement de

11. Sur Drieu La Rochelle, cf. la biographie que lui a consacrée Dominique Desanti, *Drieu La Rochelle ou le séducteur mystifié*, Paris, Flammarion, 1978.

12. Pour une autre approche de ces mêmes questions, cf. Philippe Burin, *La dérive fasciste. Doriot, Déat, Bergery*, Editions du Seuil, 1986.

Drieu vers le fascisme, tel du moins que lui-même l'a compris et transcrit sur le plan littéraire, tel aussi qu'il a tenté de le justifier.

2. Le roman se compose de trois parties, suivies d'un épilogue relativement long. Chacune de ces parties possède une unité propre, de temps, de lieu et d'action, bien que de l'une à l'autre on suive l'évolution du même personnage principal, Gilles Gambier.

La première partie, intitulée « La permission », voit Gilles rentrer du front au début de 1917, après avoir été grièvement blessé au bras. Orphelin, il avait été recueilli par un dénommé Carentan, personnage singulier, qui a été plus que son tuteur, son vrai père spirituel, et qui vit désormais retiré dans le Cotentin. Sans famille et sans fortune personnelle, Gilles est cependant bien décidé à jouir de l'existence en vivant aux crochets des femmes, dont ses dons de séducteur lui assure facilement la conquête. Il jette rapidement son dévolu sur une riche héritière juive, Myriam Falkenberg. Bien qu'elle soit jolie et intelligente, Gilles ne parvient pas à l'aimer, ne la désirant qu'avec peine et dégoût. Ce qui le décide en définitive à l'épouser, c'est sa fortune et la perspective qu'elle fait naître d'une vie à l'abri de la nécessité. Entre-temps, par l'intermédiaire des relations de son épouse, il aura été réformé et aura obtenu un poste au quai d'Orsay. Mais cette vie de bureaucrate et surtout ce mariage lui font décidément trop horreur. Et il finit par repartir au front, à la guerre, son vrai domaine.

La seconde partie, intitulée « L'Élysée », nous représente Gilles dans le Paris du début des années 1920. Séparé de Myriam, il a fait la connaissance de Dora, épouse d'un diplomate américain, avec laquelle il noue une relation amoureuse. Pour la première fois, Gilles parvient à aimer une femme. Mais leur relation se termine mal, Dora ne se résolvant pas à quitter son mari et ses enfants et se séparant en définitive de Gilles à cause de sa médiocrité.

Parallèlement à sa relation avec Dora, Gilles fréquente une avant-garde littéraire, le groupe Révolte emmené par un dénommé Caël ; il s'agit de jeunes écrivains qui se disent

révolutionnaires, avec lesquels il partage en partie son dégoût de la société bourgeoise. Pour en hâter la destruction, ces écrivains projettent d'attenter à l'honneur du président de la République (d'où le titre de la partie), dont ils ont su attirer le fils dans leur rang : il s'agit d'organiser le procès public du président en y faisant déposer son propre fils contre lui. En fait, le groupe va se trouver impliqué dans une intrigue à la fois ridicule et sordide ourdie par les milieux radicaux contre le président, et qui va se solder par le suicide du fils et la démission du père. Gilles réalise à cette occasion que ces prétendus révolutionnaires partagent fondamentalement les valeurs de l'ordre social qu'ils prétendent vouloir abattre. Il rompt définitivement avec eux.

Dans la troisième partie, intitulée « L'apocalypse », nous retrouvons Gilles au début des années 1930. Ayant quitté le quai d'Orsay, il a fait retraite quelque temps dans le désert algérien, et a connu sa troisième compagne, Pauline, en Alger. De retour à Paris, il se lance dans le journalisme politique : il fonde un journal d'opinion, *L'Apocalypse*, qui rencontre un succès d'estime et lui permet de vivre chichement. Il s'agit en fait d'un pamphlet permanent contre la République parlementaire et la décadence moderne en général, que Gilles conçoit comme le moyen de créer les conditions d'un parti politique d'un nouveau type, réunissant l'extrême droite et l'extrême gauche, nationaux et communistes, dont il attend désormais le salut de la France. Cette synthèse, il en voit l'instrument possible en la personne de Clérences qui, quoique député radical, juge comme lui nécessaire de renouveler de fond en comble la vie politique française, et qu'il pousse à fonder un nouveau mouvement. Mais, le 6 février 1934, tandis que Pauline agonise d'un cancer de la matrice, Gilles voit simultanément réduits à néant ses espoirs politiques : Clérences ne saisit pas cette occasion unique de jeter à bas la République honnie. Gilles comprend alors que la décadence de la France est irrémédiable et il se déclare ouvertement fasciste.

L'épilogue du roman a pour cadre la guerre d'Espagne. Gilles y est parti combattre dans les rangs franquistes. Ce n'est qu'en se replongeant dans la guerre, en renouant avec

les vertus du combat, qu'il trouve grâce à ses yeux. La fin du roman le laisse, fusil à la main, attendant une mort héroïque.

3. *Gilles* se présente ainsi comme le récit d'une tortueuse et douloureuse rédemption, celle de son personnage principal, prenant progressivement conscience de la nature et des raisons de sa déréliction originelle et explorant les voies de son salut dans trois directions qui tour à tour vont se compléter et s'opposer tout en se chevauchant : les femmes, la politique et la guerre¹³.

I. Les femmes ou la révélation du mal

A son retour du front, c'est tout d'abord par le biais de femmes que Gilles va tenter de s'arracher à son sort médiocre. Elles vont constituer la première médiation sur la voie de son salut. En fait, elles vont se trouver limitées à un rôle de médiatrices dans la prise de conscience par Gilles de la décadence générale et de sa propre dégénérescence. Cette prise de conscience progresse autour des trois principaux personnages féminins : Myriam, Dora, Pauline, au milieu de la multiplicité des autres conquêtes de Gilles.

Myriam la Juive

D'elle, Gilles attend tout d'abord qu'elle le sorte de la médiocrité de sa condition d'orphelin sans fortune. Et, de fait, cette relation va lui garantir une certaine aisance matérielle ainsi que l'introduction, décisive, dans le monde de la politique. Mais le principal bénéfice que Gilles va retirer de sa relation à Myriam gît paradoxalement dans ce qui va causer l'échec même de leur relation amoureuse : la conscience, certes encore obscure, de l'existence des races et de la distance infranchissable qui sépare certaines d'entre elles.

13. Tous les passages du roman sont cités d'après l'édition de poche dans la collection Folio, conforme à l'édition définitive du roman de 1942.

Très rapidement, Gilles prend conscience que « *quelque chose d'essentiel ne lui (plaît) pas dans Myriam* » (p. 66), quelque chose qu'il ne parvient cependant pas encore à identifier. Un peu plus tard, il prendra brutalement conscience de l'interdit qui pèse sur les contacts et *a fortiori* les mélanges entre leurs deux races: alors qu'il subit une sorte d'examen de passage devant le père de Myriam, il conçoit brusquement que le mariage avec celle-ci va constituer une « *tare ineffaçable* », un « *crime perpétré* » (p. 73). C'est à la lumière de ce tabou qu'il faut aussi comprendre son incapacité apparemment inexplicable à désirer Myriam, la répugnance même qu'il éprouve à s'accoupler avec elle, le « *terrible silence de la chair* » (p. 109) qui s'établit entre eux – alors qu'il est d'ordinaire si empressé auprès des femmes. Et c'est enfin la conscience obscure de ce tabou enfreint qui lui inspire « *une immense répugnance rétrospective* » (p. 197) après leur première et unique étreinte et qui, en définitive, le poussera à quitter Myriam.

Certes, tout cela n'est pas très clair dans la conscience de Gilles. Il peut bien se convaincre de la nécessité d'épouser Myriam pour son argent, il y a en lui un puissant instinct, « *la voix de la chair qui ne se leurre pas* » (p. 132) qui le tient à l'écart de cette femme. Cet instinct, c'est bien évidemment pour Drieu celui qui, de manière obscure mais tenace, veille à préserver la race pure de tout contact capable de la souiller et de la dégrader. En somme, si la relation de Gilles et de Myriam vire au désastre, si elle conduit à les rendre malheureux l'un et l'autre, c'est pour avoir enfreint cette loi biologique et morale imprescriptible qui exige que les races ne se mélangent pas.

Dora la Nordique

Cette prise de conscience raciale, en fait raciste, de Gilles va se préciser à l'occasion de sa relation à Dora. Celle-ci figure clairement l'antithèse de Myriam, elle est le symbole explicite de la race nordique et plus largement des races aryennes. En voici le portrait physique :

« Jambes longues, hanches longues; hanches longues sur jambes longues. Un thorax puissant, dansant sur une taille

souple. Plus haut, dans les nuages, des épaules droites et larges, une barre brillante. Plus haut encore au-dessus des nuages, la profusion solaire des cheveux blonds. » (p. 271)

On croirait lire le script d'une prise de vue de Leni Riefensthal! Le prénom même de cette femme est symbolique: Dora, c'est la Dorique, l'Indo-Européenne, l'Aryenne. Et là encore l'instinct ne trompe pas Gilles; ce même instinct qui le tenait éloigné de Myriam le pousse inmanquablement vers Dora.

« Cette Américaine, avec son mélange de sang écossais, irlandais, saxon, croisait et multipliait plusieurs caractères des peuples nordiques. Or c'était de ce côté là que se rassemblaient toutes les émotions de Gilles. » (ibid.)

En fait, face à cette authentique représentante de la race supérieure, Gilles va rapidement faire pâle figure et se montrer un être faible, médiocre, indigne de son *alter ego* féminin. Rapidement, il doit s'avouer que, s'il s'intéresse à elle, c'est aussi parce qu'elle a de l'argent. Dora elle-même ne tarde pas à s'apercevoir de son goût pour l'argent et les richesses matérielles ni à le rapporter aux effets délétères de sa relation à Myriam :

« Elle [Dora] avait tressailli; il se croyait déjà maître, non seulement de son âme, mais de son argent [...]. Il y avait eu ce mariage, cette Juive, cet argent qu'il avait gardé, dont il vivait encore sans doute; il voulait recommencer avec elle. » (p. 301)

Mais il y a plus grave encore. Ce que Dora va progressivement découvrir, c'est la faiblesse morale de Gilles, en dépit de ses aspirations à devenir fort ou à recouvrir la force qui aurait pu et dû être la sienne. Elle en a la révélation lors d'une de leurs nombreuses promenades en forêt, ces forêts qui constituent le berceau de la race nordique :

« Il [Gilles] s'arrêta, il regarda et posa ses mains sur le tronc d'un hêtre. Il avait de longues mains blanches, déliées.

– Vous voyez mes mains. N'est-ce pas drôle de voir de telles mains sur cette écorce?

– Gilles, s'écria-t-elle, vous auriez dû avoir une autre vie.

– Bah, il faut bien mourir, il faut bien qu'un peuple meure, il faut bien que tout soit consommé dans les villes. Mon sang fume sur cet autel sale. » (p. 297)

Le spectacle des mains efféminées de Gilles révèle brutalement à Dora que Gilles est un être décadent, c'est-à-dire un être faible et incapable d'assumer son propre destin. Ce qu'il reconnaît lui-même en donnant à sa décadence un sens à la fois collectif et sacrificiel.

Et la scène de rupture entre les deux amants ne laisse aucun doute sur la raison foncière de la décision finale de Dora :

« Elle le regardait, elle s'apercevait que quelque chose s'était décidé en elle pendant ces quelques jours, elle avait formé un jugement définitif sur lui, son caractère, sa vie, et c'était un jugement de condamnation. Elle le trouvait faible, il était sa proie. Il était tourmenté, possédé par elle. Elle lui en voulait terriblement de ce qu'il lui avait laissé faire. » (p. 373)

En définitive, ce que Dora ne pardonne pas à Gilles, c'est de s'être laissé ainsi dominer par elle. Alors que s'il n'avait pas été un être décadent, c'est évidemment lui, le mâle, qui aurait dû la dominer, elle, la femelle. Perspective que Gilles intègre totalement, qu'il fait absolument sienne.

« Il [Gilles] se considérait comme infiniment petit, et comme infiniment coupable parce qu'infiniment petit. Dora n'avait pas voulu de lui parce qu'il était infiniment peu aimable. Comme elle avait raison de rejeter une âme si petite et si grelottante au milieu des espaces vides que faisait son absence de force. Comme elle avait raison de fouler aux pieds un cœur si chétif. » (p. 398)

Derrière cette inégalité de force de caractère entre Gilles et Dora gît en fait, une fois de plus, une différence de race. Dora en a très vite l'intuition. Dès le début de leur relation, elle, l'Anglo-saxonne, la Nordique, la Dorique, perçoit Gilles comme un être racialement ambigu, dans laquelle la souche nordique se trouve comme recouverte et altérée par des influences latines. Et c'est dans les mêmes termes, celle d'une analyse raciale, que Gilles tire la morale de cette histoire :

« C'est comme ça que les Anglo-Saxons traitent les Latins. Je suis bien latin, mêlant la sentimentalité à la cochonnerie. Et moi qui avais joué au Nordique avec elle... Je suis M^{me} Butterfly. » (p. 400)

Autrement dit, comme dans le cas de sa relation à Myriam, l'échec s'explique par une mésalliance raciale : s'il est indigne de Dora, s'il ne peut pas en définitive s'en faire aimer, c'est essentiellement parce que Gilles n'appartient pas, comme elle, à la race nordique, qu'il n'en a pas hérité la force et la rectitude de caractère. Lui n'est qu'un Latin, souche abâtardie. Là est en définitive le seul bénéfice que retire Gilles de cette relation : il aura franchi un degré supplémentaire dans la conscience de son identité raciale, tout en réalisant combien celle-ci est placée sous le signe du métissage et, par conséquent, de la décadence ; et combien par conséquent le mal qui le ronge est collectif et atteint en fait l'ensemble de la nation française.

Pauline la Latine

De la dégénérescence de sa race, de son irrémédiable faiblesse morale et bien plus encore physique, Gilles obtiendra une ultime confirmation à travers sa relation à Pauline.

Comme Gilles, plus que lui-même, Pauline est une latine, puisqu'elle est de souche espagnole. Comme lui, elle a été marquée et dégradée par l'argent : lorsque Gilles la rencontre, elle se fait entretenir par un armateur algérois et Gilles devine rapidement qu'à d'autres moments de sa vie, elle a même dû se prostituer pour vivre. Elle conserve cependant « *une nature forte, violente, extrême* » (p. 505). En Pauline, Gilles trouve donc non pas un modèle idéal quoique inaccessible, mais un double réel sur le mode féminin.

Entre eux se développe un amour pur et fort, qui va se renforcer encore avec l'annonce de la grossesse de Pauline. La promesse de la naissance de cet enfant bouleverse Gilles, lui qui n'a connu jusqu'alors que des unions stériles. A tel point que Gilles décide de faire consacrer leur union, de la faire bénir par un prêtre : il épouse alors Pauline dans la petite église gothique de son village d'origine.

Mais les choses tournent mal. D'une part, Pauline s'embourgeoise et s'empâte. D'autre part et surtout, elle tombe malade et il faut l'avorter à cause d'un fibrome,

opération qui la rendra définitivement stérile. De plus, ce fibrome s'avère cancéreux, condamnant Pauline à brève échéance.

Dès lors, Gilles s'éloigne d'elle. Pauline, qui avait porté un moment la vie en elle, n'est plus que symbole mortifère à ses yeux :

« Il [Gilles] s'en approchait maintenant comme d'un temple foudroyé, délabré, où régnait un air troublant de désastre, de ruine, de stérilité. L'amour redevenu stérile tournait à la fascination du vide, à l'excès morne et enivrant, au charme de mort. » (p. 571)

Dans cette stérilité, figure féminine de l'impuissance, du déficit de la force vitale, Gilles voit en définitive la punition lointaine de sa relation à Myriam. Il se dit :

« Alors, j'ai péché de l'affreux péché d'avarice. Et c'est pourquoi Pauline est restée stérile, et que la stérilité non seulement a détruit son enfant, mais la détruit elle-même. » (p. 587)

Autrement dit, aux propres yeux de Gilles, c'est parce que, dans sa relation à Myriam, il a préféré l'argent à la vie, à l'image de toute la race juive, de tout le monde moderne aussi, que désormais la vie le fuit. La stérilité de Pauline, marque et symbole de sa dégénérescence, est bien aux yeux de Gilles la conséquence de son contact avec la race maudite, la race impure.

Concluons quant au rôle joué par les femmes dans le roman. Médiatrices sur la voie du salut de Gilles, Myriam, Dora et Pauline le sont essentiellement en tant qu'initiatrices : c'est dans et par elles que Gilles accède à la conscience de son identité raciale ambiguë, de la signification et de la portée raciale de son malaise, de l'enjeu racial de la décadence du monde moderne. C'est que, femmes, elles sont chacune la figure emblématique d'une race que leur destin biologique les charge de perpétuer¹⁴.

Myriam, membre de la race impure, maudite, c'est la femme tabou, celle avec laquelle le commerce charnel est in-

14. Cf. Claudie Lesselier et Fiametta Venner (sld), *L'extrême droite et les femmes*, Lyon, Golias, 1997.

terdit ; interdit dont la transgression laisse une tache indélébile sur Gilles. Dora, membre de la race nordique, la race pure, c'est à l'inverse la femme idéale, mais comme telle inaccessible à un Gilles décadent, faible moralement, parce que précisément issu d'une souche abâtardie par son contact avec la race maudite. Quant à Pauline, membre comme Gilles de cette souche latine mélangée, elle s'avère stérile et se meurt comme cette dernière, signe qu'elle ne pourra revivre que moyennant une profonde régénération.

Grâce à ses relations aux femmes, Gilles a donc pris conscience à la fois de la nature de la décadence (un affaiblissement physique et moral, une perte de puissance) ainsi que de ses causes (une dégénérescence raciale de la nation française). Dès lors, ce que Gilles va chercher, pour lui-même et plus largement pour la nation française, c'est à recouvrir la puissance dont le défaut ou la perte définit précisément la décadence. C'est en quête de cette puissance qu'il va se lancer dans l'action politique.

II. La politique ou le fascisme comme salut collectif

La quête de la puissance, qui va simultanément permettre à Gilles d'approfondir la conscience de son mal, de sa nature et de ses causes, s'effectue là encore en plusieurs étapes à travers le roman.

La stérile révolte avant-gardiste

De par sa formation, Gilles est de droite. Pourtant, c'est d'un groupe de jeunes écrivains radicaux, qui se veulent révolutionnaires, qui complotent contre l'honneur d'un président de la République de droite, que Gilles commence par se rapprocher, et avec lesquels il va faire ses premières armes en politique¹⁵.

C'est que la droite qui est alors au pouvoir (on est au début des années 1920, dans une France dont la scène po-

15. Il s'agit évidemment d'une peinture caricaturale du groupe surréaliste que Drieu La Rochelle a fréquenté lui-même un moment. Son leader, André Breton, lui a inspiré le personnage de Caël.

littique est dominée par la fameuse Chambre « *bleu horizon* »¹⁶) est, aux yeux de Gilles, incapable de redresser le pays après la terrible saignée qu'il vient de connaître. Elle est elle-même frappée par cette impuissance qui en fait un symptôme ainsi qu'un facteur de la décadence générale.

Face à cette France affaiblie, confiée à des mains séniles, le groupe Révolte représente la France jeune, celle précisément de la révolte contre l'ordre existant, qui présente au moins l'apparence d'une puissance. Une révolte marquée au coin du nihilisme cependant, qui n'est capable que de destruction, et à laquelle Gilles ne se joint que faute de mieux :

« Ce qui lui plaisait le moins, c'était de ne pouvoir rien faire que de médiocre dans une entreprise médiocre. Il se joignait à ces destructeurs par désespoir, parce qu'il ne voyait autour de lui un peu de force que dans la destruction. » (p. 267)

De fait, il lui faudra rapidement déchanter. Ces révolutionnaires ne sont que des beaux parleurs, qui se payent de mots mais sont incapables d'agir, qui mêlent la plus « *consternante impuissance (à) l'excès le plus inouï des mots* » (p. 257). Et c'est explicitement sous le signe de l'impuissance, du manque de détermination, de force et en définitive de virilité, que le roman place les agissements de la bande de Caël.

Lorsqu'elle vient perturber la conférence d'un poète en vue, l'un d'entre eux intervient « *d'une voix hâtive et effrayée* », l'autre « *d'une voix de fausset* », un troisième « *glapit* », tandis que Caël lui-même fait preuve d'une « *arrogance enfantine* » (pp. 308-309). Par après, voici qu'ils tremblent devant l'intervention d'un policier venu les menacer ; ou que certains d'entre eux se livrent à des débauches homosexuelles dans des bains publics ; ou qu'ils

16. On a ainsi surnommé la Chambre des députés élue en 1919, la plus majoritairement à droite que la France ait jamais connue. Ce surnom lui vient du fait que ce raz-de-marée de députés de droite s'explique par la victoire remportée par les armes françaises l'année précédente, l'uniforme de l'infanterie française étant de couleur « *bleu horizon* » depuis 1915.

s'effraient en définitive des conséquences meurtrières de leur propre action, quand il apparaît que Paul Morel, poussé par eux à trahir son père, ira peut-être jusqu'à le tuer.

Bref, il leur manque tous les attributs de la virilité: voix mâles, mœurs « normales », courage enfin. Il n'est pas jusqu'aux attributs physiques de la virilité qui ne leur fassent défaut. Dans l'ultime séance d'explication devant le groupe, alors qu'il est mis en accusation pour son rôle dans le dénouement de l'affaire, Gilles leur lance:

« Vous êtes des lâches et des impuissants, de misérables petits clercs, des petits moines en robe. » (p. 486)

Et pour que la chose soit bien claire, il se fait un peu plus loin cette réflexion: *« Oui, songeait Gilles en entrant dans une maison de passe, ce sont des hommes sans épée. »* (p. 488) Bref, vulgairement parlant, ils n'ont rien entre les jambes.

En définitive, à travers cette expérience, Gilles trouve confirmation de l'ampleur de la décadence que lui révèle parallèlement l'expérience intime de ses relations aux femmes. Car la débilité du groupe Révolte n'est jamais que le pendant collectif de sa propre débilité, dont il fait au même moment la cruelle expérience dans sa relation à Dora; elle lui révèle que sa propre faiblesse n'est en somme qu'une manifestation particulière d'un phénomène collectif.

L'horreur de la démocratie

Puisque le mal est général, il requiert une solution générale, autrement dit politique. Si, en se mêlant au groupe de Caël, Gilles n'avait fait de la politique que par la bande et à la petite semaine, en fondant *L'Apocalypse*, il se lance au contraire directement dans la mêlée, à la recherche d'une action de grande ampleur.

Cette fois-ci, l'ennemi est clairement désigné. C'est le monde moderne en général, dans ses différentes figures, auquel Gilles va s'en prendre avec véhémence:

« Se remémorant aussi ses anciens dialogues avec Carentan, il s'était jeté d'un seul coup dans cette traditionnelle

diatribe que poursuivent depuis plus d'un siècle en France, dans une haute et apparente stérilité, les fervents de l'Anti-moderne, depuis de Maistre jusqu'à Péguy [...] il s'était embarqué dans une charge à fond contre la démocratie et le capitalisme, mais aussi sur un autre plan contre le machinisme et le scientisme. » (p. 520)

Sa critique va essentiellement se concentrer sur la démocratie parlementaire. Elle le conduit ainsi tout naturellement à s'en prendre à ce qui est en est à l'époque le pilier en France : le radicalisme. Toute sa haine de la démocratie et de la France moderne s'exprime, par exemple, dans la description véritablement anthologique qu'il fait d'un congrès radical : « *un spectacle prodigieux, prodigieusement dégoûtant et ridicule* » (p. 547).

Dégoûtante que cette « *vive prostitution préalable* » à laquelle se livrent les congressistes dans le train qui les amène sur les lieux du congrès : « *Les présidents caressaient les militants et les militants caressaient les présidents. Les mains se cherchaient, se serraient, se quittaient lascivement désireuses d'en rejoindre d'autres.* » (p. 546)

Dégoûtant que « *cet essaim de mouches petites bourgeoises* » (p. 547), composé de « *bourgeois de province, ventrus ou maigres, fagotés, timides, sous les dehors tapageurs de la camaraderie traditionnelle, pourvus du même diplôme et du même petit bagage rationaliste* » (p. 548).

Dégoûtant que ce Jules Chanteau, leader du parti radical, caricature d'Edouard Herriot¹⁷, cette « *masse de graisse où Gilles pensait pouvoir compter comme les sédiments dans une coupe géologique tant de déjeuners et de dîners plantureux* » (p. 558).

Dégoûtant de même que le rapport qui s'établit entre les orateurs et le public, rapport qui n'est aux yeux de Gilles qu'une métaphore de relation sexuelle avortée : « *Au lieu d'une saine et féconde rencontre sexuelle, on voyait deux*

17. Edouard Herriot (1872-1957), un des chefs de file du Parti radical, fut plusieurs fois président du Conseil (premier ministre) dans l'entre-deux-guerres.

onanismes s'approcher, s'effleurer puis se dérober l'un à l'autre. » (p. 556)

Ridicule que ce congrès dont l'enjeu (la réélection de la direction sortante) est à mille lieux des problèmes urgents de l'heure, ceux d'une « *France sans enfant* », envahie et dénaturée par « *des millions d'étrangers, de juifs, de bicots, de nègres, d'Annamites* » (p. 562). Ridicule que le discours de Chanteau, « *du Lamartine de collège, mâchonné, revomi, une bouillie fade* » (p. 564). Ridicule que la conclusion de ce congrès qui, comme chaque fois, revient à tordre « *le cou gentiment au petit sursaut de vie dans le parti* » (p. 564) qu'aura constitué la tentative de Clérences de l'entraîner sur d'autres voies.

Un pareil spectacle est, aux yeux de Gilles, emblématique de la décadence générale de la France: « *Il [Gilles] sentait en lui voluptueusement sa foi dans la décadence. Carentan avait raison de vitupérer le temps des nains.* » (p. 552) « *La France n'était plus que sénilité, avarice et hypocrisie.* » (p. 557)

A la recherche de la synthèse fasciste

En fait, pour lutter contre la décadence française, pour accomplir l'œuvre nécessaire de redressement de la France, Gilles est à la recherche d'une formule politique nouvelle, dont les contours et le contenu ne lui apparaissent que petit à petit. Cette formule devra réaliser une synthèse apparemment contre nature entre les meilleurs éléments de l'extrême droite et les meilleurs éléments de l'extrême gauche. Lorsqu'il évoque pour la première fois avec Clérences le futur mouvement qu'il s'agit de former, il le décrit en ces termes :

« *Ce serait notre parti à tous, un parti qui serait national sans être nationaliste, qui romprait avec tous les préjugés et les routines de la droite sur ce chapitre, et un parti qui serait social sans être socialiste, qui réformerait hardiment mais sans suivre l'ornière d'aucune doctrine.* » (p. 537)

Donc un parti à la fois social et national, national-social ou social-national. Formule qui met évidemment Gilles sur la voie du fascisme, sans qu'il s'en rende compte,

car le fascisme reste encore largement inconnu en France à ce moment, et lui-même n'en sait pas grand-chose.

L'émeute du 6 février et son échec vont sceller définitivement l'évolution politique de Gilles. Cette émeute, à laquelle il prend part de manière fortuite, le fait douter de son jugement politique : ce vieux pays décadent serait-il, contre toute attente, capable d'un sursaut ? Gilles l'espère et y croit un moment. D'autant plus que, dans cette émeute, il a vu « *les communistes côtoyer les nationaux ; les regarder et les observer avec trouble et envie* » (p. 597), promesse de cette synthèse qu'il appelle de ses vœux.

Mais l'émeute échoue, elle ne parvient pas à faire craquer « *cette vieille baraque là-bas au bord de l'eau* » (p. 594), le Palais-Bourbon, temple du régime honni. Surtout, en dépit d'une ultime tentative, il ne parvient pas à entraîner derrière lui Clérences et son équipe, à leur faire prendre les initiatives nécessaires pour sceller définitivement cette alliance d'un jour entre ouvriers communistes et bourgeois nationalistes. Ses démarches auprès d'autres leaders politiques ne rencontrent guère plus de succès : ce ne sont partout que pusillanimité et débilité. C'est à cette occasion que Gilles franchit le pas et se déclare ouvertement fasciste :

« – *Vous êtes fasciste, monsieur Gambier.*

Gilles regarda le petit juif qui venait de flûter cette parole fatale.

– *Et comment, clama-t-il.* » (p. 596)

Gilles comprend alors qu'il s'est trompé : le 6 février n'a pas été un sursaut, la promesse d'une renaissance, mais le dernier spasme d'une agonie, celle de la France, cette France qui se meurt en même temps que Pauline se meurt. Désormais, il est clair pour lui que la vraie vie, la vie tout court, qui s'est retirée de la France, se situe au-delà de ses frontières ; et que ce n'est que d'au-delà d'elles que pourra éventuellement lui venir son salut, c'est-à-dire tout à la fois le recouvrement de sa puissance et sa régénération raciale. Du moins la voie de ce salut porte-t-elle désormais un nom : le fascisme.

III. La guerre ou la voie du salut individuelle¹⁸

Tant sur le plan individuel que sur le plan collectif, la décadence n'est donc qu'un défaut de puissance, dont le secret gît en définitive dans une dégénérescence raciale. Par conséquent, le salut individuel de Gilles passe, comme le salut collectif, et dans le cadre de celui-ci, par le recouvrement de la force.

Le soldat

Dans cette perspective, la première figure du salut individuel que présente le roman ne peut être que celle du soldat, mieux : du guerrier, de l'homme qui recherche délibérément le combat pour y manifester et y éprouver sa force. Et tout le long du roman, par petites touches, cette figure est esquissée en même temps que magnifiée.

Dès le début du roman, alors qu'il n'est encore qu'un être en pleine décadence, Gilles éprouve pourtant la nostalgie de la guerre, sans être encore en mesure d'en comprendre le sens. Preuve qu'il n'est pas tout à fait perdu, que quelque chose d'authentique perdure au fond de sa déréliction :

« Gilles s'aperçut que le remords d'avoir quitté le front n'avait pas cessé de vivre au fond de lui. Que faisait-il ici ? Toute cette vie n'était que faiblesse et lâcheté, frivolité inepte. Il ne pouvait que vivre là-bas ; ou plutôt il était fait pour mourir là-bas. Il n'était pas fait pour vivre. » (p. 73)

Car, aux yeux de Gilles, la guerre relève d'une expérience mystique ; elle lui a révélé la loi ontologique fondamentale : l'Être est essentiellement conflit, combat, lutte.

« On ne peut se dérober à la loi du combat qui est la loi de la vie. Il [Gilles] avait trouvé dans la guerre une révélation inoubliable qui avait inscrit dans un tableau lumineux les

18. Marie Balvet fait de l'expérience de la guerre et du thème de la guerre le moment central de la vie et de l'œuvre de Drieu. Cf. *Itinéraire d'un intellectuel vers le fascisme: Drieu La Rochelle*, Paris, PUF, 1984. En ce sens, l'itinéraire de Drieu doit se rapprocher de celui d'un Ernst Jünger par exemple, dont l'évolution vers le fascisme, comme celle de toute une génération d'ailleurs, a de même été marquée par l'expérience du premier conflit mondial.

premiers articles de sa foi: l'homme n'existe que dans le combat, l'homme ne vit que s'il risque la mort. Aucune pensée, aucun sentiment n'a de réalité que s'il est éprouvé par le risque de la mort. » (p. 125)

Expérience initiatrice, la guerre permet du même coup à celui qui y participe de se ressourcer, de se régénérer, en s'arrachant à sa condition ordinaire, celle d'homme décadent. Gilles lui-même en fait une première fois l'expérience, lorsqu'il retourne au front, après avoir quitté Myriam. Il se retrouve alors littéralement métamorphosé :

« Toute la misère des dernières semaines, le doute insidieux qui s'était introduit en lui et qui avait fait office de remords, tout cela ne tressaillit encore une seconde que pour prêter un contraste à sa présente éclosion dans la certitude et dans la force. Il revivait ou plutôt il commençait à vivre. Il sortait des ténèbres, d'une longue parturition douloureuse, sale. C'était avec un cœur averti qu'il estimait la grande droiture de son élan. » (p. 208)

Ce n'est donc qu'en se replongeant dans l'épreuve de la guerre que Gilles pourra retrouver les vertus héroïques qui définissent son idéal éthique et politique, qui n'est autre que celui du fascisme : l'éthique de la puissance, l'éthique de la force. Venu de la guerre, c'est en retournant à la guerre qu'il va devoir chercher son salut individuel. Il va lui falloir redevenir soldat.

Le moine

Cependant, au cours du roman, à cette première figure du salut individuel va progressivement s'en superposer une autre, qui va à la fois préciser et déplacer la première.

En premier lieu, il convient de remarquer que son entrée en politique est précédée d'une phase de retraite. Gilles, qui a été un dandy mondain, se retire du monde : il quitte la France et va passer deux mois dans une oasis algérienne. Là il retrouve le goût de la solitude, de la médiation, de la contemplation même.

En second lieu, son entrée en politique est placée sous le signe du dépouillement, voire d'un certain ascétisme. Lui qui a été tellement attiré par la richesse matérielle, au

point d'y perdre son âme, le voilà qui quitte son emploi au quai d'Orsay alors que le pécule que lui avait légué Myriam arrive à épuisement, et qui vend ce qui lui reste de biens.

De retour à Paris, il engage le peu d'agent qui lui reste dans une entreprise économiquement incertaine (la fondation de *L'Apocalypse*) qui ne lui permettra de vivre que comme « un ouvrier bien payé et régulier » (p. 520). Tout au long de son activité politique, cet ascétisme ne se dément pas ; à tel point que, après l'échec du 6 février, lorsqu'il décide de quitter Paris, vendant son appartement et sa bibliothèque pour payer ses dettes, il constate soulagé : « *Les biens ne collent pas à moi, Dieu merci.* » (p. 607)

Cette métamorphose est évidemment hautement symbolique. Elle signifie que Gilles est en train de se sortir de son statut d'être décadent, marqué par son contact avec le monde juif, ce monde dont la valeur suprême est l'argent et l'attachement aux biens matériels qu'il peut procurer.

Enfin, en troisième lieu, l'entrée de Gilles en politique va se faire sous le signe de la prière. C'est explicitement comme une prière que Gilles conçoit son activité de journaliste :

« *Ce serait sa façon de prier. Une force que ses vingt ans avaient pressentie à la guerre remontait lentement en lui avec sa maturité : la prière. Il lui faudrait écrire sa prière.* » (p. 512) « *Je compose une oraison chaque fois que je rédige un article de l'Apocalypse.* » (p. 521)

Et si l'on tient compte à présent des trois thèmes que nous venons d'esquisser – celui de la retraite hors du monde propice à la méditation, celui du dépouillement virant à l'ascétisme, celui enfin de la prière – on voit se dessiner une seconde figure du salut individuel, inattendue et paradoxale : celle du moine, figure ici laïcisée et sécularisée en celle du journaliste politique.

Le moine-soldat

La figure du salut individuel est donc double dans le roman : figure du soldat et figure du moine. En fait, le salut ne pourra venir que de leur synthèse, synthèse qui va s'opérer à l'occasion de l'engagement de Gilles dans les

rangs franquistes, donc par l'intermédiaire de son engagement fasciste. Car voici la manière dont Gilles lui-même présente cet engagement :

« Pour moi, je me suis retiré d'entre les nations. J'appartiens à un nouvel ordre militaire et religieux, qui s'est fondé quelque part dans le monde et poursuit, envers et contre tout, la conciliation de l'Église et du fascisme et leur double triomphe sur l'Europe. » (p. 675)

La figure définitive du salut individuel est donc pour Drieu celle du moine-soldat au service de la double cause du fascisme et du catholicisme, membre d'un ordre semblable à ces ordres médiévaux que furent les Chevaliers du Temple ou les Chevaliers Teutoniques. Et faut-il rappeler que la mythologie de la SS nazie, en particulier à partir du moment où elle s'est dotée d'unités combattantes, a trouvé à s'alimenter elle aussi dans la réminiscence de ces ordres ? Drieu plonge ici en plein dans l'imaginaire de ce que le régime nazi a produit de pire.

Revenu à la guerre, dans les rangs franquistes, Gilles présente tous les traits du moine-soldat. Et pour commencer, symptomatiquement, comme tout individu rentrant dans les ordres, il change d'identité : il se fait désormais nommer Paul Walter, chimiste belge, membre du mouvement rexiste¹⁹.

En se dépouillant de son ancienne identité, c'est aussi le détachement à l'égard de soi, le dépassement de son ancien égocentrisme qu'il s'agit d'obtenir :

« Il savait qu'il ne s'intéresserait plus jamais peut-être à toutes ces futilités individuelles. Son intérêt pour les autres individus était mort avec son intérêt pour son propre individu. » (p. 646)

Seule compte désormais la cause politico-religieuse à laquelle il s'est voué, dont il est prêt à accepter les pires exigences, les conséquences les plus radicales. Ainsi, pour rejoindre les rangs franquistes, il n'hésite pas à tuer, de sang-

19. Mouvement d'extrême droite belge, apparu dans les années 1930, animé par Léon Degrelle; après 1940, ce mouvement versa sous l'impulsion de son leader dans la collaboration la plus étroite avec l'occupant nazi.

froid, un homme dont il n'est pas sûr qu'il ne soit pas lui-même franquiste. De même qu'il approuve sans trop d'états d'âme les exécutions sommaires qui suivent la prise d'Ibiza par les troupes franquistes à laquelle il a participé.

S'étant retiré du monde, ayant rompu avec son ancienne existence, Gilles se purifie désormais en faisant pénitence :

« Gilles songea qu'il aurait pu se confesser à un tel homme. Qu'avait-il à avouer? Il ne péchait plus, il n'en avait plus le temps. Mais il y avait tous ses vieux péchés qui avaient été absous, mais qui comptaient toujours sur le registre de la pénitence. » (p. 676)

Il est même sur la voie de la sainteté : *« Il était sur le chemin de Jeanne d'Arc, catholique et guerrière. »* (p. 677) Histoire sans doute de mélanger l'imaginaire nationaliste français à la mythologie SS!

Que Gilles prenne désormais modèle sur Jeanne d'Arc, la Pucelle de Domrémy, la Vierge combattante, n'est cependant pas fortuit. Car, moine-soldat, il a aussi fait désormais vœu de chasteté :

« Les femmes, il ne les désirait plus. Il avait horreur, désormais, de lui parlant à une femme. Tout cela n'avait été que mensonge de part et d'autre. Il n'avait pas su. » (p. 686)

Et ce n'est pas la moindre des vertus de son nouvel état que cette extinction en lui du désir des femmes. De ce désir qui le tenaillait tant au début du roman ; de ce désir qui lui avait fait commettre l'irréparable, en le mettant en rapport avec la femme impure, Myriam.

La boucle est désormais bouclée. Revenu à la guerre, mais dans une guerre voulue parce que sainte, Gilles se retrouve et se reconquiert totalement. Il en a l'intuition dans les dernières lignes du roman :

« Il se retrouvait seul, il se retrouvait [...]. C'était cela, il était lui-même, il redevenait lui-même plus que jamais. Il était follement lui-même comme un homme ivre qui s'arrête entre deux verres et qui jouit une seconde de la suspension. » (pp. 685-686)

Et étant ainsi passé du corps à corps avec les femmes au corps à corps avec les hommes, il se retrouve parce qu'il a recouvré la force, sa force virile. Il peut désormais mou-

rir, fusil à la main, en défendant une arène. Car « *il fallait défendre le lieu des taureaux* » (p. 686). Sans commentaire!

Conclusion

Au terme de cette étude, il est à peine nécessaire de signaler à quel point ce roman participe de la vision du monde propre à l'extrême droite et plus particulièrement au fascisme: par sa raciologie et par son racisme, par sa dénonciation récurrente de la décadence, par son exaltation de la guerre comme moyen de régénération et de salut, individuel et collectif.

Pour terminer, je voudrais ici attirer l'attention sur un dernier point: la symbolique des corps. Il est frappant de constater que, tout au long du roman, tous les personnages, positifs ou négatifs, font l'objet de notations précises quant à la qualité de leur corps. Plus encore que la beauté, ce qui sert ici de critère de jugement, c'est la santé. Critère quelquefois exclusif, comme pour ce personnage de circonstances qui se trouve cataloguer d'un seul coup et définitivement:

« *Debrye n'avait pas une très bonne santé, c'était le grief essentiel de Gilles contre lui.* » (p. 126)

Gilles scrute ainsi avec méticulosité les signes de la santé ou de la morbidité chez tous les autres personnages. Chez les femmes tout d'abord. Chez celles qu'il aime (Dora, Pauline), Gilles relève les signes extérieurs de santé: grandeur, minceur, blancheur des dents, cheveux éclatants, fermeté des chairs, solidité du squelette, ampleur de l'appétit même, etc. Alors qu'à l'inverse, il y a aux yeux de Gilles quelque chose de malingre et de maladif en Myriam.

Il en est de même pour les hommes. Tous ceux que Gilles déteste ou combat, qui sont ou finissent par devenir ses adversaires: le groupe de Caël, les radicaux observés lors du congrès et l'équipe de Clérences manifestent sous une forme ou une autre des signes de morbidité, de débilité physique. Ils sont selon le cas adipeux ou malingres, obèses ou décharnés, mais jamais ils ne respirent la santé d'un corps athlétique, exprimant la force; ce sont des jeunes trop tendres ou des vieillards déjà décatés, jamais des hommes dans la force de l'âge.

Car, si Gilles prête tant attention à la santé des corps, c'est que celle-ci est pour lui avant tout symptôme de la puissance. Être sain et être puissant, c'est tout un pour Drieu-Gilles. A telle enseigne que les signes de la santé qu'ils relèvent sont quelquefois proprement paradoxaux. Ainsi lorsqu'il décrit Carentan, personnage puissant entre tous à ses yeux : « *Quelle puanteur saine de tabac, d'alcool, de solitude, de méditation. Les grands marais sauvages ont un peu cette haleine-là.* » (p. 147)

Derrière la glorification du corps sain, on retrouve donc une nouvelle fois le culte de la puissance, qui est, nous l'avons vu, au centre du roman. De cette puissance qui constitue la valeur suprême, la mesure de toutes choses : du sain et du malsain, du beau et du laid, mais aussi du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais. Car, aux yeux de Gilles-Drieu, ce qui est fort est nécessairement bon et juste, il n'y a de bonté et de justice que dans la force, le faible étant donc toujours légitimement vaincu et soumis, puisqu'il est d'une moindre valeur. Cette loi suprême, Gilles a le courage de se l'appliquer à lui-même ; ainsi lorsque Dora le quitte, ce n'est que justice, puisqu'il s'est montré le plus faible :

« *Non, il ne croyait pas à la justice, ni à l'injustice. Pour lui, il ne pouvait être question que de l'Être ou de la Force [...]. "Je ne suis pas victime d'une injustice, je suis battu, voilà tout. Elle [Dora] s'est sentie plus forte que moi et elle m'a quitté, voilà tout".* » (pp. 401-402)

C'est peut-être dans le principe qu'énonce subrepticement ce passage : dans la double identification de l'Être à la Puissance et à la Valeur que se lit le mieux la nature fasciste de la vision du monde dont procède ce roman. L'échelle ontologique y est présentée comme une échelle des puissances ; et elle est en même temps une échelle des valeurs. Si bien que le fort est toujours vrai, bon et beau ; tandis que la faiblesse est synonyme de mal et de laideur. Dès lors, le seul impératif catégorique qui puisse valoir se résume en cette formule simple : « *Sois et demeure le plus fort !* » Telle est l'unique vérité au regard de la mentalité fasciste que ce roman se proposait de faire entendre et illustrer.

L'ABSTRACTION PERSONNIFIÉE

Quelques pistes pour une critique de l'antisémitisme contemporain

Dans la préface à *Gilles*, en son édition définitive datée de 1942, Drieu La Rochelle a précisé le thème général de son œuvre en ces termes :

« Je me suis trouvé comme tous les autres écrivains contemporains devant un fait écrasant : la décadence. Tous ont dû se défendre et réagir, chacun à sa manière, contre ce fait. Mais aucun comme moi – sauf Céline – n'en a eu la conscience claire. Les uns s'en sont tirés par l'évasion, le dépaysement, diverses formes de refus, de fuite ou d'exil ; moi, presque seul, par l'observation systématique et par la satire. » (p. 10)²⁰

On sait que la décadence fait partie des principaux thèmes de la littérature et de l'idéologie d'extrême droite en général²¹. Drieu La Rochelle, dont l'engagement fasciste a été constant – rappelons-le – à partir de 1934, ne fait

20. Comme dans l'essai précédent, tous les passages de l'ouvrage sont cités d'après l'édition de poche parue dans la collection Folio, conforme à l'édition définitive.

21. Cf. Michel Winock, « L'éternelle décadence », in *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Le Seuil, 1990.

pas exception à la règle. Pas plus qu'il n'a évité l'habituel antisémitisme qui constitue un des autres lieux communs de ce courant de pensée. Voyons comment il a articulé ces deux thèmes dans ce roman.

I. L'universelle décadence de la modernité

Pour Drieu, c'est la modernité tout entière qui est décadente. Une décadence qui frappe par conséquent toutes les nations comme tous les aspects de la civilisation contemporaine. Ainsi fait-il dresser à Carentan, le tuteur et père spirituel de Gilles, le tableau apocalyptique suivant :

« Voici les derniers jours de cette fameuse "civilisation". L'Europe qui n'a pas croulé en 1918 s'en va lentement en ruines. La France a failli à sa "mission". La misérable "élite" n'a rien su faire d'une victoire qui, d'ailleurs, n'était pas la sienne. C'est l'Amérique qui a vaincu en 1918. Or, l'Amérique, ce n'est rien; elle l'a prouvé en disparaissant. Genève, c'est toute la misère du "monde moderne", son immense hypocrisie de capitalisme, de franc-maçonnerie, de juiverie, de démocratie socialisante, c'est toute son impuissance. » (p. 267)

Aux yeux de Drieu et des personnages qui lui servent de porte-parole dans le roman, les symptômes de cette décadence générale abondent dans la France des années 1920 et 1930.

Et tout d'abord à la campagne, que Gilles découvre en rendant visite à son tuteur au fin fond de la Normandie. Une campagne frappée par l'exode rural :

« Dans les villages, où tant de maisons étaient abandonnées ou mortes, les derniers paysans erraient comme des âmes en peine. Ames en peine, âmes humiliées, destituées, découronnées, âmes rongées par le doute et n'ayant plus d'autres recours qu'un lucre et un alcool maniaques. » (p. 489)

Une France rurale saignée à blanc par la guerre. Si bien que la visite d'un village normand en compagnie de Carentan prend des allures de rubrique nécrologique :

« Ici, tu vois, il y a eu trois fils tués à la guerre... Ici, il y a un mutilé qui a deux enfants, un fils et une fille qui sont ouvriers à Paris. Le fils est marié, mais n'a pas d'enfant. La fille

vit avec un type de Courbevoie et meurt avec lui... Ceux là ont eu deux enfants, tous deux morts en bas âge: alcoolisme et syphilis... Ceux-là ont deux enfants qui ont échappé, ils travaillent la terre avec leurs parents... Là... » (p. 492)

Comment ne pas souscrire au jugement de Carentan qui voit la France mourir, la France déjà morte. Surtout qu'à ce tableau déjà noir s'ajoute la dénatalité, que Carentan dénonce dans le style cru qui est le sien : « *C'est la source même de la vie qui est atteinte. Plus de foutre, ou il va au bidet. Les Français n'ont plus qu'une passion. C'est de crever...* » (p. 493)

D'ailleurs, les notables locaux ne valent guère mieux, aux dires du même Carentan : qu'il s'agisse de l'instituteur, du curé, du député, ils brillent tous par leur pusillanimité. Et Gilles de conclure cette visite par une sentence définitive : « *Il y a une puissance de syphilis dans la France.* » (p. 494)

Le spectacle qu'offre la grande ville, Paris, est encore plus désolant : « *À Paris, on ne voyait que le peuple qui paraissait épuisé, dégénéré, plein de manies et de vices.* » (p. 381) S'y accumulent pêle-mêle tous les symptômes de la décadence selon Drieu : le mélange de toutes les races et de tous les peuples, toute la « *racaille* » venue envahir la France : « *des Polonais, des Tchécoslovaques, des bicots* » (p. 494) ; une corruption généralisée des mœurs (pédérastie, consommation de drogue) : « *Un homosexuel? Il [Gilles] haussa les épaules. Il y en a partout. Avec la drogue, c'était la maladie qui lui avait le plus déchiré le cœur à Paris* » (p. 646) ; à quoi s'ajoutent la confusion érigée en système de pensée et « *les derniers peintres de la décadence* » (p. 318) ainsi que les « *inévitable barbouillages de ce temps* » (p. 591).

Car les élites politiques et intellectuelles ne valent pas mieux. Gilles n'éprouve en définitive que dégoût et nausée face aux unes comme aux autres. Tel Morel, le président de la République, qui finit par démissionner dans le roman ; car « *donner sa démission, c'est le seul acte que savent accomplir les hommes politiques en France* » (p. 474). Tel son tombeur, chef de file du radicalisme, le « *gros Chanteau, le plus illustre, le plus prétentieux et le plus débile des intrigants parlementaires* » (p. 351).

Les prétendus écrivains révolutionnaires groupés autour de Caël (transposition littéraire du groupe surréaliste et d'André Breton) ne trouvent pas davantage grâce à ses yeux. Gilles parle par exemple de « *leur complète pourriture d'esprit* » (p. 257) qu'il décrit avec malignité :

« Le groupe de Caël vivait dans une incroyable fainéantise. Sans argent, sans femmes, refusant le travail, avec la pauvre éducation de leur temps, attachés à quelques idées extrêmes et obscures, ils étaient toujours une vingtaine sous la domination étrange de Caël. Y avait-il là autre chose que le goût forcené de la destruction et de la pénurie ? » (pp. 256-257)

Drieu moque abondamment les théories surréalistes en les caricaturant à l'extrême. Ainsi fait-il dire à un personnage secondaire :

« Caël a entendu dire que le génie était un délire. Il en a conclu que, s'il délirait, il aurait du génie. Ou que, du moins, tout le monde se mettant à délirer, cette question gênante du génie n'existerait plus. » (p. 251)

La décadence n'épargne pas, enfin, Gilles lui-même, du moins au début du roman. Un Gilles jouisseur et désœuvré, faisant cyniquement un mariage d'argent avec une femme qu'il n'est pas même capable de désirer et qu'il n'aime pas du tout. Un Gilles aussi fat quelquefois qu'un parvenu sait l'être. Un Gilles fréquentant force prostituées et demi-mondaines. Un Gilles donnant libre cours à son nihilisme en compagnie de ces petits-bourgeois jouant aux révolutionnaires autour de Caël. Un Gilles avare de sa personne et de son sang, un Gilles stérile, un Gilles sans enfant.

II. Le Juif, figure allégorique de la modernité

Si le roman est prolix en ce qui concerne les symptômes de la décadence, il ne dit pas grand-chose sur ses causes, du moins pas directement ni clairement. Entre les lignes court cependant une explication – et non des moindres ! Si la décadence qui frappe la modernité est si profonde, cela tient à son essence même. Et cette essence, Drieu nous la présente à travers une figure : celle du Juif.

Le début du roman est en effet l'occasion pour Drieu de dresser une galerie de portraits de Juifs, autour de la personne de Myriam, la future épouse de Gilles; ainsi que de se livrer à des réflexions sur les Juifs et le judaïsme. Et le Juif y est d'abord présenté comme une figure allégorique, un symbole: celui du monde moderne précisément. Ainsi fait-il dire à Carentan, qui lui sert à nouveau de porte-parole: «*Moi, je ne peux pas supporter les Juifs parce qu'ils sont par excellence le monde moderne.*» (p. 159) Des propos que Gilles s'empresse d'approuver quelques lignes plus loin.

Mais qu'est-ce que le Juif pour Drieu? Et en quoi est-il éminemment représentatif de cette modernité décadente? A synthétiser l'ensemble des propos et réflexions sur les Juifs qui émaillent le roman, on peut dire que, pour Drieu, le Juif, c'est à la fois la Bourse, la Sorbonne et le Palais Bourbon, trois institutions qui lui font également horreur. Ainsi fait-il dire à Carentan:

«*La plus frivole des Juives vous jette à la figure la Bourse et la Sorbonne. C'est comme les Américaines... Tout cela, c'est le monde moderne terriblement réduit à lui-même.*» (p. 160)

Le Juif, c'est donc tout d'abord la Bourse. Et la Bourse, c'est évidemment l'argent. Lorsque, au début du roman, Gilles revient du front, blessé et désargenté, mais décidé à se faire rapidement une place dans le monde, ce n'est évidemment pas par hasard s'il tombe sur une riche héritière juive, qui tout de suite l'entretient. Et lorsque la femme de Clérences, un politicien radical dont Gilles est proche un moment, quitte ce dernier, c'est pour vivre avec un Juif, «*riche comme de juste*» (p. 526).

Mais la Bourse, c'est aussi le capital, plus précisément le capital financier, celui qui n'a pas d'autre finalité que l'enrichissement pris comme une fin en soi. Et c'est précisément sur ce terrain que Monsieur Falkenberg, le père de Myriam, a fait fortune.

Le Juif, c'est en second lieu la Sorbonne, prise ici comme symbole de l'intellect froid et calculateur, coupé de la vie et de l'énergie vitale. Dans sa diatribe contre les Juifs, Carentan dit encore: «*Le Juif, c'est horrible comme un polytechnicien ou un normalien.*» (p. 159) Tous les Juifs du ro-

man (à une exception près) sont de pareils êtres intelligents certes, mais froids et désincarnés à force de cultiver l'intelligence. Falkenberg père a été polytechnicien. L'éducation qu'a reçue Myriam n'a guère favorisé en elle que le développement de l'intelligence :

« Myriam ne fut pas chérie. Personne autour d'elle ne se soucia de son cœur qui s'enferma dans une écorce. La féminité n'avait pas été doucement appelée en elle pour être formée sur des objets gracieux; elle fut livrée à la seule intelligence. » (p. 54)

Drieu lui attribue de même un *« instinct critique »*, un *« goût d'intellectualité »* et la conviction que *« tout s'apprend »* (p. 61). D'ailleurs, elle étudie la chimie en Sorbonne, alors même qu'elle n'a nul souci à se faire pour son avenir. Ce qui fait dire à Gilles : *« Myriam, c'est une scientifique »*; et Carentan d'ajouter : *« Oui, sans doute, je la vois d'ici. Elle est tout en abstraction. »* (p. 160)

Drieu souligne à l'envi le caractère à ses yeux désincarné du Juif en le représentant comme un être antiphysique, plus même : aphysique, c'est-à-dire dépourvu de corps, et de ce dont le corps est le siège : la vie, l'énergie vitale, l'instinct, le désir, la passion, la sensibilité. En parlant de Myriam, Drieu note par exemple que c'est Gilles qui *« lui apportait la vie »* (p. 63). Et Gilles remarque à propos de la famille de Myriam : *« Dans son milieu, on ignorait toute expérience physique : que ce fût le sport, l'amour ou la guerre. »* (p. 61) De même, bien qu'il doive convenir de sa beauté, Myriam n'inspire-t-elle à Gilles aucun émoi, comme si elle était privée de toute présence charnelle, propre à éveiller le désir.

Et ce même trait va se retrouver chez d'autres Juifs. Par exemple chez ce Gaston Cohen qui se trouve dans le même avion que Gilles, menacé d'être abattu par un chasseur italien au-dessus des îles Baléares dans l'épilogue du roman.

« Par manie héréditaire, on voyait qu'il [Cohen] supputait des chances. Tout une hystérie calculatrice affluait à son visage [...] Cohen était abominablement exaspéré de ne pouvoir en ce moment rien faire pour ajouter à sa chance. Il se heurtait à la nécessité et à la simplicité de l'action physique. Le pilote ne pouvait pas faire autre chose que ce qu'il faisait : la marge de chance qui pouvait dépendre de son habileté était

une zone interdite à la spéculation de Cohen [...]. Il aurait voulu lui communiquer son astuce, son art de se retourner dans la vie. Mais comment changer cette monnaie de papier dans l'or d'un travail d'homme?» (pp. 635-636)

Autrement dit, le Juif est incapable de comprendre les contraintes et les nécessités de l'action physique et de s'y soumettre. Son pouvoir, qui n'est jamais que celui de l'intelligence calculatrice, spéculative (et on remarquera le double sens de ce mot dont joue le texte) et celui de l'argent, trouve ici sa limite absolue.

Le Juif, c'est enfin le Palais Bourbon ou plutôt ce dont il est le symbole: la démocratie parlementaire, l'Etat de droit, les principes de 1789, l'héritage de la Révolution. Drieu dit ainsi à un moment: «*Les Juifs restent stérilement fidèles à 89 qui les a sortis du ghetto.*» (p. 572) C'est pourquoi sans doute Gilles pense que:

«Les Juifs s'avancent, mêlées aux rangs de la démocratie. Ils ne sont que rarement choqués d'un tel triomphe; ou cela ne les empêche pas d'en profiter, bien au contraire.» (p. 115)

Ou encore que:

«Il [Monsieur Falkenberg] était démocrate; pour un Juif, être démocrate a une signification charnelle.» (p. 168)

Figure de l'argent et du capital, figure de la démocratie parlementaire et de l'Etat de droit, figure de l'intelligence désincarnée et de la science, le Juif est donc pour Drieu avant tout *une figure de l'abstraction*: de l'abstraction marchande, monétaire et capitaliste; de l'abstraction juridico-politique qui triomphe dans l'Etat de droit et la démocratie; de l'abstraction intellectuelle qui culmine dans la science moderne. Et c'est en tant que tel qu'il est la figure allégorique de la modernité.

Une idée semble ainsi se formuler à travers cette allégorie: c'est parce qu'elle est dominée par l'abstraction, par cette abstraction multiforme qui saisit et réduit tout, êtres et choses, pratiques sociales et représentations, esprits et corps, et dont le Juif serait la figure allégorique, que la modernité est décadente. C'est l'abstraction multiforme dont est née la modernité, qui en constitue l'essence, qui en fait une ère de décadence aux yeux de Drieu.

III. Le Juif, vecteur de la décadence

Reste à déterminer ce qui vaut au Juif le privilège (si l'on peut dire) de symboliser aux yeux de Drieu la décadence du monde moderne. C'est que, dans ce roman, le Juif n'est pas seulement représenté comme une figure allégorique, il l'est aussi et même surtout comme une race.

Qu'il y ait des races, Gilles n'en doute pas. C'est même la prise de conscience de ce fait fondamental, décisif, qui va le mettre sur la voie de sa rédemption. Et cette dernière va se confondre avec la découverte progressive de toutes les implications, notamment politiques, de ce fait fondamental de l'existence des races.

« Oh ! races, races. Il y a des races, j'ai une race. C'est bon de faire l'amour, c'est faire l'amour que de serrer sa race sur sa poitrine. » (p. 148)

Telle est la brusque révélation qui s'impose à Gilles lors de son premier retour en Normandie, quand il donne l'accolade à son tuteur Carentan, sans que cela mette pour autant fin au doute concernant ses origines d'orphelin, sur lesquelles Carentan se refuse à le renseigner.

« Le vieux [Carentan] parut à son tour sur la porte. Comme il était haut, et la servante aussi. Cette haute race, sa race. En était-il sûr ? Que savait-il de sa race ? » (p. 145)

Mais si Gilles a quelque doute sur son appartenance raciale, il ne doute pas, par contre, que les Juifs constituent bien une race autre, différente, étrangère. Ce qui va lui être rappelé par son tuteur d'ailleurs : « Sous les mots grecs, juifs, il y a l'expérience des races, l'expérience la plus ancienne de l'humanité. » (p. 163) C'est d'ailleurs en terme de race qu'il parle des Juifs dès le début du roman : lorsqu'il évoque la mémoire des deux frères de Myriam, ses anciens compagnons d'armes, morts au front, il évoque « la fatalité si monotone et stérile de (leur) race » (p. 55). Et à cette race ils appartiennent en dépit du baptême qui les a faits, eux et leur sœur, catholiques. Preuve du caractère indélébile de l'appartenance raciale aux yeux de Gilles : celui qui naît dans une race y demeurera et en restera marqué à tout jamais, quoi qu'il fasse ultérieurement. Ce qui

constitue un des articles de foi de toute raciologie et de tout racisme.

Dès lors, il est légitime de supposer qu'aux yeux de Drieu, le Juif ne soit pas seulement une figure allégorique de la décadence. En tant qu'il est une race, il est plus fondamentalement encore l'incarnation même de la décadence, et par conséquent son vecteur principal. Les principes de la décadence de la modernité, cette prévalence de l'abstraction sous ses diverses formes, le Juif les véhicule avec lui, ils font partie intégrante de sa constitution et de son hérédité raciales. Ainsi Drieu en vient-il à dire :

« Il doit y avoir, dans le rôle de Juifs, une nécessité biologique pour qu'on retrouve ainsi toujours leurs mots dans la salive des décadences. » (p. 533)

Car, s'il est bien un domaine, et non des moindres, où la responsabilité des Juifs dans la décadence ne fait aucun doute aux yeux de Drieu, c'est celui de la pensée. Toute la pensée moderne, pensée décadente s'il en est à ses yeux, est un produit des Juifs ; à commencer bien évidemment par le marxisme et la psychanalyse, à propos desquels il se livre à cette réflexion définitive : *« La veine créatrice étant épuisée chez les Européens, la place est ouverte pour la camelote juive. »* (p. 553)

Dans le roman, le type de l'intellectuel moderne, c'est Caël, représentation caricaturale d'André Breton. Nous avons vu en quelle piètre estime Drieu-Gilles tient Caël, son équipe, leurs théorie et activités, présentées comme un symptôme éminent de la décadence. Je pense qu'il est tout à fait significatif que Drieu ait affublé ce personnage d'un nom à consonance de prénom juif, qui semble d'ailleurs résulter de la concaténation de Caïn et Abel.

De cette assimilation de la pensée décadente moderne au monde juif, on trouvera une dernière illustration dans le personnage de Preuss, un intellectuel juif, que Drieu met en scène dans la troisième partie du roman, et dont il fait un modèle de confusion et de débilité.

« Preuss était le Juif le plus désarticulé, le plus disparate, le plus inconvenant qui se soit jamais produit en terre chrétienne. Partout où il apparaissait, le désordre insensé de ses membres,

de ses vêtements et de ses propos produisaient un petit tourbillon de plus en plus rapide qui fascinait tous les chrétiens ou aryens et les réduisait en peu de temps à une complète hébétude [...]. Il s'attardait à une apparence d'effet, puis se laissait attirer par une autre, comme le nègre de l'autre siècle à qui un phonographe faisait oublier un képi de général. » (pp. 538-539)

On aura compris où Drieu situe les Juifs dans son « échelle des races ».

IV. L'âge d'or: le Moyen Age revisité

Si la modernité est jugée décadente par Drieu, c'est qu'il se réfère implicitement à un hypothétique Age d'Or, relativement auquel la décadence peut s'évaluer. Et puisque c'est toute la modernité qui est décadente, cet Age d'Or ne peut être qu'antérieur à la Modernité et à ce qui en est l'acte de naissance, la Renaissance européenne.

En fait, il s'agit du Moyen Age, tel du moins qu'il l'imagine, le fantasme, le réinvente en un sens. Voyons précisément comment Drieu se représente le Moyen Age. Nous y trouverons la confirmation de quelques-unes de nos conclusions précédentes.

Que ce soit le Moyen Age qui ait les faveurs de Drieu, cela ressort notamment de ces propos qu'il fait tenir, une nouvelle fois, à Carentan. C'est au Canada, au Québec, que ce dernier dit avoir retrouvé les vrais Français:

« Des Français sur qui n'est pas passé 1789, ni le XVIII^e siècle, ni même somme toute le XVII^e, ni même la Renaissance et la Réforme, c'est du Français tout cru, tout vif. » (p. 161)

On aura compris que la Renaissance et la Réforme, le Grand Siècle et le Siècle des Lumières, la Révolution enfin sont pour Drieu autant d'étapes sur le chemin de cette décadence donnant naissance à la France moderne, autant d'étapes d'une involution qui nous a fait perdre nos racines médiévales.

Dans *Gilles*, Carentan constitue d'ailleurs une figure médiévale égarée en pleine modernité. Vivant retiré dans le Cotentin, passionné d'histoire des religions, sur laquelle il

prépare une somme définitive, il est une sorte de sage vivant retiré du monde.

« *Toute cette sagesse, si certaine, si évidente qu'elle fût pour Gilles, lui paraissait sans emploi possible. Dans combien de siècles pourrait-elle resservir? Lors de quel nouveau Moyen Age?* » (pp. 489-490)

Au fil du roman, la nostalgie du Moyen Age sourd par petites touches, qui permettent de recomposer l'image idyllique que Drieu s'en fait. Ce que Drieu regrette dans le Moyen Age, c'est tout à la fois :

– Un monde hiérarchisé, où régnaient de solides rapports de dépendance personnels, consacrant en définitive la domination aristocratique, dont Gilles retrouve la trace dans les rapports entre Carentan et sa servante : « *La servante était partie en fermant la porte, en leur jetant un long regard d'orgueil : elle était fière de servir.* » (p. 163)

– Une époque où toute action était virile et guerrière. Même la pensée. Ainsi Carentan dit à Gilles :

« *Tu comprends, autrefois, les hommes pensaient parce que penser, pour eux, était un geste réel. Penser, c'était finalement donner ou recevoir un coup d'épée... Mais, aujourd'hui, les hommes n'ont plus d'épée... Un obus, ça les aplatit comme un train qui passe.* » (p. 487)

– Un monde dans lequel la sensibilité et la foi l'emportaient sur la froide raison, s'unissaient à elle en tout cas, alors que le rationalisme moderne n'a travaillé qu'à les séparer, créant ainsi les conditions de l'agonie de la raison :

« *Oui, il y avait eu une raison française; mais si vive, si dure, si naïve et si large, embrassant tous les éléments de l'être. Pas seulement le raisonnement mais l'élan de la foi.* » (p. 560)

« *Il y avait eu la raison française, ce jaillissement passionné, orgueilleux, furieux du XII^e siècle des épopées, des cathédrales, des philosophies chrétiennes, de la sculpture, des vitraux, des enluminures, des croisades.* » (p. 561)

– Un monde que dominait cette foi catholique qu'à plusieurs reprises Gilles exalte parce qu'elle « *garde la semence de tous les dieux dans ses entrailles* » (p. 300). Donc un catholicisme lesté de l'héritage païen, en même temps qu'un « *catholicisme mâle* » (p. 658) ou un « *catholicisme vi-*

ril» (p. 672), à savoir (si l'on comprend bien) un catholicisme qui savait s'imposer par le fer et le feu.

– Une époque encore proche de la terre, enracinée dans le sol par conséquent, qui semble être pour Drieu le siège et la réserve de toutes les forces. On retrouve ici la traditionnelle valorisation du monde chthonien propre à une certaine pensée d'extrême droite, coexistant paradoxalement avec la foi chrétienne.

Aux yeux de Carentan, par exemple, le suprême symbole de décadence est bien la perte d'amour pour la terre des paysans qui demeurent au village :

« La terre ne leur dit plus rien. Ils ne sentent plus la terre, ils ne l'aiment plus. Ils ont honte d'être restés ici. La seule excuse à leurs yeux, c'est qu'ils gagnent pas mal d'argent. » (p. 494)

Notons au passage l'opposition entre l'authenticité des vertus foncières et la facticité de la valeur mobilière, valeur moderne (juive) par excellence aux yeux de Drieu. Ainsi s'explique aussi le goût de Gilles pour les vieilles pierres :

« Les monuments. La pierre construite, cela l'émouvait et le retenait comme encore si proche de la pierre dans la gangue de la terre. » (p. 560)

Ainsi que son goût pour ce *« ton secrètement hautain des cathédrales, des châteaux, des palais qui sont les derniers points d'appui de la grâce, car les pierres ont mieux résisté que les âmes »* (p. 296). Et quand il épouse une de ses conquêtes, Pauline, c'est dans la petite chapelle de son village normand, dont *« la petite voûte ogivale, si pure, si délicatement forte, (lance) au milieu du siècle son défi perdu »* (p. 546).

C'est donc essentiellement à la campagne que peuvent se retrouver des traces de l'authenticité des origines médiévales :

« Combien de fois il [Gilles] s'était jeté hors des routes nationales, combien de fois au bord d'un chemin de grande communication il s'était jeté hors de sa voiture dans une petite église abandonnée. Là, il sentait qu'était le secret, le secret perdu, le secret de la vie. » (pp. 560-561)

Loin donc de la facticité fallacieuse et décadente de la ville. Ainsi Gilles fait-il remarquer à Dora, la seule femme

qu'il ait vraiment aimée, symbole à ses yeux de la race nordique, lors d'une de leurs fréquentes promenades à la campagne :

« Vous avez vu ce village tout à l'heure, sur l'autre versant de la contrée. Tout dans la ligne des murs, des toits, du jet du clocher, était simple, sûr, nécessaire. Cette apparente pauvreté est une valeur d'or. Et, à Paris, voyez comme la maison où vous habitez est ignoble. C'est dans cette différence que réside tout ce que je veux dire. Je songe sans cesse à la valeur d'or, à la valeur primitive, avant toute altération. » (pp. 301-302)

D'ailleurs, tout au long du roman, Gilles vient régulièrement se ressourcer, se régénérer en se replongeant dans la campagne et notamment dans la forêt, où il effectue de longues promenades. Le contact avec la nature et notamment la forêt, berceau de la race nordique, rend à Gilles sa force virile :

« Sa voix, beaucoup plus basse, beaucoup plus mâle qu'à Paris où elle s'aiguissait, se flûtait en petits rires et ricanements. Ici il retrouvait sa voix du front. » (p. 144)

« Elle [Dora] le regardait, il se tenait plus droit et il montrait beaucoup plus de dignité qu'à Paris. Tout d'un coup elle pouvait s'appuyer sur lui comme sur un homme, tandis qu'à Paris c'était une sorte de démon accablant. Elle s'appuya sur son épaule où elle sentait un peu de cette puissance sainte qu'autrefois à Boston elle attendait de l'homme. » (p. 297)

L'ensemble des vertus supposées du Moyen Age se trouve en définitive condensé dans l'image de l'arbre, autre lieu commun de la pensée d'extrême droite, symbole d'enracinement, de perpétuation éternelle du passé dans le présent et l'avenir. C'est d'ailleurs à cette image de l'arbre que recourt Carentan ; désignant un hêtre à Gilles, il lui confie : *« Ce que dit ce hêtre sera toujours redit, sous une forme ou sous une autre, toujours. »* (p. 491) Bref, un hêtre comme symbole de la pérennité et de la stabilité de l'Être !

En définitive, ce que Drieu imagine dans le Moyen Age, c'est bien l'antithèse du monde moderne. Si ce dernier est dominé par l'abstraction factice et fallacieuse, le Moyen Age est au contraire le règne de l'immédiateté authentique. Immédiateté et authenticité de la nature, de la

terre, du sol, de la campagne opposées à l'abstraction et à la facticité de la ville; immédiateté et authenticité de l'instinct, de la sensibilité et de la foi opposées à l'abstraction et à la facticité de la pure raison; immédiateté et authenticité des rapports personnels de dépendance et de domination, des rapports de force aussi, opposées à l'abstraction et à la facticité des rapports marchands et monétaires, mais aussi contractuels, qui prédominent dans le monde moderne, et dont la figure allégorique est celle du Juif.

Est-il besoin de signaler combien ce Moyen Age recomposé dans et par l'imagination de Drieu n'a que peu de rapports avec la réalité historique du Moyen Age? Ou du moins combien il procède d'une vision sélective qui idéalise une période qui fut également celle où prédominèrent famine et épidémies, terreurs superstitieuses et obscurantisme, guerres et massacres incessants, pogromes notamment.

V. Quelques pistes en guise de conclusion

Dans ce roman de Drieu, l'antisémitisme, pour être incontestable, s'exprime cependant sur un mode essentiellement différent de celui de la rage délirante d'un Céline auquel Drieu se réfère cependant. Il y prend quasiment le ton détaché d'un exposé théorique, permettant du même coup de saisir l'ensemble de la vision du monde dont l'antisémitisme d'extrême droite procède.

Cette vision s'articule autour d'une critique radicale de la modernité, jugée comme une période de décadence, s'éloignant d'un hypothétique Age d'Or, ici incarné par le Moyen Age, mais qui, chez d'autres auteurs et dans d'autres œuvres, peut se situer plus en amont, dans le monde romain, dans l'univers celte ou même dans les hypothétiques origines indo-européennes. Drieu est cependant représentatif du courant majoritaire de l'extrême droite française, qui cherche à réaliser une synthèse entre l'héritage païen et la tradition chrétienne ou plus exactement catholique. C'est pour la même raison que le Front national voit dans le baptême du roi franc Clovis l'acte de naissance de la nation française.

Dans tous les cas, l'Age d'Or ainsi fantasmé est une époque où les hommes sont censés avoir vécu dans l'immédiateté et l'authenticité de leurs rapports au monde, aux autres et à eux-mêmes, disposant ainsi d'une puissance dont la perte serait la principale manifestation de la décadence précisément. Quant à la modernité, elle est essentiellement présentée comme une époque factice et stérile, dans laquelle règne l'abstraction sous ses différentes formes : marchande et monétaire, juridique et politique, intellectuelle et scientifique enfin. A quoi la pensée d'extrême droite oppose, terme à terme, les réalités et les valeurs terriennes, l'immédiateté des rapports de force, la foi et le désir.

Dans ce contexte, l'antisémitisme se développe autour d'une figure du Juif comme symbole et vecteur à la fois de la décadence, c'est-à-dire de la prévalence de l'abstraction sur les valeurs d'immédiateté et d'authenticité. Le Juif est alors présenté comme un être que sa nature raciale a privé de la puissance, qui seule garantit ce qui est présenté comme l'authenticité du rapport à l'Être. Dans cette mesure, il ne peut que se réfugier dans les anti-valeurs de l'abstraction et son action, *a fortiori* sa suprématie supposée, ne peut alors qu'entraîner la décadence du monde.

Cette trame idéologique n'est pas propre à ce roman de Drieu, pas plus qu'à Drieu plus généralement. C'est là le fonds auquel est venu s'alimenter depuis plus d'un siècle l'antisémitisme contemporain. L'intérêt de ce roman de Drieu est simplement de l'avoir rendu relativement manifeste par sa mise en forme romanesque.

Pour poursuivre l'analyse, il conviendrait en premier lieu d'approfondir le thème de la modernité comme période dominée par l'abstraction. C'est là une thématique riche bien qu'ambivalente, que d'autres auteurs ont déjà explorée, bien au-delà des milieux d'extrême droite²². Il conviendrait, en second lieu et surtout, de se demander pourquoi ce sont précisément les Juifs qui ont été érigés, par la pensée d'extrême droite, en figure personnifiée de l'abstraction. Faut-il y voir la poursuite et l'amplification de la thématique de l'antijudaïsme économique médiéval

avec sa figure centrale de l'usurier juif? Ou la déformation de certains aspects mal compris de la culture juive (notamment le commentaire talmudique, avec sa valorisation de la méditation et de la discussion, donc de l'abstraction langagière et intellectuelle)? Ou tout simplement l'effet de la projection / condensation sur une figure déjà traditionnellement dévalorisée (pour des raisons religieuses et théologiques) des effets déstructurants (tant au niveau social qu'au niveau mental) de la modernité? Toutes ces pistes, et d'autres sans doute encore, doivent s'explorer pour tenter de percer l'énigme de la persistance de l'antisémitisme dans le monde contemporain.

22. Ainsi peut-on lire, par exemple, sous la plume de Marx, à propos des rapports monétaires, que « *contrairement aux rapports de dépendance personnels, où un individu est subordonné à un autre, les rapports réifiés de dépendance éveillent l'impression que les individus sont dominés par des abstractions, bien que ces rapports soient, en dernière analyse, eux aussi, des rapports de dépendance bien déterminés et dépouillés de toute illusion* », in *Fondements de la critique de l'économie politique*, traduction française, Paris, Anthropos, 1967, tome I, p. 101.

LE SOL ET LE SANG
L'immigration dans l'imaginaire
de Jean-Marie Le Pen

Toute idéologie d'extrême droite témoigne d'un véritable fétichisme de l'identité collective : peuple, nation, race, selon les circonstances et l'orientation. Ce fétichisme alimente une hantise de l'altérité culturelle, dont l'expérience est, dans le cadre d'un tel mode de penser, aussi traumatisante que sa représentation est en définitive impossible, déformée qu'elle sera toujours alors en termes d'inégalité. Ce complexe d'attitudes vire volontiers, on le sait, à la xénophobie, l'étranger constituant en définitive la figure extrême de l'altérité.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que Jean-Marie Le Pen, leader de cette formation nationaliste qu'est le Front national (FN), ait fait des étrangers en général, et plus particulièrement de ceux qu'il nomme « *les immigrés* » (essentiellement les populations d'origine maghrébine), l'une de ses cibles favorites. Ce thème est à ce point récurrent, obsessionnel même, dans son discours qu'il semble le résumer tout entier, et qu'il sert en tout cas à le démarquer dans le champ politique, aussi bien pour ses partisans que pour ses adversaires.

Il n'en est que plus étonnant de constater que, régulièrement, Jean-Marie Le Pen affirme lutter non pas tant contre « *les immigrés* », qu'il lui arrive même de présenter comme « *des victimes* », que contre l'immigration. Son insistance sur ce thème ne laisse pas d'intriguer. Car on ne peut le suspecter de vouloir par là masquer ou euphémiser une xénophobie qu'il affiche le plus souvent ouvertement, sans nuance ni précaution oratoire particulières. Quel sens donne-t-il en définitive à l'immigration ? Pourquoi la place-t-il en tête des maux qui, selon lui, nous accablent ? Répondre à ces questions permettra de mettre en évidence certaines dimensions latentes du discours nationaliste, pas toujours clairement perceptibles à première vue.

I. Le lien sacré au sol de la patrie

Intitulé « *Amour sacré de la Patrie* », le passage suivant, extrait de l'un des deux ouvrages dans lesquels le leader du FN a exposé sa vision du monde, va nous permettre de trouver un début de réponse à ces questions²³.

« Tous les êtres vivants se voient assignés par la nature des aires vitales conformes à leurs dispositions ou à leurs affinités. Il en est de même des hommes et des peuples. Tous sont soumis à la dure loi pour la vie et l'espace. Les meilleurs, c'est-à-dire les plus aptes, survivent et prospèrent autant qu'ils le demeurent. Ce n'est pas une mince fierté pour nous que la France y ait réussi depuis plus de mille ans.

» Il y a, en outre, entre les hommes et leur terre natale une affinité qui ne se résume pas complètement dans l'instinct de posséder ou dans la nécessité d'exploiter. Pétris d'elle par la main de Dieu, ils y retournent irrésistiblement comme au giron d'une mère. Qui pulvis es...

» Cette osmose naturelle crée un lien d'une nature telle qu'il ne se rompt pas sans douleur. Les Anciens faisaient du bannissement ou de l'exil des peines capitales et c'est à juste titre que l'on parle de déracinés pour décrire les émigrants contraints de s'expatrier. La plus dure épreuve des Pieds-Noirs ne fut pas de de-

23. Cf. *Les Français d'abord*, Paris, Carrère-Lafon, 1984, pp. 75-76.

voir abandonner le fruit de leur travail mais les paysages qui les avaient vus naître, leurs cimetières, la terre de leurs morts.

» A l'inverse, l'étranger peut entrer dans la Nation par un acte artificiel: la naturalisation. Il ne peut s'intégrer à la Patrie que par un acte sacrificiel: l'effusion de sang. Il est alors Français "non par le sang reçu mais par le sang versé", comme le dit le poème légionnaire. Sinon, c'est quand son corps redevenu poussière se mêlera à la terre de France, mais alors seulement que ses fils et ses filles auront ici leur Patrie.

» C'est donc généralement au rythme de la nature que s'accomplit ce rite mystérieux qui unit la Patrie à ses fils. Mais il est donné à certains d'entre eux d'y participer dans la gloire du sacrifice suprême. Ceux-là sont les mieux aimants qui ont tout donné.»

Ce texte est véritablement anthologique et on y retrouverait aisément l'ensemble des thèmes chers à son auteur, plus largement au courant politique dont il est aujourd'hui le porte-parole. Sa filiation barrésienne plus encore que maurrasienne est évidente. N'en retenons ici que les points suivants qui correspondent à notre propre thématique.

– Le lien qui unit l'homme (l'individu et, plus encore, le peuple) à sa terre natale n'est pas seulement d'ordre biologique, mais d'ordre religieux et, pour tout dire, quasi mystique. Il est remarquable que le thème de «l'espace vital», d'une sorte de symbiose écologique entre l'homme et sa terre, aux relents pseudo-darwiniens, abordé dans le premier paragraphe, est immédiatement subordonné à une image religieuse dans le paragraphe suivant: celle de la création divine, à laquelle fait pendant le rite de l'enterrement, qui doit permettre à l'homme de revenir à la poussière dont il a été tiré par l'engendrement divin.

– Le sol natal est ainsi fantasmé comme une mère, la matrice dont nous (le peuple) sommes issus et que nous fécondons par notre propre chair à l'instant de la mort, comme nous le faisons au cours de notre vie par la sueur versée pendant nos travaux pour la fertiliser et le sang répandu lors de nos combats pour la défendre: «*La Patrie, c'est la terre de nos Pères, le sol défriché et défendu par eux au long des siècles [...] fertilisé de leur sueur et de leur*

sang. »²⁴ Thématique qui procède d'un syncrétisme mêlant, de manière inextricable, d'archaïques représentations païennes et la tradition chrétienne.

– Sous la dénomination de « *Patrie* », le sol natal est dès lors métamorphosé en une immense nécropole dans laquelle reposent les corps de tous nos ancêtres. Bien plus, il devient une sorte de corps mystique auquel chacun d'entre nous appartient par un lien plus que vital, littéralement sacré : il matérialise « *le pacte sacré qui nous unit en elle (la Patrie) aux générations successives* »²⁵. Dans la conception mystique ici défendue, ce n'est donc pas tant la patrie qui est sacré que le lien de chacun (et de tous) au sol de la patrie.

– Dans ces conditions, chacun est condamné à vivre sur la terre qui l'a vu naître, la terre de ses pères, parmi les siens, c'est-à-dire ceux auxquels cette même terre a donné naissance et dans lequel, à ce titre, coule le même sang. Chacun chez soi et entre soi. Il ne peut être question de s'éloigner de cette terre de manière définitive, ni même trop longtemps, sans risquer de se perdre. Car ce serait non seulement se « *déraciner* », se couper de ses origines, mais encore se priver de sa substance vitale, donc encourir un inévitable affaiblissement, connaître une corruption certaine, une véritable dénaturation²⁶.

– La rupture d'un tel lien n'est donc pas seulement un drame (elle ne se fait pas « *sans douleur* »), elle n'implique pas seulement un risque mortel (celui de sa propre perte ou aliénation). Si l'on suit bien l'enchaînement précédent des concepts, elle constitue, pour autant qu'elle soit volontaire, *un acte véritablement sacrilège*, et même le seul acte sacrilège qui soit : celui qui consiste à renoncer en quelque sorte au rapport à sa propre patrie, à couper le cordon om-

24. *Op. cit.*, p. 74.

25. *Op. cit.*, p. 75.

26. Quant aux peuples dénués de patrie ou réputés tels, comme les Tziganes ou les Juifs, on comprend que, dans ce type de pensée, ils ne sont pas loin de tomber tout simplement hors de l'humanité, puisqu'il leur manque le fondement à la fois physique et métaphysique par lequel seul l'humanité paraît concevable.

bilical qui, *via* le sol natal, nous relie à la suite de nos ancêtres, à renier notre filiation séculaire voire millénaire. Acte à ce point sacrilège que les Anciens, dans leur sagesse, en avaient fait la punition suprême, celle venant sanctionner les pires crimes.

– C'est précisément ce sacrilège qu'auraient commis ceux que Le Pen désigne couramment sous le nom « *d'immigrés* ». Car ce qui peut s'excuser dans le cas des rapatriés d'Algérie²⁷, chassés de chez eux, sans pour autant quitter complètement leur patrie (le sol français), serait évidemment inexcusable pour les « *immigrés* » : eux sont censés avoir quitté leur pays de leur plein gré, pour s'établir sur un sol qui leur est totalement étranger, sur une patrie qui n'est pas la leur. Le péché de « *l'immigré* », aux yeux du leader du FN, n'est donc pas tant qu'il se soit établi en France, c'est qu'il ait quitté auparavant son sol natal, rompant ainsi le pacte sacré qui était censé l'unir à sa propre patrie.

Par conséquent, renvoyer « *les immigrés* » chez eux, comme l'envisage le leader du Front national, ce serait rétablir l'ordre à la fois naturel et sacré qui veut que chacun vive sur son sol natal et sur lui seul. Acte purificateur, il permettrait aux immigrés de retrouver, avec leur patrie, qu'ils n'auraient jamais dû quitter, leur identité propre. En quelque sorte, c'est pour leur plus grand bien qu'on les expulserait...

– La citation de Jean-Marie Le Pen laisse, apparemment, ouverte une alternative à ce renvoi de « *l'immigré* » sur sa terre natale. Celui-ci peut en effet s'intégrer à la patrie française par un acte sacrificiel, en versant son sang pour défendre son sol, suprême don de soi. Sinon seuls ses descendants pourront prétendre entrer en elle lorsque son corps se sera mêlé à ce sol, sera devenu partie intégrante du corps mys-

27. On désigne couramment sous ce terme les Français d'origine européenne, généralement établis depuis plusieurs générations, qui ont choisi et/ou se sont trouvés contraints de quitter l'Algérie après l'accession de celle-ci à l'indépendance au printemps 1962, au terme d'une guerre coloniale qui aura duré plus de sept ans.

tique de la patrie. Notons au passage la distinction ici faite entre la patrie et la nation, la seconde étant tenue pour un artifice contractualiste relativement à la substantialité naturelle de la première, seule authentique²⁸.

En fait, comme nous allons le voir à présent, l'acte sacrificiel exigé de l'immigré pour pouvoir s'intégrer à la patrie est aussi et même surtout un acte purificateur.

II. Le sang impur de l'immigré

Car, auteur d'un sacrilège en ayant rompu le lien qui l'unissait à sa propre patrie, « l'immigré » est par là même un être impur, souillé par sa propre faute. Cette impureté est d'abord d'ordre moral : « l'immigré » est cet être « *sans toit ni loi* », potentiellement capable de toutes les transgressions, puisqu'il a déjà transgressé le tabou majeur, en quittant le sol de sa patrie. Mais ce n'est pas tout. Dans la pensée d'extrême-droite, la vertu suprême étant la force, autant la force physique que la force morale, le mal moral ne peut que déboucher sur un mal physique : un affaiblissement du principe vital, une dégénérescence de l'organisme, une atteinte à la santé et à la vigueur du corps. La saleté et, plus encore, la maladie seront ainsi comme les matérialisations de l'impureté morale, les manifestations de l'identité souillée. Déraciné, « l'immigré » n'est pas seulement impur d'un point de vue moral ou religieux ; son impureté est aussi physique, elle atteint son corps et plus particulièrement son sang. Comme si son sang s'était vicié en quittant le sol dont il est l'émanation.

Ce thème est largement développé, dans différents registres, au sein du discours du leader du FN. « L'immigré » y est ainsi couramment présenté comme un être morbide, malade et porteur de maladie, donc contagieux et à ce titre

28. Toute la tradition dont relève la pensée de Jean-Marie Le Pen est farouchement hostile à tout constructivisme juridico-politique, qui conçoit la nation comme un artefact, là où elle-même en fait une donnée naturelle, une donnée du sol et du sang, dans une évidente affinité avec la tradition *völkisch* allemande du *Blut und Boden*.

dangereux. Et l'immigration est du même coup rendue responsable de la dégradation de la situation sanitaire du pays : « *Qu'on ne s'étonne pas dans ses conditions, de voir l'état sanitaire du pays se modifier dans un sens regrettable. Puisqu'il n'y a pas contrôle de l'immigration, il n'y a pas contrôle ni moral, ni sanitaire. On voit se multiplier toute une série d'affections détestables sur le plan de la santé, mais aussi sur celui des budgets de la santé publique.* »²⁹ Le Pen prolonge ainsi la longue tradition des images des populations étrangères sources d'épidémies, de peste et de choléra jadis, de syphilis naguère, de sida aujourd'hui.

Car, parmi les maladies dont les immigrés sont ainsi censés être porteurs figurent en premier lieu celles qui se transmettent par voie sexuelle : « *l'immigré* » serait le principal vecteur de ces maladies³⁰. Ainsi Le Pen n'hésite-t-il pas à déclarer : « *Il y a plus d'un million de cas de blennorragie en France, liés, il faut bien le dire, à une immigration incontrôlée sur le plan sanitaire* »³¹; ou encore : « *la rentrée en force de la syphilis est incontestablement d'origine étrangère* »³².

Le danger serait d'autant plus sérieux que « *l'immigré* » est supposé avoir une vie sexuelle dissolue, sans retenue, bravant là encore tous les interdits légaux, moraux et religieux. L'association entre « *immigrés* » et violences sexuelles mais aussi déviances sexuelles (ou supposées telles) est constante dans le discours de Jean-Marie Le Pen. Non seulement il se plaît à exploiter tous les faits divers susceptibles d'alimenter cette association; mais encore il généralise allègrement. Par exemple en déclarant que « *la Patrie n'est pas un hôtel de passe pour six millions d'immigrés...* »³³;

29. *Les Français d'abord*, op. cit., p. 113.

30. Cf. Myriam Lallemand, « La métaphore sexuelle dans le discours de Jean-Marie Le Pen », in Claudie Lesselier et Fiammetta Venner (sld), *L'extrême droite et les femmes*, Lyon, Golias, 1997.

31. Propos recueillis par Jean Marcilly, *Le Pen sans bandeau*, Paris, Grancher, 1984, p. 173.

32. Cité par F. Landon, « Le Pen est-il un obsédé sexuel? », in *L'Événement du Jeudi*, 10-17 mars 1988.

33. Cité par Edwy Plenel et Alain Rollat dans *L'effet Le Pen*, La Découverte-Le Monde, 1984, p. 29.

ou qu'« *il est bien évident que le fait d'être noir ou arabe n'autorise pas quelqu'un à passer ses mains sur les fesses d'une femme dans le métro* »³⁴, comme si tout Noir ou Arabe était coutumier de ce type d'agression ; ou encore : « *Demain les immigrés s'installeront chez vous, mangeront votre soupe et coucheront avec votre femme, votre fille, ou votre fils.* »³⁵

Cette dernière allusion n'est nullement fortuite. Le discours de Jean-Marie Le Pen est en effet saturé d'allusions à l'homosexualité, qui semble véritablement faire partie de ses obsessions personnelles³⁶. Et dans sa pensée, il se forme une assimilation naturelle entre « *l'immigré* » et l'homosexuel. Tous les deux ne sont-ils pas, à ses yeux, coupables d'une même transgression de la loi naturelle et divine, l'un en ce qui concerne la séparation des sexes, l'autre en ce qui concerne la séparation entre les peuples ? Et surtout, tous deux ne sont-ils pas responsables, conjointement, de la propagation du virus du sida ? Car la responsabilité de l'immigration à cet égard ne fait, selon lui, aucun doute du fait de « *la perméabilité de nos frontières* »³⁷. Il est à peine besoin de relever l'allusion ici faite à la perméabilité des parois anales...

Etre morbide, au sang vicié, porteur à ce titre des maladies les plus redoutables, celles qui comme la blennorrhagie ou la syphilis, corrompent la descendance, ou celles qui, tel le sida, mettent en jeu la vie même, d'autant plus dangereux qu'il n'hésite pas à s'attaquer à la vertu des femmes, « *l'immigré* » prend ainsi des allures de grand corrupteur du corps sain de la nation. A la limite, assimilé à un simple vecteur de maladie (tel le rat ou le pou), voire à un parasite, un microbe ou un virus, il se trouve déshumanisé.

Un pareil discours entretient évidemment la mixophobie : la hantise du métissage, du mélange des sangs.

34. Cf. *Le Pen sans bandeau, op. cit.*, p. 193.

35. Propos tenu lors de l'Heure de Vérité, Antenne 2, le 13 février 1984.

36. Cf. à ce sujet Pierre Jouve et Ali Magoudi, *Les dits et non-dits de Jean-Marie Le Pen*, La Découverte, 1987, pp. 88 à 96.

37. Cité par F. Landon, *op. cit.*

Surtout, il justifie par avance toutes les mesures de discrimination et d'exclusion, voire d'expulsion, que le leader du FN entendrait prendre à son égard, si d'aventure il en avait le pouvoir. Ne s'agirait-il pas en définitive de simples mesures de salubrité publique, de mesures prophylactiques de mise en quarantaine, voire de destruction systématique à fin de purification? Et on sait par expérience historique le potentiel de criminalité contenu dans ce type de discours...

Ainsi le péché commis par «*l'immigré*» est-il en définitive double, au regard du leader de l'extrême droite nationaliste française. Non seulement il a rompu le pacte mystique qui l'unissait à sa propre patrie; mais encore, être corrompu et souillé par ce sacrilège, il menace l'identité (la pureté) de la population sur le sol étranger de laquelle il vit. Son bannissement voire sa mise à mort sont dès lors légitimes. Tout ce qui pourrait l'en préserver, c'est l'acte par lequel il sacrifierait sa vie pour défendre le sol de ce qui deviendrait, du même coup, sa nouvelle patrie. Dans l'un et l'autre cas, cependant, son sang est appelé à couler, pour prix de la souillure infligée au sol sur lequel il s'est indûment établi.

MAURICE BARRÈS (1862-1923)
L'invention du nationalisme

Introduction

Le 13 mai 1922 s'ouvre le procès intenté par Dada à Maurice Barrès. André Breton préside le tribunal. Georges Ribement-Dessaignes occupe le siège de l'accusateur public. Les défenseurs du prévenu sont Louis Aragon et Philippe Soupault. La commission d'enquête a inculpé Barrès d'« *attentat à la sûreté de l'esprit* ». A cette occasion, Tristan Tzara, cité comme témoin, déclare : « *Barrès est la plus grande canaille qui s'est produite en Europe depuis Napoléon.* »³⁸

En ces années 1920, pour ces chefs de file des avant-gardes littéraires, organiser un tel procès, bien dans leur manière faite de provocation et de dérision, revenait pourtant à reconnaître implicitement la stature incontournable

38. Rapporté par Jean-Marie Domenach, *Barrès par lui-même*, Paris, Le Seuil, 1958, p. 179. Les ouvrages de Barrès étant actuellement, pour l'immense majorité d'entre eux hors commerce, j'ai choisi de me référer à ce recueil de textes barrésiens commentés par Jean-Marie Domenach.

de Barrès. Et, certes, membre de l'Académie française, élu au Parlement en tête de la liste du Bloc national (la coalition des partis de droite) en 1919, Barrès est alors l'une des toutes premières figures de ce que l'on ne nomme pas encore l'establishment littéraire et politique.

Par la suite, ils seront nombreux à reconnaître leur dette envers l'œuvre, littéraire ou doctrinale, de Barrès. A droite bien entendu : Maurras, Montherland, Drieu La Rochelle, Brasillach se situent tous dans son sillage. Mais aussi à gauche : Mauriac, Malraux, Aragon même, qui dira un jour : « *S'il faut choisir, je me dirai barrésien.* »³⁹ Et son influence est perceptible y compris chez ceux qui ne la reconnaissent point, tel un Gide par exemple, dont Barrès fut le modèle et rival immédiat, sur le plan littéraire du moins.

Pourtant, à sa façon, sa condamnation par les avant-gardes littéraires des années 1920, fût-ce sous une forme dérisoire, annonce le déclin de cet auteur-phare de la Belle Époque. Et, de fait, rapidement, dans l'entre-deux-guerre, son souvenir s'efface. Au-delà des cercles restreints de la droite extrême et de l'extrême droite, son œuvre littéraire tombe dans un oubli à peu près complet, elle qui lui avait pourtant valu de connaître le succès et la renommée très tôt de son vivant. A partir des années 1940, Barrès ne fait plus guère l'objet que d'études historiques, en tant que représentant du nationalisme radical des années 1880-1910 ; et cette tendance ne s'est pas démentie depuis. En somme, Barrès n'aura pas survécu à la Grande Guerre, qui avait pourtant vu le triomphe du nationalisme revanchard auquel il a définitivement attaché son nom.

Alors pourquoi en revenir à Barrès ? Il y a au moins deux raisons à cela. La première, déjà évoquée dans les considérations précédentes, c'est qu'il reste une des matrices, voire sans doute *la matrice principale* de l'extrême droite française. On retrouve en lui, mis en forme littéraire sinon en système doctrinal, tous les thèmes que ce courant de la vie politique mais aussi littéraire française développe

39. *Id.*, p. 180.

depuis un siècle, à commencer par ce nationalisme fermé, fondé sur une conception bio-ethnique de la communauté nationale, dont l'extrême droite a fait depuis lui son fonds doctrinal. Zev Sternhell ne s'y est pas trompé, qui a débuté par Barrès son enquête systématique sur l'univers de la droite radicale française sous la III^e République⁴⁰.

Mais c'est là le moindre intérêt de Barrès. Car il ne fut pas seulement un chantre hors pair du nationalisme français et, à ce titre-là, un modèle pour l'ensemble de l'extrême droite française. Il en fut aussi et surtout *l'inventeur*, au double sens de celui qui découvre un continent nouveau, jusqu'alors inexploré, et de celui qui élabore une idée. En particulier, c'est lui qui semble avoir le premier, dans un article daté de 1892, employé le mot nationalisme dans son sens politique actuel, en l'opposant au cosmopolitisme, alors que jusqu'alors le mot ne désignait guère que les mouvements des nationalités opprimées, en Europe centrale et balkanique notamment.

Avant Barrès, le nationalisme fermé que j'évoquais précédemment, ce nationalisme de droite et d'extrême droite, qui fétichise la nation comme communauté bio-ethnique, ce nationalisme existe peut-être comme sentiment et sensibilité au sein de certains milieux sociaux; il commence à prendre forme sur le plan politique: le mouvement boulangiste⁴¹, auquel Barrès va se trouver mêlé d'ailleurs, en témoin, bien qu'il reste essentiellement ambigu à cet égard.

40. Cf. *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Armand Colin, 1972.

41. Le boulangisme fut un mouvement politique à l'origine de la première crise grave que connut la III^e République, entre 1886 et 1889. Sur fond de récession économique se créa alors une coalition hétéroclite comprenant la droite monarchiste et certains éléments de gauche, réunis par une commune haine du régime républicain, déjà discrédité par des scandales financiers. Cette coalition crut voir dans le général Boulanger (1837-1891) un homme apte à renverser «*la Gueuse*». Son refus de marcher sur l'Élysée, après son succès électoral parisien de janvier 1889, mit fin à sa carrière politique et marqua le déclin rapide du mouvement qui s'était attaché à son nom. Sur le boulangisme, cf. Michel Winock, *La Fièvre hexagonale*, Seuil, Paris, 1985, chapitre 3.

Mais il n'existe pas encore sur le plan doctrinal, même si certains éléments en sont déjà présents dans l'espace public, de manière éparse, tel l'antisémitisme d'un Drumont, l'auteur de ce best-seller de la fin des années 1880 que fut son pamphlet, *La France juive*. C'est précisément Barrès qui, en le fixant en quelques formules clefs, va donner à ce nationalisme ses lettres sinon de noblesse, du moins ses lettres tout court.

L'intérêt de l'étude de Barrès, c'est donc de pouvoir saisir la doctrine de ce nationalisme *in statu nascendi*. Et par conséquent d'en saisir toutes les causes et raisons, tant sur le plan de l'évolution de l'individu Barrès lui-même que sur celui des conditions culturelles, politiques, sociales et en définitive économiques qui favorisèrent cette évolution. Car Barrès n'a pas été d'emblée le héraut nationaliste que nous connaissons aujourd'hui en lui, même si ses premières positions politiques, du temps de son engagement au sein du mouvement boulangiste par exemple, manifestent déjà une sensibilité nationaliste, parmi d'autres composantes cependant. En un sens, il *s'est fait* nationaliste, en même temps qu'il faisait (inventait) le nationalisme. Tel est fondamentalement, à mon avis, son intérêt. C'est en tout cas dans cette perspective que je l'étudierai ici.

I. Du dandysme « fin de siècle » au nationalisme

Le premier Barrès, j'entends le jeune Barrès qui s'établit à vingt ans à Paris et y part crânement à la conquête de la « République des lettres » est, en effet, bien différent du Barrès de la maturité, de ce héraut d'un nationalisme revanchard dans lequel tout ce que le pays comptera alors de forces conservatrices et réactionnaires finira par se reconnaître, et dont la postérité gardera pour l'essentiel le souvenir. C'est un dandy « fin de siècle », dilettante et anarchisant, qui traîne son ennui et sa révolte impuissante dans les salons littéraires et qui, dans la revue *Les taches d'encre* qu'il lance en 1884, exerce son ironie à l'encontre des chantres du nationalisme chauvin de l'époque, qui deviendront pourtant peu d'années après ses compagnons de lutte.

Comment expliquer, par conséquent, ce passage du dandysme «*fin de siècle*» au nationalisme, de l'exaltation du moi à la soumission intransigeante du moi aux exigences de la défense de la collectivité nationale? La réponse est en partie comprise dans la question: c'est précisément du côté du dandysme et de cet esprit «*fin de siècle*» qu'il faut se tourner pour comprendre en quoi ils ont préparé, rendu possible et même, dans une certaine mesure, rendu inévitable l'évolution ultérieure de Barrès, en débouchant en quelque sorte sur leur propre négation.

*Le dandysme ou la crise
de l'individualité bourgeoise classique*

Dans ce dandysme, je vois un symptôme de la crise de l'individualité bourgeoise classique qui n'a cessé de mûrir au cours du XIX^e siècle.

L'individualité bourgeoise classique, celle qui s'affirme à partir de la Renaissance européenne, tenait son identité et sa force de son rapport *conquérant* au monde, de son entreprise de conquête du monde. Pour elle, le monde se donnait essentiellement comme une réalité, selon les cas, à asservir, à maîtriser, à transformer, en un mot à (re)créer. C'est de ce rapport de maîtrise, réelle même s'il s'y mêlait inévitablement une dimension imaginaire et donc aussi illusoire, qu'elle tirait son assurance et sa solidité. En proie à des passions fortes, elle cultivait pourtant surtout la volonté et laissait la première place à la raison, sous sa double forme instrumentale et discursive.

Cette individualité conquérante aura été en Europe, de la Renaissance au début du XIX^e siècle, l'agent de la dislocation des rapports féodaux et monarchiques et du développement du capitalisme sous sa forme libérale. Dans le cadre d'une pareille transformation historique, le monde pouvait en effet lui apparaître comme son œuvre, le reflet d'elle-même.

Mais cette individualité classique va entrer en crise au fur et à mesure où les rapports capitalistes de production élargiront et approfondiront leur emprise directe ou indirecte, au fur et à mesure où ils imprimeront à l'ensemble des

processus sociaux la forme d'un système réifié de rapports se reproduisant automatiquement, au fur et à mesure surtout où ce monde de rapports réifiés échappera à la volonté et même à la représentation des individus qui en deviendront davantage les agents que les acteurs. Cette individualité perd alors ce rapport actif de conquête et de mise en ordre du monde qui lui avait servi de contenu à l'âge classique.

Privé d'assise hors de soi, l'individualité tend alors à se replier sur soi et à faire de « *l'exaltation du moi* », de la volonté du moi, du désir du moi, son seul contenu et son seul projet. Tel est le sens de *l'égotisme* déjà défendu et illustré par un Stendhal par exemple, cultivant aussi bien le plaisir que la passion, et par-dessus tout l'énergie, « *la vertu* », une énergie que le héros stendhalien ne trouve cependant plus guère à employer dans un monde devenu trop étroit pour lui⁴².

Et c'est ce même égotisme que l'on retrouve chez Barrès première manière, celui dont l'œuvre romanesque se donne précisément pour projet le « culte du moi ». *Un homme libre*, son second roman, paru en 1889, présente par exemple le projet explicite d'une reconstruction systématique du moi, à travers une sorte de gymnastique mentale proche de l'ascèse religieuse. L'enjeu en est une maîtrise intégrale de la sensibilité, non pas dans le but de la brider mais, bien au contraire, dans celui de la déployer de manière lucide et contrôlée, de sorte à enrichir le moi en en élargissant le champ de l'expérience affective aussi bien qu'intellectuelle. Tentative en quelque sorte pour dépasser l'opposition du rationalisme et du romantisme, dont Barrès lui-même a donné la formule : « *sentir le plus possible en analysant le plus possible* »⁴³.

Mais cette exaltation du moi, qui est au principe de l'égotisme, se révèle nécessairement abstraite, vide, de pure forme, puisque le moi se trouve lui-même privé de tout

42. Sur la crise de l'individualité bourgeoise classique et sa transposition littéraire, cf. Georges Lukacs, *Théorie du roman* (1920), traduction française, Paris, Gonthier, 1968.

43. Cité par Jean-Marie Domenach, *op. cit.*, p. 23.

contenu, en voyant sa maîtrise sur le monde lui échapper. La transformation de ce désœuvrement (résultant de l'impuissance à maîtriser le monde) en une esthétique de la « *bohème dorée* » va faire naître le *dandyisme*, déjà esquissé par un Baudelaire, et qui triomphe en cette fin du XIX^e siècle dans les milieux littéraires.

Mais le *dandyisme* n'est qu'un individualisme de pure forme ou de façade, auquel n'est plus donné pour assurer son identité et son originalité que le *dilettantisme* érigé en vertu, que l'affectation des sentiments, en définitive que *la pose* que l'on prend sous le regard d'autrui, qui en fait autant de son côté. Car le seul royaume qui reste alors à conquérir est le regard d'autrui. Le monde se réduit alors à la scène mondaine, les salons, à ce jeu de miroirs réciproquement tendus où « *esse est percipi* » (être, c'est être perçu).

L'esprit « fin de siècle » ou la crise du sens

Mais ce détachement affecté et hautain qu'affiche le *dandyisme* masque mal, en fait, les véritables sentiments du moi face à ce monde qui désormais lui échappe. Sentiments qui animent Barrès comme tant d'autres de sa génération, sentiments que Barrès prêtera aux principaux personnages de ses deux premiers romans, en en faisant ses porte-parole.

Sentiment tout d'abord de *désenchantement*, mais aussi de *dégoût* et de *mépris* face au matérialisme de la société industrielle, à la banalité et la trivialité du monde bourgeois, à la platitude de la démocratie parlementaire. Sentiment ensuite de révolte et de colère, ou plutôt de *rage impuisante* face à un univers dans lequel l'individualité ne peut plus se reconnaître, parce qu'elle ne parvient plus à avoir prise sur lui et encore moins à y identifier sa propre œuvre. Voilà par exemple ce que Barrès écrit dans le troisième numéro de ses *Taches d'encre*:

« *L'ennui bâille sur ce monde décoloré par les savants. Tous les dieux sont morts ou sont lointains; pas plus qu'eux, notre idéal ne vivra. Une profonde indifférence nous envahit. La souffrance s'émousse. Chacun suit son chemin, sans espoir, le dégoût aux lèvres, dans un piétinement sur place, banal et*

toujours pareil, du cri douloureux de la naissance au râle déchirant de l'agonie – dernière certitude ouverte sur toutes les incertitudes. »⁴⁴

C'est enfin et surtout, comme le suggèrent clairement ces quelques lignes, le sentiment d'une vaste et irrémédiable *décadence*, d'un crépuscule de la civilisation, sentiment dont j'ai déjà eu l'occasion de montrer qu'elle constitue une pièce maîtresse de la thématique d'extrême droite. Ce sentiment de décadence, non seulement de la France mais de l'ensemble de la civilisation européenne, est alors partagé par bon nombre des intellectuels de la génération de Barrès : on le retrouve chez Bourget, chez Lemaître, chez Drumont, et il est partagé au même moment en Allemagne par un Julius Langbehn ou un Moeller van der Bruck, comme par d'Annunzio en Italie ou Chamberlain en Grande-Bretagne. Il y a d'ailleurs, à l'époque, une école et une revue qui se nomment *Les Décadents*, dont les chefs de file sont Huysmans et Catule Mendès, et dont Barrès sera un moment proche, puisqu'il préfacera en 1889 le *Monsieur Vénus* de Rachilde, l'un d'eux. C'est d'ailleurs dans cette atmosphère de décadence, de « *fin de siècle* » comme on dira un peu plus tard, que baigne clairement le premier roman de Barrès, paru l'année précédente, *Sous l'œil des barbares*, histoire des derniers jours d'une acropole assiégée à laquelle des barbares s'apprêtent à donner l'assaut.

Comment interpréter cette atmosphère « *fin de siècle* » ? On peut certes y voir l'expression d'une conscience nationale bafouée par la honteuse défaite de 1870 que la République opportuniste du début des années 1880 ne pense nullement à venger. Mais ce serait supposer que Barrès et plus largement l'ensemble de la génération barrésienne sont d'ores et déjà, à ce moment-là, acquis au nationalisme revanchard qui les caractérisera par la suite. Ce qui n'est pas le cas. De plus, comme je viens de le rappeler, ce climat intellectuel, cette sensibilité « *fin de siècle* » se retrouve bien au-delà des frontières françaises.

44. Cité par Zev Sternhell, *op. cit.*, p. 38.

J'avancerai ici une autre hypothèse, plus large : cette thématique « *fin de siècle* » me paraît être une manifestation de ce que je nomme la *crise du sens*. Par là, j'entends la dépression symbolique des sociétés capitalistes mûrissantes, leur incapacité à maintenir leur ordre symbolique classique, dont l'individualisme conquérant était précisément une pièce maîtresse, créant ainsi des conditions symboliques qui rendent difficile voire impossible la construction par les individus d'un sens à leur propre existence. C'est aux prémices de cette crise que la génération barrésienne et Barrès lui-même vont être confrontés au tournant du siècle, dont ils vont éprouver l'effet ravageur, une crise qui ira en s'aggravant tout au long de notre siècle, et qui est devenue aujourd'hui une donnée incontournable. J'y reviendrai en détail dans les deux derniers essais de ce recueil.

Cette crise du sens est thématifiée par Barrès dès ses premiers écrits. Le premier numéro des *Taches d'encre* constate le « *nihilisme moral de la génération que nous sommes* »⁴⁵. Par quoi il entend que cette génération manque cruellement de principes directeurs, de valeurs solides, de vérités indubitables. Et, dans cette même revue, il annonce alors une étude sur « *le nihilisme contemporain* », en désignant par ce terme ceux-là mêmes qu'il considère à l'époque comme ses maîtres : Baudelaire, Verlaine, Rimbaud, Mallarmé. Ce terme de « *nihilisme* », Barrès ne l'emprunte pas à Nietzsche, dont il semble avoir ignoré l'existence et l'œuvre à ce moment-là (cette œuvre n'est traduite et publiée en France qu'à partir de 1892 et il ne la lira que plus tard), mais à Paul Bourget qui vient de le mettre à la mode dans les salons parisiens pour caractériser l'esprit « *fin de siècle* ». Il possède cependant un sens assez voisin de celui que lui prête Nietzsche à la même époque, et l'apparition de ce même terme chez ces auteurs contemporains est évidemment un symptôme hautement révélateur de la maturation de la crise du sens et de sa conscience.

C'est ce même nihilisme que Barrès croit découvrir, simultanément, dans cet Orient qui va désormais le fasciner

45. *Id.*, p. 39.

sa vie durant, vers lequel vont le ramener régulièrement ses voyages. Dans l'imaginaire barrésien, l'Orient n'est qu'un vaste champ de ruines, un vaste cimetière où peuvent se contempler les restes des civilisations passées, perdues, détruites. Selon Barrès, la contemplation de ce spectacle ne nous enseigne pas seulement que, à l'instar des individus, les civilisations sont mortelles. Plus fondamentalement, elle nous laisse deviner qu'en définitive, à échelle d'homme, tout est vanité, rien ne vaut. Faisant naître en nous une irrépressible mélancolie, elle nous murmure : « *A quoi bon ? Tout cela n'est que du néant.* »

Toute l'évolution intellectuelle et politique ultérieure de Barrès, qui le mènera vers le culte de la Terre et des Morts, n'est, en un sens, qu'une tentative pour échapper à la tentation du nihilisme, à l'abandon à cette conscience de la vacuité de l'existence un moment entraperçue. Ainsi dira-t-il quelques années plus tard :

« *Si je suis passé de la rêverie sur le Moi au goût de la psychologie sociale, c'est surtout par la nécessité de me soustraire au vague mortel et décidément insoutenable de la contemplation nihiliste.* »⁴⁶

Notons cependant que le nationalisme n'abolira jamais complètement ce moment nihiliste de la conscience barrésienne. Ce qui ne fera d'ailleurs que stimuler encore l'ardeur nationaliste censée y mettre fin.

A la recherche d'une nouvelle alliance du moi et du monde

Le culte du moi débouche donc sur un constat inattendu : celui de la vacuité du moi, auquel le monde se refuse désormais à mesure que se confirme son manque de prise sur lui. Et, pour échapper au sentiment de son propre vide, au doute sur lui-même, le moi doit désormais se chercher un nouveau contenu, sous la forme d'un nouvel ancrage dans le monde, un nouvel ancrage qui puisse lui redonner vie et sens. Autrement dit, étouffant dans ses propres limites, l'individualité privée aspire désormais à son dépassement, sous la forme d'une nouvelle alliance avec le monde.

46. *Id.*, p. 48.

Cette alliance pourra prendre deux formes très différentes, toutes les deux se retrouvant d'ailleurs chez Barrès. D'une part, une forme passive, contemplative, celle de la jouissance esthétique du monde, impliquant la réconciliation du moi avec ce dernier. C'est le sens de l'esthétisme barrésien et de tout l'esthétisme de la Belle Époque, dont la littérature barrésienne n'est qu'un exemple parmi d'autres. Cet esthétisme, cette préciosité « *fin de siècle* » dont l'art nouveau témoigne de façon emblématique, peut être compris comme une manifestation de la crise du sens ainsi que comme une tentative pour la dépasser sur le terrain de l'art, pour réenchâter le monde en quelque sorte, avant que l'art dit moderne (cubisme et expressionnisme en peinture, dodécaphonisme et sérialisme en musique) ne prenne définitivement acte de cette crise et de ses conséquences.

Chez Barrès, cette première voie est parfaitement illustrée par ses deux derniers romans de la première période, *Le jardin de Bérénice* et *L'ennemi des lois*, parus respectivement en 1891 et 1892. Dans le premier de ces deux romans, à travers le personnage de la jeune Bérénice et des compagnons de jeu, un canard et un âne, on trouve l'apologie des sentiments pâles, de la mièvrerie infantile, de la tristesse, de la pitié à l'égard de soi et des autres, autant de nuances de l'âme mélancolique. Le second de ces deux romans va encore plus loin dans cette apologie de l'alliance esthétisante avec le monde, mettant en scène le personnage d'un anarchiste repent, qui se réconcilie avec le monde par le biais de l'art et de l'amour, visitant successivement Venise et les châteaux de Louis II de Bavière en compagnie de l'une et de l'autre de ses deux maîtresses. Il ne s'agit plus désormais de nier le monde, mais simplement de le vivre « *dans un état d'esprit qui comporte le bonheur* ».

Par la suite, même après sa conversion au nationalisme, Barrès continuera à explorer cette voie au sein de ses œuvres romanesques et surtout dans ses récits de voyage, notamment dans *Amori et dolori sacrum* (1903), *Le voyage de Sparte* (1906), *Greco ou le secret de Tolède* (1911), ou son dernier roman paru *Un jardin sur l'Oronte* (1922). Ce qui pourra l'amener quelquefois d'ailleurs à se retrouver en

porte-à-faux par rapport à son engagement nationaliste, comme ce fut notamment le cas pour ce dernier roman, récit sulfureux des aventures amoureuses d'un jeune croisé égaré dans un harem; ce roman mit en émoi la droite catholique qui voyait depuis longtemps dans Barrès l'un des siens. Preuve que Barrès, ou du moins son œuvre, n'est peut-être pas totalement réductible au nationalisme auquel il a attaché son souvenir, quelque chose de son dandysme des années de jeunesse s'étant maintenu à travers son esthétisme jusque dans la maturité et la vieillesse.

Mais cette paix d'accommodement, faite de résignation et de consolation tout à la fois, ne saurait satisfaire la part de révolte à l'égard du monde que font naître la crise de l'individualité classique et la conscience aiguë de la vacuité symbolique du monde bourgeois. D'où l'exploration d'une seconde voie, cherchant à recréer *un rapport actif* à ce monde en proie à la décadence, retrouvant le style conquérant de l'individualité classique, rapport dont l'enjeu est ni plus ni moins de tenter de sauver le monde et le moi de sa déchéance.

Mais l'individu seul n'en a plus désormais les moyens. Le monde est à présent hors de sa portée immédiate. Pour réinstaurer ce rapport actif au monde dont le défaut la prive de contenu et de sens, l'individualité doit maintenant accepter d'en passer par la double médiation d'*un sujet collectif* dans lequel il s'enracine, et d'*une cause transcendante* à laquelle il se vouera, se sacrifiera à l'occasion, fût-ce au prix de l'abandon de son autonomie. Ainsi s'explique et s'éclaire l'appel pathétique à un maître et sauveur qui conclut *Un homme libre*:

«*Qui me donnera la grâce? Qui fera que je veuille? O maître, dissipe la torpeur douloureuse, pour que je me livre avec confiance à la seule recherche de mon absolu [...]. Toi seul, ô maître, si tu existes quelque part, axiome, religion, ou prince des hommes.*»

Ce Maître alors encore inconnu, Barrès finira par le trouver précisément dans ce grand Tout qu'est la nation, dans lequel il se proposera dès lors de s'enraciner, ou plus exactement de (re)trouver ses racines. Avec pour média-

tion sa Lorraine natale qui, amputée du département de la Moselle à la suite de la désastreuse guerre franco-allemande de 1870-1871, symbolisera à ses yeux la nation souffrante.

II. Le nationalisme de Barrès

Le nationalisme de Maurice Barrès n'a jamais fait l'objet de sa part d'un exposé systématique. Disséminé en une suite de romans et de discours de circonstances, il se présente plutôt sous la forme d'une série de thèmes, à mi-chemin entre un corps de doctrine et une mystique. Ce sont quelques-uns de ces thèmes que je voudrais ici rapidement présenter.

La fusion dans le corps mystique de la nation comme rédemption du moi

Dans l'œuvre de Barrès, la nation est originellement présentée, en fait fantasmée, comme une sorte de *grand corps mystique* ou encore comme une sorte d'*âme collective*, qui passe à travers la suite des générations en les englobant toutes. C'est la transfiguration proprement barrésienne de cette conception bio-ethnique de la nation, plus généralement de l'identité collective, dont nous avons vu qu'elle caractérise la pensée d'extrême droite en général. Barrès en donne par exemple la définition suivante :

« *La nationalité française: une énergie faite sur notre territoire de toutes les âmes additionnées des morts.* »⁴⁷

En fusionnant avec ce grand Tout, le moi barrésien espère échapper à sa propre vacuité ainsi qu'à celle du monde. Et, pour commencer, il compte ainsi assurer son immortalité. Prenant sa place dans la suite des générations qui compose la nation, héritant de toutes celles qui l'ont précédé et façonné, il est en même temps assuré de se voir prolonger par les générations suivantes qui recueilleront son propre héritage, sinon son souvenir :

47. Cité par Jean-Marie Domenach, *op. cit.*, p. 33.

« L'âme qui habite aujourd'hui en moi est faite de millions de morts ; et cette somme, grossie du meilleur de moi-même, me survit en perdant mon souvenir. »⁴⁸

Ainsi se trouve-t-il de même libéré du dégoût que lui inspire sa propre finitude :

« Mon être m'enchanté quand je l'entrevois échelonné sur des siècles, se développant à travers une longue suite de corps. Mais dans mes jours de sécheresse, si je crois qu'il naquit il y a vingt cinq ans avec le corps que je suis et qu'il mourra dans trente ans, je n'en ai que le dégoût. »⁴⁹

On reconnaîtra ici volontiers l'angoisse face à la mort, qui traverse toute l'œuvre barrésienne. En fait, l'objet de cette angoisse est bien plus large : elle s'étend au temps dans son entier, un temps que précisément Barrès ne perçoit guère que sous son aspect destructeur. De cette angoisse face au temps qui ronge et corrompt toute chose, on retrouve d'innombrables traces dans la vie et l'œuvre de Barrès. Ses premiers biographes, les Tharaud, rapportent par exemple qu'il n'avait pas son pareil pour flairer la mort sur le visage de ses contemporains⁵⁰. Et ses récits de voyages abondent en descriptions d'endroits désolés, de visages et de corps trop tôt vieilliss, voire de souvenirs macabres. Ainsi, s'il aime Venise, c'est parce que la couleur et l'odeur de ses canaux le font penser à la décomposition des cadavres sous la terre ; de même y admire-t-il qu'on utilise des ossements exhumés pour raffiner le sucre !

On retrouve ici une autre constante de la pensée d'extrême droite, pour qui le devenir est toujours synonyme de décadence, impliquant une lutte désespérée pour préserver ce qui y naît de l'inévitable dégradation des ans et des siècles.

Paradoxalement, pour se préserver de cette angoisse de la corruption universelle, Barrès va se réfugier dans *le culte des morts* : de la longue suite des générations qui ont fait la nation, et à l'intérieur desquelles il aspire désormais de

48. *Id.*, p. 31.

49. *Ibid.*

50. *Id.*, p. 73.

tout son être à prendre place, en se fondant dans un *phylum* censé lui survivre. Ainsi ira-t-il jusqu'à voir dans les cimetières des « réservoirs d'énergie » dans lesquels il viendra régulièrement se ressourcer.

Il est à peine besoin de souligner ce qu'un pareil fantasme de fusion du moi dans un grand Tout salvateur, dans le corps mystique de la nation, qui nous ferait échapper à la loi du devenir, présente de régressif sur un plan psychologique. Destiné à sauver le moi, il en compromet au contraire irrémédiablement l'intégrité et l'autonomie, se renversant en définitive en une véritable haine du moi. Barrès en vient ainsi à dire :

« Un nationaliste, c'est un Français qui a pris conscience de sa formation. Nationalisme est acceptation d'un déterminisme [...]. Il n'y a même pas de liberté de pensée, je ne puis vivre que selon mes morts. »⁵¹

Curieux culte du moi, qui en vient à le dissoudre dans la suite des générations, à revendiquer comme un titre de gloire son impuissance à exister de manière autonome. On retrouve ici *l'anti-individualisme* forcé qui caractérise de même, d'une manière générale, la pensée d'extrême droite, en exigeant une subordination intégrale de l'individu à la communauté de référence (ici la nation). On ne saurait imaginer une illustration plus éclatante de ce renversement dialectique précédemment évoqué qui fait passer du culte du moi à l'exigence de son asservissement.

C'est donc en définitive pour échapper à l'angoisse face à la mort et plus largement face au temps corrompateur que Barrès se fait nationaliste, une angoisse qui est au cœur d'une conscience exaltée du moi qui se refuse à accepter ses propres limites en même temps qu'il en possède une conscience aiguë. Et la nation n'est pas autre chose que la planche de salut d'un moi qui découvre son irrémédiable vacuité, sa fondamentale impuissance à exister par lui-même.

51. *Id.*, p. 33.

La nation en péril

Dans ces conditions, cette angoisse face à la corruption inévitable de toute chose ne peut que se prolonger à l'égard du destin de la nation elle-même. On peut même dire qu'elle atteint là son point culminant. En effet, si le grand corps mystique de la nation venait lui-même à s'affaiblir, ce serait alors le support même de toute identité individuelle, le garant et le référent majeur de l'identité du moi qui se trouverait du même coup compromis. Dans ces conditions, défendre l'identité, l'intégrité, la pérennité de la nation devient psychologiquement vital pour le nationaliste Maurice Barrès – comme pour tout nationaliste. En défendant la nation, c'est en définitive sa propre colonne vertébrale qu'il défend.

Or, précisément, à ses yeux, l'affaiblissement de la nation ne fait aucun doute.

*« Je sens diminuer, disparaître la nationalité française, c'est-à-dire la substance qui me soutient et sans laquelle je m'évanouirais. Il faut reprendre, protéger, augmenter cette énergie héritée de nos pères. »*⁵²

Le mal qui la ronge est multiforme. Il prend tout d'abord la figure de cette République parlementaire dans le cadre de laquelle la nation est menacée de s'amollir et même de se dissoudre. Régime calamiteux, qui accumule à ses yeux tous les symptômes de la décadence de cette « *fin de siècle* ». Décadence des mœurs publiques, puisqu'il favorise cet individualisme qui rend chacun indifférent à l'intérêt général, qui ne peut être pour Barrès que l'intérêt national, qui limite l'ambition de chacun à son seul enrichissement personnel, fût-ce au prix de la corruption des institutions et de ceux qui les représentent. Décadence de la volonté nationale, puisque le régime parlementaire cultive à loisir les stériles divisions internes en oubliant la tâche principale de l'heure : refaire l'unité nationale pour pouvoir affronter victorieusement l'ennemi extérieur qui est à nos portes et ne peut que se réjouir de nos divisions, pour venger une défaite dont l'humiliation reste cuisante. Il n'est pas jusqu'à l'aventure coloniale, dont ce régime tire gloire, pour

52. *Ibid.*

ne pas trouver grâce aux yeux de Barrès qui ne se soucie pas tant de voir le drapeau français flotter sur Saïgon ou Alger que sur Strasbourg et Metz : il craint que la conquête de l'Empire ne détourne les Français de l'indispensable reconquête de l'Alsace et de la Lorraine.

Affaiblie, la nation l'est ensuite par *la présence de corps étrangers* introduits subrepticement en elle, qui la parasitent et la corrompent. A commencer bien évidemment par ces éléments qui lui sont ethniquement étrangers: *les Juifs*. Pour le nationaliste Barrès, le Juif est le prototype même de l'ennemi intérieur, de l'étranger indûment installé à demeure, et qui est en définitive responsable, par sa capacité à s'infiltrer dans chacun des rouages du pouvoir, de tous les complots qui s'ourdissent contre la nation.

Car, par une hyperbole bien dans la tradition de la rhétorique nationaliste, la présence pourtant très minoritaire des Juifs a tôt fait de s'assimiler à une véritable colonisation. Voilà par exemple ce qu'on lit dans le programme électoral sur lequel Barrès fit campagne à Nancy en 1898 en vue de la députation :

« *La question juive est liée à la question nationale. Assimilés aux Français d'origine par la Révolution, les juifs ont conservé leurs caractères distinctifs, et, de persécutés qu'ils étaient autrefois, ils sont devenus dominateurs. [...] dans l'armée, dans la magistrature, dans les ministères, dans toutes nos administrations, ils dépassent infiniment la proportion normale à laquelle leur nombre pourrait donner droit. On les a nommés préfets, juges, trésoriers, officiers parce qu'ils ont de l'argent qui corrompt. Sans même toucher à la loi, en exigeant de ceux qui gouvernent plus de mesure, on doit détruire une disproportion dangereuse et obtenir plus de respect envers nos véritables nationaux, enfants de Gaule et non de la Judée. Mais surtout il importe de mettre obstacle à la facilité de naturalisation. C'est par cette fissure que nous sont venus les pires juifs et tant de médiocres Français.* »⁵³

Passage anthologique, qui concentre tous les poncifs de l'antisémitisme et plus largement un bon nombre de ceux

53. *Id.*, pp. 133-134.

de la pensée d'extrême droite: ethnicisation voire racialisation des relations sociales; fantasme de la toute puissance de l'étranger ethnique; assimilation du Juif au pouvoir corrompateur de l'argent; nécessité de dresser une barrière à l'entrée des Juifs et plus largement des étrangers dans la nation française. *Nihil novi sub sole*, serait-on tenté de dire en rapprochant ce passage des récentes mesures prises en matière de code de la nationalité et de conditions d'entrée et de séjour des étrangers en France...

Mais, aux yeux de Barrès, l'étranger dans la nation, ce n'est pas seulement le Juif, c'est aussi ce qu'il nomme avec mépris «*l'intellectuel cosmopolite*», entendons: celui qui y introduit et y cultive ces funestes doctrines universalistes (internationalistes, rationalistes, humanistes) au regard desquelles la nation est une réalité particulière à dépasser, et qui ne peuvent produire que des «*déracinés*». Intellectuels dont le prototype est, à ses yeux, son ancien professeur Burdeau, qu'il met en scène et raille dans *Les Déracinés* précisément, premier roman de sa trilogie nationaliste paru en 1897. Intellectuels qui constituent l'encadrement politique et administratif de cette République parlementaire honnie, qui se regroupent dans la franc-maçonnerie, ainsi que dans les partis républicains et socialistes. Intellectuels qui vont voler au secours du Juif Dreyfus, révélant ainsi leur nature antinationale⁵⁴. Intellectuels qui rêvent de démanteler l'armée, dernier rempart de la nation.

Affaiblie, la nation l'est enfin, bien évidemment, par *l'ennemi extérieur*, l'Allemagne, qui vient de la mutiler en

54. Alors capitaine dans l'armée française, Alfred Dreyfus (1859-1935), Juif d'origine alsacienne, fut injustement accusé et condamné pour espionnage au profit de l'Allemagne (1894). Ses partisans, regroupés dans la Ligue des Droits de l'Homme, créée à cette occasion, obtinrent sa grâce (1898) puis sa réhabilitation (1906), après une violente campagne d'opinion qui les opposa à ses adversaires, regroupés dans la Ligue de la Patrie Française, dont Barrès fut l'un des héros. L'affaire Dreyfus fut le premier grand affrontement entre la droite nationaliste et la gauche républicaine et socialiste, alors en voie de constitution. Elle a durablement marqué l'opposition entre ces deux blocs politiques, à tel point qu'aujourd'hui encore, à l'extrême droite, certains se déclarent «*antidreyfusards*», essentiellement

l'amputant d'une partie de son territoire. En un sens, toute l'existence de Barrès est dominée par ce problème : comment effacer l'humiliante défaite de 1871 ? Ce n'est pas alors seulement le Lorrain qui parle. C'est le nationaliste convaincu que cette défaite est déjà le symptôme d'un affaiblissement de l'organisme national, d'une baisse de son tonus, de son vouloir-vivre. C'est pourquoi d'ailleurs, plus encore que la défaite, c'est l'acceptation de la défaite, la résignation à la perte des provinces de l'Est, la renonciation à l'affrontement avec l'ennemi qui scandalisent Barrès et dans lesquelles il voit la manifestation suprême de cette décadence nationale. Il n'y va pas seulement, à ses yeux, de la possession ou non par la France de ses marches rhénanes ; l'enjeu est autrement plus important pour lui : la France veut-elle ou non encore faire partie de l'Histoire européenne, c'est-à-dire de l'Histoire tout court ? A-t-elle encore la volonté d'être la « *grande nation* » qui a dominé l'Europe ? Telle est pour Barrès la question que pose à la France la nécessaire revanche à prendre sur l'Allemagne.

Enervée par le régime républicain, parasitée par les Juifs et les étrangers en général, décérébrée par les « *intellectuels cosmopolites* », mutilée par l'ennemi qui campe à ses portes, peut-être définitivement privée de la volonté de puissance sans laquelle il n'y a pas de nation, voilà la nation française telle que se la représente Barrès au tournant du siècle. Bref une nation en décadence, qui ne pourra retrouver la voie de son salut que par un changement radical de régime (passage à une République plébiscitaire), qu'en écartant les Juifs de tous les postes de responsabilité, qu'en prenant sur l'Allemagne une revanche éclatante.

On retrouve ici logiquement le double geste dramaturgique par lequel j'ai déjà eu l'occasion de définir la pensée d'extrême droite en général et le nationalisme en particulier : d'une part la prophétie d'une catastrophe imminente,

par antisémitisme. Sur l'affaire Dreyfus, cf. Jean-Denis Bredin, *L'Affaire*, Paris, Julliard, 1983 (réédition 1998) ; et Michel Drouin (dir.), *L'Affaire Dreyfus de A à Z*, Flammarion, 1994.

toujours possible, celle de la disparition de l'identité collective, perspective vécue comme d'autant plus angoissante que cette identité est tenue pour constitutive de toute identité individuelle, comme c'est précisément le cas ici; d'autre part, prolongeant cette prophétie, un appel pathétique à la réaction face à cette menace pour assurer la conservation de l'identité menacée.

L'affaire Dreyfus

C'est de l'ensemble de ces menaces que témoigne, aux yeux de Barrès, l'affaire Dreyfus. Relayant l'épopée boulangiste à laquelle elle fait écho à quelques années de distance, elle jouera, pour Barrès, comme pour la plupart des intellectuels français de l'époque, un rôle décisif dans son évolution politique et doctrinale, précipitant sa conversion vers le nationalisme fermé qui caractérisera désormais la droite extrême et l'extrême droite françaises.

Quel meilleur exemple à ses yeux de la gangrène affairiste qui est censée pourrir la République parlementaire, en en corrompant les fonctionnaires civils et militaires, que cette affaire d'espionnage au profit de l'Allemagne dont le coupable, quel qu'il soit, n'a pu agir que mû par l'appât du gain? Et, dans la mesure où ce qui est ici en jeu n'est rien moins que les secrets de la défense nationale, quel meilleur exemple de l'incapacité de cette République corrompue à garantir la défense de la nation?

De même, quel meilleur exemple de la menace que fait peser sur l'avenir de la nation la présence en son sein de ces éléments ethniquement étrangers que sont les Juifs? Car, si Dreyfus est coupable, et aux yeux de Barrès cela ne fait aucun doute, c'est d'abord parce qu'il est Juif: «*Que Dreyfus est capable de trahir, je le conclus de sa race*», dira-t-il⁵⁵.

Et il faut lire le compte rendu hallucinant que Barrès fait de la scène de la dégradation de Dreyfus, parlant de son «*nez ethnique*» opposé aux «*jolies figures françaises*» des soldats qui l'entourent, ainsi que de «*sa race étrangère*» avant de conclure:

55. Cité par Jean-Marie Domenach, *op. cit.*, p. 46.

« Une poignée d'hommes mettent çà et là de légers points de pourriture sur notre admirable race. Garde à nous, patriotes! »⁵⁶

Enfin, quel meilleur exemple de la menace que fait peser sur la sécurité nationale l'ennemi allemand que cette affaire d'espionnage organisée à son profit. Et quelle meilleure illustration de la nécessité pour la nation de se doter par conséquent d'un organe de défense nationale, en un mot d'une armée, de cette armée que la « trahison » de Dreyfus avait précisément pour but d'affaiblir.

D'ailleurs, en définitive, l'enjeu de cette affaire n'est autre que *l'honneur de l'armée*. C'est de cette époque que date ce qui va devenir le cri de ralliement des nationalistes : « *Vive l'armée!* » Car, que Dreyfus ne soit pas coupable, que ses chefs se soient trompés et aient trompé leurs propres supérieurs civils, ministre de la Guerre et président du Conseil (premier ministre), et c'est l'armée tout entière qui se trouverait discréditée et, par conséquent, affaiblie. Et avec elle, la nation elle-même dont l'armée est tout à la fois le dernier rempart face à l'ennemi extérieur et le dernier corps sain, vertueux, dans une République parlementaire totalement corrompue par ailleurs ; car, aux yeux de Barrès, l'armée incarne la vertu suprême, la vertu par essence qu'est la force. En cela aussi, il se révèle bien être un penseur d'extrême droite.

L'hypothèse de l'innocence de Dreyfus est donc tout simplement inacceptable pour un nationaliste nourri de la vive conscience de la faiblesse de la nation face aux multiples dangers qui l'assaillent. Autant qu'une expression des préjugés antisémites, la culpabilité *a priori* de Dreyfus est, chez Barrès, une conséquence de l'angoisse irréprouvable que fait inmanquablement naître en lui toute perspective d'affaiblissement de ce corps mystique de la nation qu'il a érigé en planche de salut individuel. Ainsi s'éclairent les mécanismes psychologiques de l'adhésion barrésienne à ce crime commis au nom de la (dé)raison d'Etat.

En manière de conclusion à cette partie, relevons que, chez Barrès, la nation se définit bien plus négativement,

56. *Id.*, p. 133.

par ce et ceux qu'elle rejette et exclut, que positivement par ce qu'elle est et ceux qu'elle englobe. Trait qui pourrait d'ailleurs définir le nationalisme d'extrême droite en général, nationalisme d'exclusion et de fermeture, nationalisme de frontière en définitive.

III. Le contexte historique

Le passage de Barrès à ce nationalisme fermé ne saurait cependant s'expliquer seulement par les motifs psychologiques précédemment évoqués; même si nous avons vu que ces motifs s'enracinent dans un ensemble de conditions culturelles engendrées par le devenir des sociétés européennes (et notamment de la société française) au cours du XIX^e siècle. Il faut ici invoquer d'autres raisons, d'ordre plus directement socio-économique, qui permettront de rendre compte du fait que ce passage au nationalisme, évoqué avec le cas de Barrès, a été, en même temps que celui de Barrès ou à sa suite, le fait d'une bonne partie de sa génération et des générations suivantes d'intellectuels de droite. Que l'on pense ici à Maurras, à Péguy, à Bernanos, pour nous limiter aux plus grands.

Avant le dernier quart du XIX^e siècle, en France, la nation n'est pas un thème de droite mais plutôt un thème de gauche. Aucun des deux principaux courants entre lesquels la pensée de droite se divise ne fait de la nation une référence majeure. Le courant libéral, dominant jusqu'au dernier quart du siècle, assumant une partie de l'héritage de la Révolution et, en deçà, de la philosophie des Lumières et du rationalisme classique, fait – nous l'avons vu dans le premier essai de ce recueil – de l'individu le principe de sa construction politique. Quant au courant conservateur et réactionnaire, refusant à des degrés divers l'œuvre des révolutions successives (1789, 1830, 1848), il se constitue davantage autour d'une tradition religieuse (le catholicisme) ou politique (le régime monarchique) que sur la nation.

Tout au long de ce siècle, comme en 1790-1793, la nation est un thème cher à cette gauche républicaine qui entend parachever l'œuvre inaboutie de la Révolution; cette

même gauche qui se réjouit du réveil des nationalités un peu partout en Europe, en y voyant un mouvement de libération des peuples à l'égard des structures oppressives des vieux Empires dynastiques. Et cette gauche va s'atteler, à partir de 1871, à l'établissement définitif du régime républicain en France.

La conception de la nation défendue par ce courant est, je l'ai précisé ailleurs⁵⁷, une conception essentiellement *politique* de la nation : elle est la communauté de tous ceux qui, s'unissant par un contrat implicite ou explicite, sont d'accord entre eux pour vivre sous une même loi. J'ai signalé à cette occasion qu'il s'agit du même coup d'une conception *ouverte* de la nation : à la limite, n'importe quel individu ou groupe social, quelles que soient sa « race », son appartenance ethnique ou religieuse, peut en faire partie, dès lors qu'il manifeste sa volonté de vivre sous la loi commune, donc sa volonté de s'intégrer à la communauté politique. Si bien qu'en définitive, c'est l'humanité tout entière qui peut rentrer dans la nation. Conception généreuse, ouverte, solidaire de la nation, qui se situe à cent lieues de ce à quoi le nationalisme de droite va la réduire peu de temps après. D'ailleurs le terme même de nationalisme est ignoré de ce courant qui parle de patriotisme, en entendant par là l'amour de la patrie, de son pays, amour nullement exclusif d'un humanisme plus large.

Précisément, comment expliquer la récupération en même temps que la transfiguration de ce thème de gauche par la droite et l'extrême droite dans le cours du dernier quart du XIX^e siècle ? Elles se comprennent à mon sens par le contexte historique qui va voir, en France comme ailleurs en Europe occidentale, le modèle de l'Etat-nation à la fois être porté à son apogée et, simultanément, commencer à manifester certaines de ses limites et contradictions, et de ce fait entrer en crise.

En effet, en cette fin de XIX^e siècle on assiste, en un sens, au triomphe du modèle national. D'une part, ce mo-

57. Cf. « La nation dans le discours du Front national », *Histoire et anthropologie*, n°8, Strasbourg, juillet-septembre 1994.

dèle tend à se *généraliser* en Europe, mais aussi en Amérique du Nord et du Sud, voire au Proche-Orient (avec l'éveil d'un nationalisme arabe, turc, persan) et même en Extrême-Orient (avec le réveil du nationalisme chinois et les débuts de l'ère Meiji au Japon). D'autre part, au sein des plus vieilles nations européennes, s'approfondit *le processus de « nationalisation » de la société*: d'unification économique, administrative, politique, culturelle du territoire national et de la population nationale. Que l'on pense, pour s'en tenir à ces deux seuls exemples, aux incidences en termes d'unification nationale du développement du réseau du chemin de fer ou de l'institution de la scolarité primaire obligatoire.

Cependant, à cette même époque, commencent à apparaître certaines limites et contradictions du modèle national, du moins dans la version qu'en présentait jusqu'alors la gauche républicaine. Ce dernier se met à pécher à la fois par excès et par défaut.

Par défaut, tout d'abord, en ce qu'il se montre infidèle à ses propres principes. Loin d'être capable d'intégrer tout et tous, il se met à fonctionner à l'exclusion. Exclusion, tout d'abord, de ce « *quart état* » que constitue un prolétariat industriel en pleine expansion; un prolétariat qui exige non seulement son accès à la citoyenneté mais encore que les droits liés à cette dernière (que l'on peut, par commodité, ramener à la devise républicaine: « *Liberté, égalité, fraternité* ») ne restent pas purement formels mais s'inscrivent dans la réalité quotidienne; qui exige donc que la République ne soit pas seulement politique mais encore sociale; un prolétariat qui commence ainsi à prendre conscience de sa force politique en même temps que de ses intérêts propres, qui commence à s'organiser en syndicats, puis rapidement en partis politiques; un prolétariat dans lequel les idées anarchistes et socialistes se répandent; un prolétariat qui, en France du moins, à deux reprises déjà (en 1848 et bien plus encore lors de la Commune de Paris en 1871) a fait sécession de la nation, faute précisément d'avoir pu y trouver sa place par le biais de l'État républicain qui n'aura su lui répondre que par les fusils et les canons.

Mais c'est aussi à l'extérieur des frontières nationales que la conception républicaine de la nation est en train de faire faillite, de trahir ses propres principes, en se lançant dans l'aventure coloniale. En annexant des territoires étrangers de manière violente, en y soumettant les populations indigènes à un régime quasi esclavagiste, en leur déniaient en tout cas le statut de citoyen à part entière, le nationalisme républicain contredit alors l'idée généreuse d'une nation accueillante, et donne du même coup prise aux pires préjugés racistes qui vont progressivement alimenter un nationalisme fermé et xénophobe.

De surcroît, ce n'est pas seulement par défaut, par manque de respect de ses propres principes, c'est aussi par excès, du fait même de son succès, que le modèle de la nation né de la Révolution française se met à dégénérer. Car, comme je l'ai signalé plus haut, partout en Europe, il fait école; partout se lèvent de nouvelles revendications nationales et nationalistes, avec les inévitables conflits entre elles. Pire, les principaux Etats-nations européens se lancent à ce moment dans la constitution d'empires coloniaux, en procédant à un nouveau partage du monde. Car l'âge du nationalisme sera aussi celui de l'impérialisme, mieux des impérialistes rivaux, dont les rivalités iront en s'exacerbant jusqu'à l'embrassement d'août 1914.

Autrement dit, en quelques décennies, la France, qui a découvert l'idée de nation, qui en a fait un des mythes fondateurs de la modernité, et qui a largement contribué à sa diffusion, aussi bien à travers le rayonnement idéologique de 1789-1793 qu'à travers les conquêtes napoléoniennes, va se trouver elle-même en proie à l'affirmation de nationalités et de nationalismes rivaux, en Europe même comme outre-mer, dans l'accès aux colonies. C'est coup sur coup l'humiliante défaite de 1871 face à la Prusse réalisant d'un même mouvement l'unité allemande; et c'est l'expansion coloniale contenue par la présence britannique, avec laquelle il va pourtant falloir composer contre l'Allemagne. Ce qui se profile ainsi, c'est le spectre du déclin progressif de la France comme puissance hégémonique en Europe, déjà dépassée par la Grande-Bretagne, désor-

mais talonnée par l'Allemagne, et ce tant sur le plan économique (notamment industriel) que plus proprement sur le plan militaire.

L'ensemble de ces conditions est, de toute évidence, défavorable à la poursuite de l'affirmation d'un nationalisme ouvert, se développant sur la base d'une conception politique de la nation; alors qu'inversement, elles ne peuvent que favoriser l'affirmation d'un nationalisme à la fois fermé et défensif, réactif et xénophobe, sur fond d'un sentiment de faiblesse et de décadence croissantes de la France. Les conditions sont ainsi prêtes qui vont rendre possible la récupération de l'idée de nation par une partie de la droite, moyennant cependant une inflexion notable de son contenu: on passera d'une conception politique à une conception ethnique et bientôt bio-ethnique, raciale pour tout dire, de la nation. L'heure du nationalisme de droite, puis d'extrême droite a dès lors sonné.

Lui seul va se révéler en mesure de répondre, sur le plan doctrinal sinon sur le plan institutionnel, aux différents défis qui surgissent. Défi interne avec l'affirmation politique d'une classe ouvrière dont l'horizon est de plus en plus internationaliste. Défi externe avec la montée des rivalités nationalistes et impérialistes en Europe. Défi que la gauche républicaine se révélera incapable de relever selon ses propres principes.

Du coup, en s'appropriant l'idée de nation et la thématique nationaliste, la pensée conservatrice et réactionnaire fait d'une pierre deux coups. Non seulement elle affaiblit le camp républicain en le concurrençant sur son propre terrain; mais aussi, et surtout, elle conquiert cet ancrage dans la modernité qui lui faisait tant défaut jusqu'alors. Cette pensée se fonde en effet, par ailleurs, sur le refus de toutes les autres figures de la modernité: refus du machinisme et de la grande industrie, refus de l'univers des rapports marchands et monétaires, refus du droit formel, de l'Etat comme pouvoir public impersonnel, refus de la démocratie en tant que forme de régime dans lequel ce pouvoir se réalise pleinement, refus de la rationalité instrumentale, refus de l'individualisme (l'individu privé), refus

enfin la ville comme cadre général des processus et moments précédents.

Dans le contexte de la montée des rivalités nationalistes et impérialistes, qui va aboutir aux deux conflits mondiaux de la première moitié de ce siècle. La pensée conservatrice, en se donnant pour tâche de défendre la nation, d'en préserver l'intégrité et l'unité, gagne une actualité et une légitimité nouvelles, et va pouvoir sortir du ghetto dans lequel l'avait progressivement enfermée la suite des revers politiques qu'elle avait subis depuis la Révolution, et dont le dernier en date était l'échec de la tentative de restauration monarchique entre 1870 et 1880. L'œuvre de Barrès est aussi le témoignage de ce retournement de situation, même si celui-ci est encore plus éclatant chez un Maurras qui, contrairement à Barrès, vient du giron de la pensée conservatrice (monarchiste)⁵⁸.

En définitive, si je voulais résumer mon propos sur ce point, je dirais que le nationalisme de droite, qui prend forme dans les dernières années du XIX^e siècle, m'apparaît comme *une maladie sénile du patriotisme de gauche*: comme la manifestation de son épuisement historique, de son incapacité à faire face aux défis auxquels le confrontent les transformations que la dynamique du capitalisme induit à ce moment là dans les sociétés européennes, rendant possible et jusqu'à un certain point nécessaire une mutation dans le contenu de la thématique nationale et nationaliste⁵⁹.

58. Charles Maurras (1868-1952) fut l'animateur de l'un des principaux mouvements de l'extrême droite française de l'entre-deux-guerres, l'Action Française, de tendance monarchiste. Il fut condamné en 1945 à la réclusion criminelle à perpétuité pour collaboration avec l'occupant nazi.

59. Hans Ulrich Jost a mis en évidence un mouvement analogue et contemporain sur l'exemple de la Suisse dans *Les avant-gardes réactionnaires. Naissance de la nouvelle droite en Suisse 1890-1914*, Lausanne, Editions d'En Bas, 1992.

Conclusion

Le nationalisme barrésien s'est donc développé dans des conditions socio-culturelles favorables. Parmi ces conditions, on peut compter :

- en premier lieu, la crise de l'individualité bourgeoise classique, progressivement privée par la dynamique du capitalisme, dont elle a pourtant été l'agent, du rapport de maîtrise au monde qui la fondait ;

- en second lieu, l'épuisement du patriotisme de gauche, incapable de faire face aux mutations qui affectent, en cette fin de XIX^e siècle, la réalité des Etats-nations en Europe ;

- en troisième lieu, enfin, ce que j'ai appelé la « crise du sens », le déficit d'ordre symbolique d'un capitalisme parvenant à maturité, démentant par sa dynamique même la plupart des fétichismes sur lequel il avait fondé son développement historique, dont précisément celui de l'individu et celui de la nation. Bien que cette crise n'en soit alors qu'à ses débuts.

Aux conditions précédentes va enfin s'en ajouter une dernière, dont j'aimerais ici dire en conclusion quelques mots. Il s'agit de ce que Georges Lukacs nommera ultérieurement « *la destruction de la raison* »⁶⁰, c'est-à-dire le développement, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et plus précisément même dans son dernier quart, de tout un ensemble de courants de pensée, dans les sciences ou en marge d'elles, en philosophie, dans les arts, dont le commun dénominateur est un certain irrationalisme, une certaine haine de la raison, en ses différentes figures classiques : la science, la démocratie, l'autonomie individuelle (l'auto-réflexion de l'individu). Il s'agit d'un mouvement général en Europe en cette fin de siècle. Pour nous en tenir à la France, ce sont alors pêle-mêle et se renforçant l'une l'autre : la diffusion du darwinisme social, érigeant « *la lutte pour la vie* » en principe moteur des sociétés et de l'existen-

60. Cf. Georges Lukacs, *La destruction de la raison* (1947), traduction française, 2 volumes, Paris, L'Arche, 1958-1959.

ce humaine; la diffusion des thèses raciales et racistes de Gobineau⁶¹, qui fera école dans toute l'Europe; la diffusion de même des travaux de Gustave Le Bon, justifiant le mépris pour la foule et la démocratie⁶²; l'essor de la philosophie de Bergson, réhabilitant la vie, l'instinct et l'intuition contre l'intelligence, en rupture avec tout le rationalisme de la tradition académique antérieure; la réception enthousiaste en France, plus encore qu'en Allemagne, de l'opéra wagnérien, compris comme un culte de la force, mais aussi de la philosophie de Nietzsche, aux formules ambiguës, enfin de l'œuvre de Dostoïevski, dont le panslavisme n'aura rien à envier au nationalisme barrésien sur le plan de l'antisémitisme⁶³.

L'œuvre de Barrès elle-même, qui a directement puisé à certaines de ces sources, participe de ce mouvement général de « *destruction de la raison* », qui ira encore en s'amplifiant au cours de la première moitié de notre siècle. Anti-individualiste, antirépublicaine, anti-intellectualiste, irrationaliste, développant une mystique de la nation et un culte de l'armée, cette œuvre aura ainsi, parmi d'autres, ouvert le chemin à la série de catastrophes politiques qui marquera la première moitié de ce siècle, des deux guerres mondiales au triomphe du fascisme.

61. Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) fut l'auteur d'un *Essai sur l'inégalité des races humaines* qui jeta la base du racisme comme idéologie politique en France et plus largement en Europe.

62. Sa *Psychologie des foules* (1895) fut, dit-on, l'un des livres de chevet et des sources d'inspiration de Hitler.

63. Cf. à ce sujet l'introduction de l'ouvrage de Zev Sternhell, *op. cit.*

LE TRAUMATISME ORDINAIRE

Introduction

Le lecteur ne manquera sans doute pas d'être intrigué par le titre de cet essai qui est proprement paradoxal. Je vais donc l'explicitier dans cette introduction.

«Traumatisme ordinaire»: c'est évidemment une alliance de mots, du moins cela en a-t-il l'allure. En effet, le traumatisme évoque immanquablement l'idée d'événement ou de situation qui sort de l'ordinaire: on pense à l'accident grave, aux situations exceptionnelles (la perte d'un proche), voire aux expériences limites (l'emprisonnement, la guerre, la torture, etc.). Toutes choses qui précisément sortent de l'ordinaire des jours, heureusement d'ailleurs.

Or, c'est de cet ordinaire-là dont, pour l'essentiel, il va être question ici. Je me propose de traiter de la manière dont nous vivons le monde qui est le nôtre, de la manière dont nous l'appréhendons subjectivement. Bref, je vais parler de banalités, en m'efforçant cependant d'en parler de manière non banale, d'une manière qui rompra, je l'espère, avec ce qui s'en dit d'habitude.

Plus précisément, je vais traiter de ce que j'appellerai *la crise du sens*. J'en donnerai la définition préliminaire suivante. Par crise du sens, j'entends l'incapacité, dont font preuve les sociétés capitalistes développées, d'élaborer et de proposer à leurs membres un système de repères (d'idées, de normes, de valeurs, d'idéaux) qui leur permettent de donner un sens stable et cohérent à leur existence et à leur expérience du monde, en le rendant ainsi, tendancielle-ment au moins, *subjectivement invivable*.

Non pas que ces sociétés se caractérisent par l'absence radicale de sens; en elles, c'est au contraire le trop plein de sens, une véritable « foire aux sens » qui règne, chacun pouvant « librement » s'emparer des images, des symboles, des mythes de son choix. Mais ce qui leur fait radicalement défaut, c'est *un ordre symbolique* qui permettrait de structurer et d'unifier ces fragments de sens épars, flottants, hétérogènes. Si bien qu'il devient extrêmement difficile pour tout un chacun de donner une cohérence affective, imaginaire ou intellectuelle à son expérience du monde.

Et ce que j'appelle le traumatisme ordinaire, c'est tout simplement l'expérience quotidienne de ce monde dépourvu d'ordre symbolique, l'expérience d'une réalité sociale à laquelle il est devenu difficile, voire impossible, de donner en conséquence un sens. Autrement dit, l'idée directrice de mon propos est que *le défaut d'ordre symbolique rend tendanciellement traumatisante l'expérience ordinaire du monde social contemporain*. C'est cette idée que j'aimerais développer ici en quatre temps.

En premier lieu, je m'expliquerai sommairement sur le présupposé fondamental de mon propos, à savoir que l'ordre symbolique d'une société participe à la cohérence affective et imaginaire de ses membres; autrement dit, que les structures de l'ordre symbolique collectif sont des facteurs fondamentaux de la genèse et de l'organisation des structures psychiques.

En second lieu, je reviendrai brièvement sur le concept de traumatisme, pour insister sur le défaut de symbolisation qui se trouve au cœur de tout processus traumatique.

En troisième lieu, j'exposerai mon hypothèse centrale concernant la crise du sens dans le monde contemporain, en développant une analyse des principaux processus générateurs de cette crise.

Enfin, une dernière partie sera consacrée à explorer les effets psychologiques de cette crise, en en soulignant la portée traumatique. Je tenterai alors la description de la « *personnalité de base* » des sociétés capitalistes développées telle qu'elle résulte de la crise du sens précisément.

I. Sur l'articulation du social et de l'individuel

Tout mon propos repose sur un présupposé massif concernant le rapport entre individu et société. A savoir que la constitution des structures psychiques de l'individu s'effectue en étroite relation avec l'ordre symbolique des groupes sociaux et même de la société globale dont il est membre. Il sort du cadre de mon propos d'exposer une théorie complète de cette articulation. Je me contenterai ici simplement de quelques propositions destinées à préciser la manière dont, en gros, je conçois pour ma part cette articulation⁶⁴.

1. L'ordre symbolique d'une société se présente comme un ensemble plus ou moins cohérent de représentations (d'idées, de normes, de valeurs) collectives, c'est-à-dire partagées peu ou prou par l'ensemble des membres de cette société. Ces représentations remplissent évidemment une fonction idéologique de légitimation de l'ordre social, de manière à le rendre acceptable, y compris par ceux qui le subissent, sur lesquels cet ordre pèse comme un fardeau. Mais cette fonction *idéologique* n'est elle-même possible qu'à la condition que les individus adhèrent à ces représentations; ce qui suppose que ces dernières répondent, d'une manière ou d'une autre, à leurs besoins pratiques aussi

64. Pour l'ensemble des considérations qui vont suivre, cf. Joël Martine, *Ontologie de la société. Psychanalyse de la vie sociale*, Paris, PUF, 1998.

bien qu'à leurs désirs fondamentaux, en prenant part à « l'économie » de leur satisfaction, réelle ou imaginaire (fantasmatique). C'est cette dernière dimension de ces représentations qui m'intéressent ici plus précisément.

Ces représentations sont proposées et/ou imposées à l'individu, à travers les interactions pratiques et symboliques qui le lient aux autres membres (individus ou groupes) de la société; mais aussi et peut-être surtout à travers des processus rituels, mettant en jeu ces interactions réifiées que sont les appareils dont se constitue tout ordre social. Leur inscription dans le psychisme individuel suit des voies multiples, qu'il n'est ni possible ni même nécessaire d'évoquer ici.

Ces représentations vont fonctionner psychologiquement, consciemment aussi bien qu'inconsciemment, comme des *schèmes de symbolisation*, autour desquels vont se structurer la représentation du monde que se fera l'individu, mais aussi ses fantasmes et les affects qui y sont liés, enfin ses désirs fondamentaux. C'est dans cette mesure même que l'ordre symbolique collectif participe à la structuration de la subjectivité individuelle, dans ses différentes dimensions intellectuelle, imaginaire et affective.

La vie psychique individuelle y gagne en cohérence et surtout en consistance, en s'adossant ainsi à des représentations collectives, c'est-à-dire partagées par d'autres et apparemment garanties par l'ordre social et les appareils qui sont chargés de sa (re)production. Surtout, c'est à cette condition que le monde, j'entends la réalité dont ils font couramment l'expérience, va pouvoir prendre sens pour les individus.

2. Cette catégorie du sens joue un rôle central dans mon analyse. Il est donc nécessairement de nous y arrêter rapidement, d'autant plus qu'elle n'est pas des plus simples ni des plus claires.

Dans la langue courante, le mot sens possède trois significations différentes. Le sens, c'est en premier lieu l'organe sensoriel, l'opérateur de la perception sensible. Le sens, c'est de même ce qu'il y a à comprendre mais aussi ce qui rend intelligible. Enfin, sens est synonyme d'orienta-

tion, de direction dans laquelle s'effectue le mouvement. En s'inspirant librement de cette polysémie, on peut de même, me semble-t-il, comprendre de trois manières différentes la proposition « *le monde possède un sens* ».

En premier lieu, cela signifie que le monde est *intelligible*. Autrement dit qu'il s'inscrit dans une structure d'explication et/ou de compréhension, en même temps qu'il participe de la production de cette structure. C'est ce que j'appellerai *le sens conçu*.

En second lieu, dire que le monde possède un sens, cela signifie qu'il est *subjectivement habitable*. Autrement dit, que le sujet peut y investir et y satisfaire au moins certains de ses désirs, y compris dans ce qu'ils ont de déréaliste, dans la mesure où, par son organisation matérielle mais aussi symbolique, le monde entre en résonance avec ses propres complexes affectifs, conscients et inconscients, et les scénarii fantasmatiques qui servent de représentations et de schèmes de réalisation à ses désirs. C'est ce que j'appellerai *le sens vécu*.

En troisième lieu, dire que le monde possède un sens, c'est dire qu'il est *objectivement praticable*. Autrement dit, qu'il offre à l'individu suffisamment de repères pour lui permettant de s'orienter et d'agir, d'élaborer des projets et de les réaliser. C'est ce que j'appellerai *le sens perçu*.

Ainsi, le monde a un sens 1) à la condition qu'il puisse me donner envie d'y vivre (ou du moins qu'il donne prise à mon désir de vivre); 2) à la condition que je puisse y accomplir les actes nécessaires à la réalisation de mes projets; 3) à la condition que je puisse l'intégrer à des schèmes d'explication et/ou d'interprétation, que je partage plus ou moins avec d'autres.

Ces trois conditions ne sont qu'en partie interdépendantes. L'une peut dans une certaine mesure exister sans les deux autres. Mais le monde ne possède pleinement un sens que dans la mesure où les trois se trouvent assurées.

J'aurais cependant tendance à croire que ce que j'ai appelé le sens vécu est fondamental, et que, lorsqu'il se trouve compromis, il est sans doute difficile de maintenir le sens conçu aussi bien que le sens perçu.

II. Retour sur le concept de traumatisme

Revenons aussi rapidement sur le concept de traumatisme. A quelles conditions y a-t-il traumatisme? Quels facteurs se conjuguent dans l'expérience traumatique?

La présence d'*une violence* (physique ou psychique) faite au sujet n'est pas une condition impérative. Sans doute, la plupart des traumatismes sont-ils consécutifs à l'expérience d'une telle violence. Mais nous savons que des incidents en apparence anodins peuvent tout aussi bien avoir des répercussions traumatiques, pour autant qu'ils activent ou réactivent des tensions et conflits psychiques antérieurs ou latents chez le sujet.

Ce qui semble par contre déterminant c'est le couple *excès d'affect/défait de symbolisation*. Une expérience traumatique, c'est avant tout une expérience qui produit chez le sujet un afflux excessif d'excitations et d'affects, excessif en ce sens que le sujet ne parvient pas à les maîtriser, c'est-à-dire à les lier à des représentations de manière à pouvoir les abrégier, ni *a fortiori* à élaborer une réponse adéquate à la situation traumatisante. D'où la persistance de ces affects dans l'organisation psychique du sujet, leur effet destructurant sur celle-ci, la compulsion de répétition par laquelle le sujet tente en vain de les maîtriser, en répétant, en revivant réellement ou imaginativement la situation traumatique, ce qui se retrouve notamment dans tous les cas de névrose traumatique.

Il y a donc bien, dans toute situation traumatique, un défaut de symbolisation, ou plutôt de capacité de symbolisation: de la capacité à donner sens à l'expérience vécue, de manière à lier les affects éprouvés au cours de cette expérience, condition nécessaire à leur liquidation ou à leur élaboration selon des processus habituels. On tend cependant à négliger cet aspect ou dimension du traumatisme, que l'on place plus volontiers sous le signe de *l'excès* (d'affects) que sous celui de *défait* (de symbolisation). Or on peut se demander si ce n'est pas là l'aspect essentiel de toute expérience traumatique.

En effet, dans le vécu du traumatisme, l'afflux d'affects n'est excessif qu'en proportion du défaut de symbolisation. A moins de supposer *une sorte de seuil absolu de tolérance affective*: un seuil d'excitations au-delà duquel l'intensité du flot d'affects n'est plus maîtrisable par l'appareil psychique, au-delà duquel toute organisation symbolique du sujet est irrémédiablement prise en défaut et impuissante à maîtriser (lier) les affects affluents. La définition d'un tel seuil absolu se heurte cependant à la grande diversité des seuils de tolérance individuels; comme plus généralement à l'appréciation en termes quantitatifs des processus psychiques, au-delà des métaphores économiques de la métapsychologie freudienne.

On peut même se demander s'il existe des situations susceptibles, par leurs seuls effets en termes de résonance affective, d'être traumatiques, c'est-à-dire de provoquer un traumatisme par la seule intensité des affects qu'elles déclenchent ou mobilisent, en prenant irrémédiablement en défaut la capacité de symbolisation de tout sujet, quel qu'il soit. L'expérience enseignerait plutôt le contraire: n'a-t-on pas vu des individus être capables de *résister*, sans traumatisme apparent, aux pires expériences (bombardements intensifs dans des zones de guerre, tortures prolongées, internement dans des camps d'extermination), dont on avait tout lieu de penser qu'elles auraient dû provoquer des traumatismes graves? C'est à dessein que j'ai parlé ici de *résistance*. Car il semblerait bien que ce qui a permis à ces individus de s'en sortir sans traumatisme, c'est précisément leur capacité à faire front, en s'adossant à de solides convictions religieuses, morales, politiques, philosophiques selon le cas. Autrement dit, à de solides *raisons de vivre*, pour employer une expression banale qui prend cependant ici son plein sens, dans la mesure où tout conjurait alors à les faire mourir⁶⁵.

65. Cf. Willy Szafran, «Le deuil chez le rescapé d'Auschwitz: un processus interminable»; Yannis Thanassekos, «Le dicible et l'indicible»; et Hugo Urreterazu, «Séquelles de la torture: adaptation ou guérison?», in *Le traumatisme et l'effroi*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1995.

Quoi qu'il en soit, je fais ici l'hypothèse que tout traumatisme témoigne d'abord d'une mise en défaut de la capacité de symbolisation du sujet. Dans cette mesure même, on peut se demander ce qui se passe dans un monde comme le nôtre, s'il est vrai – et c'est ce que je voudrais désormais montrer – qu'il se caractérise par un manque d'ordre symbolique qui ne peut que se traduire par un affaiblissement de la capacité de symbolisation sur le plan individuel.

III. Un monde privé de sens

L'incapacité des sociétés capitalistes développées à élaborer un ordre symbolique stable et cohérent tient à des processus majeurs qui y sont à l'œuvre. D'une part à la destruction des ordres symboliques mythiques dont elles ont hérité de la part des sociétés précapitalistes; d'autre part aux contradictions internes aux fétichismes dont procède leur propre ordre symbolique.

La démythification du monde

Dans l'ensemble, l'ordre symbolique des sociétés précapitalistes revêtait *une forme mythique*: il instituait imaginairement l'ordre physique et social dans la référence à *une transcendance*, c'est-à-dire à un ordre métaphysique et métasocial. Cette forme mythique tenait à des caractéristiques essentielles à ces sociétés, que le développement des rapports marchands puis des rapports capitalistes va progressivement ruiner.

En premier lieu, la forme mythique de l'ordre symbolique relevait de la relative impuissance pratique des hommes à l'égard de la nature, caractéristique de ces sociétés. En effet, le faible développement de leurs forces productives avait pour conséquences :

- d'une part, une sacralisation de la nature, les forces et les processus naturels apparaissant comme l'œuvre de puissances surnaturelles, placées au-delà de la volonté et du pouvoir des hommes ;

- d'autre part, une indifférenciation de l'ordre naturel et de l'ordre social, le second étant conçu comme fondé

sur le premier. Si bien que la sacralisation de l'un s'étendait à l'autre, d'autant plus volontiers que le pouvoir politique se concentrait entre les mains de ceux qui manipulaient le sacré (sorcières, prêtres, rois divinisés, etc.).

Inversement, le développement des forces productives, et notamment celui des sciences et des techniques de caractère industriel, qui est l'une des œuvres historiques du capitalisme, ne pouvait que ruiner ce rapport magico-religieux des hommes à leurs propres conditions naturelles et sociales d'existence.

En second lieu, la forme mythique de l'ordre signifiant des sociétés précapitalistes était liée à la forme qu'y prenaient les rapports de domination, celle de *rapports personnels de dépendance*: rapports tribaux et patriarcaux, rapports de maîtres à esclaves, rapports clientélares, rapports entre seigneurs et serfs, entre suzerain et vassal, rapports entre maîtres et compagnons dans les corporations, etc. Or de tels rapports étaient tous des métaphorisations des rapports parents/enfants, et reposaient par conséquent sur le conditionnement inconscient au respect de l'autorité, à base d'angoisse d'abandon et de culpabilité. Ce qui impliquait que l'ordre symbolique de ces sociétés réactivait les imagos paternelle et maternelle, et plus largement des modes de pensée et de comportement marqués du sceau de ce que la psychanalyse nomme le processus primaire. Toutes conditions précisément remplies par le mythe et trouvant en lui leur corrélat symbolique. A l'inverse, comme nous le verrons encore dans un moment, les rapports de domination sur lesquels repose le mode de production capitaliste revêtent non plus la forme de rapports personnels, mais au contraire celle de rapports impersonnels (réifiés).

En troisième lieu, la forme mythique de l'ordre symbolique des sociétés précapitalistes s'explique par *leur mode spécifique de reproduction à l'identique*, c'est-à-dire par la prégnance au sein de la pratique sociale de traditions, imposant la répétition des mêmes gestes, actes, pratiques et croyances de génération en génération. Ce mode de reproduction favorisait ainsi tout à la fois l'autorité des anciens, détenteurs de l'expérience matérielle, sociale et symbolique

du groupe, et par conséquent la réactivation des imagos inconscientes de dépendance infantile; mais aussi la sacralisation du passé, la constitution d'un « *mythe des origines* », élément indispensable à la formation de l'univers mythique en général; enfin la sacralisation de l'ordre symbolique lui-même, bénéficiant du caractère intangible et indiscutable des traditions à l'institution desquelles il participait imaginairement.

A l'inverse, le développement du capitalisme va ruiner complètement cet univers fait de traditions et de sacralisation du passé, en instituant un mode radicalement différent de reproduction, fait d'invariance dans et par le changement. Les rapports capitalistes de production ne peuvent se reproduire qu'à la condition de se transformer continuellement et de bouleverser en conséquence de manière permanente l'ensemble des conditions sociales d'existence. C'est ce que Marx et Engels avaient clairement indiqué dans un page célèbre du *Manifeste*:

« La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner sans cesse les instruments de production, ce qui veut dire les rapports de production, c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux. Le maintien sans changement de l'ancien mode de production était, au contraire, pour toutes les classes industrielles antérieures, la condition première de leur existence. Ce bouleversement continu de la production, ce constant ébranlement de tout le système social, cette agitation et cette insécurité perpétuelles distinguent l'époque bourgeoise de toutes les précédentes. Tous les rapports sociaux, figés et couverts de rouille, avec leur cortège de conceptions antiques et vénérables, se dissolvent; ceux qui les remplacent vieillissent avant d'avoir pu s'ossifier. Tout ce qui avait solidité et permanence s'en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané, et les hommes sont forcés enfin d'envisager leurs conditions d'existence et leurs rapports réciproques avec des yeux désabusés. »

Enfin, la forme mythique de l'ordre symbolique des modes précapitalistes tient à leur caractère unitaire, au fait qu'en eux les séparations entre la nature, la société et l'individu étaient inexistantes ou ne faisaient au pire que pointer. Le groupe social restait d'autant plus sous l'empri-

se imaginaire de son milieu naturel qu'il ne le dominait pas pratiquement; la prégnance de la propriété collective des moyens de production (notamment de la terre) limitait le développement de la division du travail et des séparations sociales qui en résultent; et, dans ces conditions, l'individu ne pouvait agir ou se penser de manière autonome par rapport au groupe social. Ainsi l'unité du récit mythique participait de et à l'unité pratique du monde réel.

Et c'est précisément cette unité que le développement des rapports capitalistes de production va faire éclater, en soumettant la praxis sociale à une «logique» de division, de fragmentation même. En constituant par exemple la nature, la société et l'individu en des domaines d'expérience et de représentation séparés.

Pour ces différentes raisons, contrairement aux modes de production antérieurs, dès ses origines, le capitalisme a été privé de la capacité de se doter d'un ordre symbolique ayant la cohérence et la consistance du mythe. Au contraire, et c'est là une de ses œuvres historiques les plus remarquables, par laquelle il s'affirme comme un processus véritablement révolutionnaire, il a procédé à *une démythification* du monde: à sa désacralisation, à sa laïcisation, qui sera aussi son «désenchantement» (*Entzäuberung*), pour reprendre l'expression suggestive de Max Weber.

Plus exactement, il a réduit les anciens mythes à l'état de ce que Gramsci a nommé un folklore: à l'état de «*restes désarticulés de conceptions du monde périmées*». Sans doute trouve-t-on encore trace d'éléments mythiques au sein des sociétés contemporaines même les plus développées, sous des formes diverses: existence de mouvements religieux (Églises et sectes); persistance de pratiques rituelles (baptême, mariage religieux) relevant d'anciennes croyances mythiques dont, cependant, le sens n'est généralement plus compris ni même perçu comme tel; mise en scène ludique et ironique des anciens mythes dans la publicité, le sport, le cinéma, la littérature, etc., ce qui contribue d'ailleurs à leur dégradation. Mais ces éléments mythiques, qui ne forment plus d'ensembles cohérents, ont définitivement perdu tout pouvoir de fondation imaginaire de la pratique so-

ciale, ce qui était bien le propre des mythes dans les sociétés précapitalistes.

Les fétichismes capitalistes

En fait, sur les ruines de l'ordre symbolique mythique, le mode de production capitaliste va développer une production symbolique originale, s'appuyant sur toute une série de *fétichismes* constitutifs de sa propre praxis. Mais ces fétichismes ne vont donner naissance qu'à un ordre symbolique faible, essentiellement éclaté, incohérent et instable.

a) La formule générale de ces fétichismes est celle que Marx a dégagée à partir de son analyse critique du fétichisme de la marchandise, de la monnaie et du capital. A le suivre, tout fétichisme résulte d'un double processus, l'un objectif, l'autre subjectif, inextricablement mêlés :

– D'une part, *la réification de rapports sociaux*: un rapport social réifié est un rapport à tel point aliéné, extériorisé, autonomisé dans son fonctionnement, échappant à la maîtrise des acteurs sociaux qu'il relaie (médiatise), qu'il leur apparaît avec la consistance (l'objectivité, l'impersonnalité, la dureté) d'*une chose*, c'est-à-dire d'une réalité existant en et par elle-même, en un mot: d'une substance.

– A quoi s'ajoute, d'autre part, *la personnification de ce rapport réifié*: cette réalité sociale d'apparence substantielle fait l'objet de la part des acteurs sociaux qu'elle médiatise d'investissements libidinaux et de projections fantasmatiques qui la fait apparaître comme *une personne*, un sujet, un être doué de désir, de volonté, de projets, etc.

Le résultat général de ce double mouvement est que le fétiche apparaît, à la fois objectivement et subjectivement, pratiquement et imaginativement, comme une puissance transcendante, surhumaine voire surnaturelle, inconnue, mystérieuse, à la fois fascinante et redoutable, dans laquelle les hommes ne reconnaissent plus leur propre puissance sociale. Au sens marxiste du terme, un fétiche n'est donc pas un pur fantasme: c'est un rapport social réifié, une puissance sociale autonomisée qui, en ayant pris une apparence transcendante à l'égard des acteurs sociaux, fait l'objet d'un

investissement libidinal et d'une projection fantasmatique de leur part, qui aggravent encore cette apparence.

Parmi les principaux fétichismes dont se compose l'univers capitaliste, la tradition marxiste a ainsi dénombré :

– Le fétichisme de la marchandise, de la monnaie et du capital, qui résulte de l'autonomisation du mouvement de la valeur; et, lié au précédent, le fétichisme du travail abstrait, du développement des forces productives (de la productivité), de la technique et de la science qui en sont les conditions.

– Le fétichisme du droit (comme domaine de la subjectivité juridique), de la loi (comme expression de la volonté générale) et de l'Etat (comme pouvoir public impersonnel).

– Le fétichisme de la nation comme seule forme concrète de la communauté humaine. J'en ai donné un exposé sommaire dans le premier essai dont se compose ce recueil.

– Le fétichisme de l'individu (l'individualisme), sur lequel je reviendrai plus longuement par après, en fonction de mon propos.

– Enfin le fétichisme de la rationalité instrumentale, c'est-à-dire de cette forme de la rationalité qui n'est préoccupée que de l'agencement cohérent et efficace de moyens, qui se prolonge en fétichisme de la technique et de la science qui en sont les formes privilégiées.

b) Selon sa définition, tout fétichisme apparaît comme un puissant opérateur symbolique, comme une « machine à créer du sens », en étant susceptible de servir d'objet d'investissement libidinal et de support de projection fantasmatique; en un mot comme un dispositif capable de capter et de thématiser les désirs conscients et inconscients. Et les sociétés capitalistes développées se caractérisent bien par une profusion, une inflation même de production symbolique, sous l'effet de ces puissances sociales déchaînées que sont ces différents fétichismes.

Mais autant ces derniers stimulent la production symbolique, autant ils la rendent simultanément incapable de s'ordonner selon une structure stable et cohérente, de donner par conséquent naissance à *un ordre symbolique*. Il suf-

fit d'évoquer, comme je viens de le faire, les principaux fétiches constitutifs de la praxis capitaliste, pour apercevoir aussitôt ce que leur ensemble comprend aujourd'hui d'inconsistance et d'instabilité, pour percevoir *la crise chronique* qui l'affecte. En effet, pas un seul des fétiches précédents qui ne suscite de nos jours doutes, suspicions ou même critiques ; pas un seul qui ne soit affecté par une sorte de discrédit, y compris, comme nous le verrons plus loin, l'ultime valeur refuge qui semble avoir échappé à ce naufrage du sens : l'individualité.

Ce déficit chronique d'ordre symbolique dans les sociétés capitalistes développées, qui caractérise très exactement la crise du sens qui y sévit, s'explique par différentes raisons, qui tiennent tous aux fétichismes précédemment évoqués.

En premier lieu, à *leur pluralité* et, plus encore, aux *contradictions potentielles* qui les opposent. Non seulement ces contradictions ont privé l'ordre symbolique capitaliste de l'unité et de la cohérence de l'univers mythique propre aux sociétés précapitalistes, mais elles ont eu tendance à discréditer les différents fétiches les uns par les autres. Pensons ici, à titre d'exemple, à l'opposition entre le libéralisme, expression quintessentielle du fétichisme du marché, et l'étatisme qui exalte le fétichisme de l'Etat comme puissance publique : l'alternance des politiques économiques entre l'une et l'autre de ces doctrines, sans même évoquer leur commun échec, a eu pour principal effet, aux yeux du plus grand nombre, de les relativiser et de nuire à la fétichisation et du marché et de l'Etat. Il en est de même en ce qui concerne la contradiction potentielle entre le nationalisme (l'exaltation de la communauté nationale allant jusqu'à l'exigence du sacrifice de l'individu pour le salut de la Mère-Patrie) d'une part, et l'individualisme (l'exaltation de l'individu dans ce qu'il a d'unique et d'irremplaçable) d'autre part.

A quoi s'est ajouté, en second lieu, *l'effet démystificateur des contradictions internes aux processus sociaux générateurs de ces différents fétichismes*. En provoquant de graves crises sociales, chroniques ou périodiques, ces contradictions ont

favorisé, dans une certaine mesure, la prise de conscience du caractère illusoire et mensonger de ces fétichismes, ou du moins ont contribué à en affaiblir le crédit. Par exemple, les crises dont est périodiquement affectée l'accumulation du capital ont, dans une certaine mesure, déchiré la voile mystificateur entourant les fétiches économiques, en montrant que la valeur ne dispose d'aucune autonomie fondamentale, qu'elle n'est que du travail accumulé. De même les crises politiques qu'ont connues au cours de ce siècle tous les Etats capitalistes développés, en particulier celles résultant de la lutte de classe du prolétariat (grèves de masse, insurrections, guerres civiles), ont-elles ébranlé le crédit des fétiches juridico-politique ; par exemple l'idée que l'Etat n'est que l'arbitre impartial du jeu social, placé au-dessus des classes.

Plus fondamentalement encore, le crédit des fétiches capitalistes s'est trouvé affecté, en troisième lieu, par *l'approfondissement de la contradiction interne à tout fétichisme entre réification et personnification*, entre son moment objectif et son moment subjectif. Car plus la praxis capitaliste réifie les conditions sociales d'existence en leur conférant l'opacité et la dureté, la froideur et l'impersonnalité de conditions objectives, moins celles-ci peuvent apparaître aux acteurs sociaux comme les résultats de leurs propres interactions, et moins les fétichismes qui en résultent sont capables de capter et de thématiser les désirs humains en leur fournissant autant de repères et de supports identificatoires. Autrement dit, moins ils sont capables de donner sens à l'existence.

Ainsi, à titre d'exemple, la valorisation du travail abstrait, du travail en tant qu'il est créateur de valeur, se trouve ruinée par l'abstraction grandissante du travail lui-même, soumis à un processus de parcellisation, de mécanisation et d'automatisation qui non seulement le vide de tout contenu et de tout sens, mais crée les conditions concrètes de la fin du travail, fût-ce sous la forme aberrante du développement massif du chômage et de la précarité. De même, en se développant jusqu'à enserrer les moindres actes de la vie quotidienne dans un réseau de contraintes, la réglementa-

tion juridico-administrative a de plus en plus de difficulté à apparaître comme l'effet du libre jeu des subjectivités juridiques et de leurs droits, elle apparaît bien davantage comme leur limite et leur négation.

De manière générale, la réification des rapports sociaux impose ou du moins favorise une représentation de la société globale comme une immense machinerie impersonnelle : un système autoreproductif, régulé dans son fonctionnement par des lois indépendantes de la volonté des sujets, dont seuls les méga-appareils politiques et administratifs (au premier rang desquels les Etats) peuvent infléchir les effets. Dans ces conditions, la réalité sociale ne peut plus être perçue, vécue ou conçue comme l'œuvre de l'interaction entre les sujets ; et, dès lors, c'est la possibilité même de lui donner sens de manière immanente (c'est-à-dire sans faire appel à une quelconque transcendance religieuse ou métaphysique) qui se trouve irrémédiablement compromise.

Si l'on voulait résumer la crise du sens telle qu'elle résulte du développement de la dynamique du capitalisme, on pourrait dire que, d'une part, cette dynamique a sans doute libéré la pratique sociale de la tutelle de la référence à une transcendance mythique, libérant ainsi le potentiel de création de l'imaginaire social comme des imaginations individuelles ; tandis que, d'autre part, cette même dynamique a échoué à ordonner une production symbolique inflationniste autour de la référence à des éléments immanents à la pratique sociale, du fait essentiellement de la forme fétichiste qu'elle leur imprime.

IV. Essai sur la « personnalité de base » des sociétés capitalistes développées

Les différents processus précédents se conjuguent donc pour plonger les sociétés capitalistes développées dans une crise chronique du sens : pour les priver d'un habitat imaginaire commun, d'un ensemble repérable, structuré et crédible de référentiels donnant sens à l'existence. Quelles en sont les conséquences générales ? Et d'abord, comment

est vécue cette dérégulation du sens par les individus qui la subissent ?

On devine tout de suite qu'une pareille crise du sens ne va pas sans retentir profondément sur l'organisation psychique (affective et imaginaire autant qu'intellectuelle) des individus qui la vivent. Ces répercussions sont multiples, complexes, contradictoires, et je ne prétends pas les exposer toutes ici. Je n'en retiendrai que quelques-unes, qui me paraissent significatives dans la perspective de l'analyse de ce que j'ai nommé plus haut le traumatisme ordinaire. C'est lui dont je voudrais à présent décrire le vécu, en montrant combien le défaut d'ordre symbolique collectif perturbe simultanément le rapport à soi, le rapport aux autres, enfin le rapport au monde.

Le rapport à soi

La crise du sens provoque en fait des effets contradictoires quant à la manière dont le sujet se rapporte à lui-même, quant à la manière dont il s'appréhende lui-même. D'une part, elle favorise un surinvestissement narcissique, une survalorisation du moi ; d'autre part et inversement, elle crée les conditions d'une profonde crise d'identité, d'une dépression du moi.

a) Survalorisation du moi tout d'abord. Car, quand plus rien autour de soi n'offre un cadre de référence stable, quand il n'y a plus de monde que l'on puisse habiter imaginativement avec les autres, chacun tend à se replier sur soi et à faire de soi-même un monde. Alors le moi (plus exactement le moi idéal) devient, par substitution, l'objet privilégié des investissements libidinaux et fantasmatiques qui ne trouvent plus à se fixer (se projeter) dans des objets sociaux, du fait de leur déficit de valorisation symbolique.

Plus exactement, on passe alors d'une *individualité disciplinaire*, pour reprendre l'expression de Michel Foucault, à ce que Gilles Lipovetsky a nommé une *individualité personnalisée* (ou particulariste)⁶⁶. L'individualité disciplinaire

66. Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975 ; et Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.

est celle qui a correspondu à la phase de formation et de déploiement des rapports capitalistes. Tout en se posant pratiquement et imaginativement en centre de décision et d'action autonome, l'individualité de la phase de formation du capitalisme acceptait de se soumettre à une série de disciplines sociales, appuyées et justifiées par les idéaux transcendants constitués par les divers fétichismes : le travail abstrait et l'accumulation de capital, l'ordre contractuel de la société civile, l'Etat national, la raison instrumentale. En ce sens, elle témoignait encore de la vitalité symbolique de ces fétichismes naissants. Mais, lorsque cette vitalité faiblit, lorsque la puissance de séduction des fétichismes tend vers zéro, ce qui correspond à la situation de crise du sens que nous connaissons, alors lui succède cette individualité que Lipovetsky nomme personnalisée, parce qu'elle ne connaît et ne reconnaît d'autre valeur que l'accomplissement de soi, sans limite ni contrainte ; parce qu'elle exige de pouvoir choisir en toute matière, non plus en fonction d'un idéal universel mais en suivant ses seuls penchants et désirs singuliers ; en un mot parce qu'elle s'érige en mesure de toute chose.

Ainsi s'explique, en premier lieu, le développement de cette *culture du narcissisme* qui caractérise si fortement les sociétés capitalistes développées⁶⁷. Chacun devient à soi-même son objet électif d'amour (d'investissent libidinal), d'occupation et de préoccupation. Les manifestations de cette culture sont aujourd'hui innombrables. Ce sont les soins attentifs et jaloux portés au corps (cf. l'engouement pour les pratiques corporelles : marche, jogging, gym tonique, yoga, etc., mais aussi l'augmentation de la consommation des produits et services médicaux). C'est la survalorisation du fameux « *look* », autrement dit de l'apparence corporelle et vestimentaire. C'est le succès de différentes pratiques « psy » dont le commun dénominateur est la réalisation émotionnelle de soi.

67. Cf. notamment Robert Sennet, *Les tyrannies de l'intimité*, traduction française, Paris, Le Seuil, 1979 ; Christopher Lash, *Le complexe de Narcisse*, traduction française, Paris, Laffont, 1980.

Ce processus de personnalisation conduit, de ce fait, en second lieu, au *rétrécissement de la sphère des investissements de l'individu*: seuls continuent à être investis (affectivement et pratiquement) les rapports sociaux et les pratiques sociales qui peuvent offrir à l'individu une image narcissique de lui-même. Soit essentiellement la sphère des relations familiales (d'où le regain de succès de la structure familiale), les relations conviviales (amis, proches camarades de travail et de loisirs), à la rigueur les relations associatives (l'essor du mouvement associatif noté au sein des sociétés capitalistes occidentales au cours des dernières décennies trouve ici l'une de ses raisons fondamentales). Et c'est inversement le désinvestissement à l'égard des entreprises collectives totalisantes, par exemple syndicales ou politiques, faisant appel à un idéal transcendant, et requérant une part d'abnégation de l'individu dans l'accomplissement de tâches impersonnelles. Autrement dit, à travers le processus de personnalisation qu'elle induit, la crise du sens tend à aggraver encore l'individualisme (la séparation du public et du privé, le repli sur soi et sur le quant-à-soi) qui caractérise la *praxis* capitaliste depuis ses origines.

b) La crise chronique du sens qui sévit dans les sociétés capitalistes développées crée donc les conditions d'une survalorisation narcissique de l'individu. Mais elle développe inversement tout aussi bien les conditions d'une crise majeure de l'individualité. Car l'individualité personnalisée (ou particulariste) qui en émerge est en fait extrêmement fragile sous les couverts chatoyants et chaleureux de sa façade narcissique. C'est que cette même crise du sens tend à saper les fondements mêmes de toute identité individuelle.

En premier lieu, le déficit d'ordre symbolique va se traduire par *l'absence ou du moins l'inconsistance de schèmes collectifs* capables de servir de relais aux imagos parentales en tant qu'objets d'identification, donc en tant que matériaux et supports de la construction de l'identité individuelle. Car, ainsi que je l'ai rappelé plus haut, on ne peut construire son moi sans l'intégrer dans un cadre collectif d'identification. Or c'est précisément l'absence d'un tel

cadre qui caractérise la crise du sens. Dès lors chacun doit assurer par ses seuls moyens la construction et le maintien d'une identité qui, parce qu'elle est privée de support et de de référents collectifs, est nécessairement fragile et insatisfaisante.

A quoi s'ajoute, en second lieu, *l'effet déstabilisateur de la profusion quasi infinie des sens* offerts au choix de chacun, comme autant de vêtements identificatoires qu'il peut successivement ou même simultanément endosser, pour les quitter aussitôt, au gré de sa fantaisie. N'avons-nous pas à notre disposition toutes les littératures du monde, toutes les musiques du monde, toutes les religions du monde, toutes les philosophies du monde? « *Approchez, Mesdames et Messieurs, et que chacun fasse son choix!* » semble-t-on nous dire. Notre société organise ainsi en permanence cette « foire aux sens » que j'évoquais en introduction, dans laquelle chacun peut « choisir » entre une multiplicité indéfinie de sens possibles: d'identités, d'appartenances, de référentiels, de valeurs, de modes d'existence, etc. Car c'est précisément quand plus rien n'a de sens que tout (n'importe quoi) peut devenir signifiant.

Mais, précisément, perdu dans cette foire aux sens, chacun va se trouver à la fois étourdi, déboussolé, en définitive hébété, ne sachant plus (c'est le cas de le dire) à quel saint se vouer. D'autant plus que le crédit des saints en question est limité, comme nous l'avons vu, et que leur surabondance même ternit l'éclat de chacun d'entre eux pris individuellement. Dans cette foire au sens, comment discerner la verroterie de pacotille de la perle rare? Quand plus aucun sens global n'est proposé ou imposé par la société, quand chacun est abandonné à lui-même pour donner (en fait bricoler) un sens à son existence, et se trouve « libre » de lui donner le sens qu'il veut, la quête du sens a toutes les chances d'être éperdue et de se solder par un échec. Autrement dit, chacun a toutes les chances (toutes les malchances plutôt) de se retrouver en définitive nu, c'est-à-dire incapable de trouver un sens à son existence et, par conséquent, d'assurer son identité. C'est ce que finit par reconnaître Lipovetsky lui-même:

« Le processus de personnalisation génère le vide en technicolor, le flottement existentiel dans et par l'abondance des modèles, fussent-ils agrémentés de convivialité, d'écologisme, de psychologie. »⁶⁸

La crise chronique du sens débouche donc nécessairement sur *une crise généralisée de l'identité individuelle*. Crise dont le symptôme général est ce « mal de vivre », ce sentiment diffus de malaise et d'insatisfaction existentielle qui affectent la plupart de nos contemporains, la plupart d'entre nous. *Sentiment d'étrangeté à soi* qui n'est jamais que l'expression vécue de l'incapacité de se construire une image claire, cohérente et stable de soi-même.

c) Pour en finir avec l'analyse de l'altération du rapport à soi que produit la crise du sens, notons que ces deux effets contradictoires que sont la survalorisation narcissique et la vacuité de l'identité individuelle se génèrent et se renforcent réciproquement, en un véritable cercle vicieux, dans lequel bon nombre d'individus tournent aujourd'hui en rond, en finissant par s'y perdre.

Car, si en un sens l'individualité personnalisée apparaît, avec la survalorisation narcissique dont elle s'accompagne, comme l'ultime valeur refuge face à la crise chronique du sens, elle n'est en définitive que l'ultime impasse dans laquelle cette crise accule les membres des sociétés capitalistes contemporaines. En poussant à bout la logique de privatisation, de séparation de l'individuel et du social, elle ne peut que déboucher sur le vide : elle conduit à priver l'individu de toute assise, réalité, substance psychologique en le séparant en définitive de lui-même.

Inversement, la crise d'identité individuelle engendrée par le sentiment de son propre vide ne peut que favoriser des réactions de crispation sur tous les éléments, réels et imaginaires, propres à maintenir un minimum d'identité, en définitive un véritable fétichisme de l'identité propre : un surinvestissement et une survalorisation de ses éléments constitutifs, réels et imaginaires.

68. G. Lipovetsky, *op. cit.*, p. 13.

Le rapport aux autres

De la même manière, la crise du sens ne peut, par ailleurs, que perturber le rapport que chacun entretient aux autres. Plus précisément, elle va rendre ce rapport éminemment *problématique*: incertain, difficile, conflictuel. Entendons qu'elle va aggraver la part d'incertitude, de difficulté, de conflit que comprend nécessairement tout rapport interindividuel.

En premier lieu, en effet, c'est *la possibilité même de communiquer* avec autrui qui se trouve ici rendue problématique. Car, quel que soit le canal ou le support qu'elle emprunte, la communication entre individus présuppose toujours *un sens commun*: un ensemble structuré de signifiants fondamentaux (de référentiels, de symboles, de valeurs) sur lesquels les individus s'accordent, par-delà ou plutôt en deçà même de leurs éventuels différences et différends. Or le défaut d'ordre symbolique signifie précisément aussi l'absence ou du moins la faiblesse (le vague, le flou, l'inconsistance) d'un tel sens commun.

Le défaut d'ordre symbolique perturbe tout particulièrement le fonctionnement du langage. C'est que, pour fonctionner de manière correcte, le code linguistique a besoin de s'appuyer sur des codes extralinguistiques, sur tout un ensemble de référentiels, à la fois pratico-sensibles et pratico-sociaux. Or le défaut d'ordre symbolique se traduit notamment par l'absence ou du moins par le manque d'évidence de tels référentiels. Selon Henri Lefebvre, il se produit alors un « *décrochage général des signifiants et des signifiés* » aux effets contradictoires⁶⁹. Dans ces conditions, d'une part, chacun doit s'arranger pour raccrocher par lui-même signifiants et signifiés, et n'y parvient qu'avec plus ou moins de peine. D'où des difficultés accrues pour parler à autrui, entendons pour articuler une parole véritable, pour pratiquer une communication authentique, au-delà

69. Je reprends ici des analyses développées il y a quelque trente ans déjà par Henri Lefebvre dans *Le langage et la société*, Paris, Gallimard, 1966; et *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968.

des banalités et trivialités quotidiennes. C'est alors le crédit même du langage lui-même qui se trouve éprouvé.

D'autre part, et simultanément, chacun peut accrocher les signifiants et les signifiés comme il l'entend, n'importe comment, au gré de sa fantaisie et de son délire personnels. Autrement dit, dans ces mêmes conditions, tout (et n'importe quoi) peut se dire; et, du même coup, la production langagière peut devenir d'autant plus inflationniste que les discours produits n'ont plus de sens. Ce dont les médias profitent à longueur de journée, déversant sur chacun un flot ininterrompu de messages dont la signification ponctuelle masque à peine l'absence globale de sens, des messages impersonnels qui isolent encore davantage chacun, par-delà la facticité de cette communication / communion médiatique. Que l'on pense ici en particulier au discours publicitaire.

En éprouvant ainsi de plus en plus de difficulté à communiquer avec autrui, chacun se trouve ainsi isolé, prisonnier de / en lui-même. La solitude est aujourd'hui sans doute la chose la mieux partagée dans les sociétés capitalistes développées, au-delà de l'inflation « communicationnelle » (du verbiage quotidien et des messages médiatiques) qui lui sert de masque et d'alibi. Une solitude que, dans le cadre de ce que j'ai appelé précédemment la culture narcissique, les individus tendent à transformer en art de vivre, métamorphosant en quelque sorte la nécessité en vertu.

Car, dans le cadre de la crise du sens, l'autre n'est pas seulement celui avec qui il m'est de plus en plus difficile de communiquer, dont j'ai de plus en plus de mal à me rapprocher. Il est aussi, en second lieu, celui dont, contrairement, je désire de moins en moins me rapprocher, celui dont la présence même est pour moi de plus en plus une source de malaise, voire tout simplement une menace.

M'ouvrir à l'autre, c'est en effet m'exposer à affronter son altérité, c'est confronter ma propre identité à son altérité. Expérience toujours éprouvante au sens propre, puisqu'elle met à l'épreuve ma propre identité. Epreuve qui sera donc d'autant plus redoutée et par conséquent fuie que mon identité est faible, incertaine, mal assurée d'elle-même,

qu'elle s'accompagne d'une crispation fétichiste sur les moindres éléments d'une identité résiduelle. Ce qui est précisément le cas, comme nous l'avons vu, dans la situation générée par la crise du sens.

Celle-ci crée donc les conditions d'une sorte d'*hétérophobie diffuse*: de peur, de haine, de rejet plus ou moins violent de tout ce qui, du fait de son altérité, est perçu comme déstabilisant ou menaçant le reliquat ou résidu d'identité de chacun. En le privant de repères collectifs, en menaçant par conséquent son identité individuelle mais aussi en l'amenant par réaction à la fétichiser, la crise du sens abaisse donc le « *seuil de tolérance* » de l'individu à l'égard de l'altérité. Alors que, par ailleurs, en rendant problématique la communication interindividuelle, elle ne peut que rendre l'autre d'autant plus étranger, en alimentant ainsi doublement l'hétérophobie.

Bref, la crise du sens double inévitablement le sentiment d'étrangeté à soi-même (dû à la perte d'identité propre) par *un sentiment d'étrangeté, doublée d'hostilité, à l'égard de l'autre* (du différent).

Le rapport au monde

Et c'est, enfin, la diffusion dans la population d'un sentiment général d'*étrangeté à l'égard du monde*. Dépourvu de tout ordre symbolique unitaire capable de lui donner sens et d'y fournir des repères, le monde n'est plus alors vécu comme ce lieu familier que l'on connaît et que l'on maîtrise, dans la mesure même où on y habite et qu'on contribue à le créer. Privé de tout ordre symbolique, le monde apparaît alors tout à la fois comme irréel (inconsistant et évanescents) et surréel (opaque et impénétrable), dans les deux cas comme une réalité indéchiffrable et inquiétante. Sentiment double et contradictoire de déréalisation et de chosification, qui n'est pas sans rappeler l'univers mental de la schizophrénie.

Expérience qui n'est pas sans rappeler non plus la condition de l'immigré, être par définition déstabilisé par l'incertitude de son identité et de ses appartenances culturelles (et c'est encore plus particulièrement vrai de la « *se-*

conde génération»), devenant étranger à sa propre culture d'origine tout en restant en partie étranger à sa culture d'adoption. Cette condition est tendancieusement et métaphoriquement celle de tout individu dans les sociétés capitalistes contemporaines, déstabilisé par l'ébranlement voire la destruction de ses références symboliques traditionnelles et privé de toutes références nouvelles. Ainsi que la note judicieusement Julia Kristeva :

« Symptôme majeur d'une société sans lien communautaire solide et où toutes les liaisons sont en état de dissipation généralisée, l'étranger est, en fait, l'état normal du citoyen en cette fin de XX^e siècle. »⁷⁰

N'est-ce pas précisément aussi ce qui va le rendre haïssable? Là encore la haine de l'autre ne sera que l'exorcisme projective de ce qu'il y a de haïssable en soi.

Ainsi, en l'absence de tout ordre symbolique stable, l'individu devient-il étranger simultanément au monde, aux autres et à soi-même. Et cette triple étrangeté vécue ne peut que générer une situation et un sentiment d'*impuissance*: impuissance à avoir prise sur le cours du monde, et *a fortiori* à prendre part à sa production, donc aussi à le comprendre; impuissance à communiquer avec autrui, à trouver un sens commun, à construire une communauté à la fois pratique et symbolique avec les autres; impuissance à se réaliser, à inscrire ses actes dans la réalité, voire à construire des projets. Situation et sentiment propres à réactiver et renforcer les affects et les représentations les plus infantiles, plongeant leurs racines dans les structures archaïques de l'Inconscient, avec l'inévitable régression affective et intellectuelle que cela implique, tendant ainsi à mettre hors jeu les aptitudes rationnelles de l'individu.

A commencer par *l'angoisse*. Car on ne saurait trop souligner le caractère anxiogène de l'absence d'un cadre de références permettant de construire une image cohérente du monde; le caractère anxiogène de la présence d'une altérité vécue comme intrinsèquement menaçante parce que

70. « Le nouveau monde solitaire », in *La société face au racisme*, Le Genre Humain, n° 11, Paris, Editions Complexe, 1984.

déstabilisatrice ; enfin le caractère anxiogène du déficit d'identité propre. Ainsi s'explique sans doute que l'angoisse, sous la forme d'un diffus « *sentiment d'insécurité* », soit aujourd'hui si communément répandue.

Angoisse qui, en entrant en résonance avec l'angoisse d'abandon infantile (l'angoisse de la perte d'amour parental, et notamment maternel), ne peut, à son tour, que réactiver *la culpabilité* inconsciente de l'individu. Avec le renforcement du conditionnement à l'autorité, de la disposition à la « soumission volontaire », découlant précisément de toute majoration du sentiment de culpabilité.

Sans oublier enfin *l'agressivité réactionnelle* résultant à la fois de l'angoisse et de la culpabilité, mais les renforçant en retour, générant ainsi un sentiment diffus d'exaspération prêt à se décharger sur la première victime venue, engendrant une disposition propice à la recherche de « boucs émissaires ». Ce qui contribue par ailleurs à expliquer cette étrange fascination pour la violence dont témoigne un grand nombre d'œuvres littéraires ou cinématographiques contemporaines.

Conclusion

Concluons en soulignant quelques conséquences politiques ou plutôt psycho-politiques des considérations antérieures.

Au sein de la situation de défaut ou du moins de déficit d'ordre symbolique qui prévaut au sein des sociétés capitalistes développées, deux types de personnalité (ou, si l'on préfère, de caractère) tendent à émerger.

L'une correspond à l'individualité personnalisée dont j'ai fait état précédemment. Pour échapper à la contradiction entre la survalorisation narcissique du moi et la dépression du moi liée à la faiblesse des référents et supports collectifs, cette personnalité pratique une sorte de fuite en avant symbolique, une sorte de *nomadisme identitaire* qui la conduit à multiplier les identités d'appartenance et de référence, de manière simultanée ou successive, au sein de cette « foire aux sens » permanente que j'évoquais plus haut. Il en

résulte une personnalité à la fois *fluide* et *amorphe*, instable et faiblement intégrée, en quête d'une identité qui perpétuellement lui échappe. Avec au bout de cette quête éperdue l'angoisse, la culpabilité, l'agressivité réactionnelle, le tout sur fond d'un sentiment d'impuissance.

Mais ce même cocktail affectif peut tout aussi bien donner lieu à une tout autre personnalité, déjà décrite par Wilhelm Reich et l'École de Francfort dans le cadre de leurs travaux sur la mentalité fasciste, à savoir *une personnalité autoritaire*, dont les principaux traits sont le conformisme, l'acceptation non critique voire la survalorisation de l'autorité et de la hiérarchie, l'intolérance à l'égard des opposants ou des marginaux, une pensée stéréotypée, un penchant à la superstition, un refus de l'introspection, une vision méprisante de l'humanité en général⁷¹. Au nomadisme identitaire de la personnalité fluide et amorphe précédente se substitue ici l'attachement fétichiste, c'est-à-dire rigide, dogmatique, à la limite fanatique, à une identité (d'appartenance et de référence) étroite, conçue comme exclusive de toute autre identité. L'enjeu de cette conversion réactive des affects nés de la crise du sens est précisément de conquérir et d'acquérir une identité réputée stable et solide, en échappant du même coup à l'angoisse et à la culpabilité que son défaut fait naître, en les fixant progressivement sur de mauvais objets à écarter ou à détruire.

On reconnaît aisément dans cette personnalité autoritaire, qui est en même temps une personnalité soumise à l'autorité, l'une des conditions majeures du développement actuel des mouvements d'extrême droite, et plus largement des mouvements à base de revendication identitaire (nationaliste, ethnique, religieuse), dont le commun dénominateur est l'hétérophobie. Pour sa part, la personnalité fluide et amorphe qui lui fait face n'offre qu'une faible ligne de résistance à ces mêmes mouvements, ne se

71. Cf. Jean-Marie Heinrich, « Aspects psychologiques de la mentalité fasciste », in Hugo de Schamphelre et Yannis Thanassekos, *L'extrême droite en Europe de l'Ouest*, VUB Press, Bruxelles, 1991. Certains éléments de ma conclusion sont repris de cette étude.

rait-ce que du fait de son désinvestissement du politique. Bien plus, la frustration narcissique par laquelle se solde *in fine* sa quête identitaire, prédispose cette individualité molle à se durcir autoritairement, lorsque les conditions de cette quête deviennent encore plus problématiques (par exemple à l'occasion d'une crise économique ou politique). C'est cette perspective que je me propose d'explorer dans le dernier essai de ce recueil.

PARCOURS DE LA XÉNOPHOBIE

De l'hétérophobie au ressentiment

Introduction

J'introduirai mon propos sur la xénophobie par quelques considérations d'ordre général qui visent à situer brièvement les enjeux théoriques de toute réflexion sur ce phénomène.

La xénophobie désigne, littéralement, la peur/haine de l'étranger. Cette simple définition suffit à prendre conscience du statut théorique ambigu de cette notion. En tant que forme particulière de la phobie, en tant que variante de sentiments très répandus (la peur, la haine, la méfiance/rejet de l'autre), la xénophobie est justiciable d'une approche et d'une théorisation psychologiques, le cas échéant psychopathologique. Mais, de par son objet : l'étranger, elle échappe au strict domaine de compétence de la psychologie, même prise au sens large.

En effet, la catégorie de l'étranger n'est pas une catégorie psychologique, ou du moins n'est pas réductible aux seules catégories psychologiques en général. D'une part, il n'appartient à nul d'entre nous, en tant que sujet propre, de « décider » *a priori* qui lui est étranger et qui ne l'est pas ; le statut

d'étranger est défini relativement à un groupe d'appartenance et/ou de référence, relativement à sa culture (au sens anthropologique ou sociologique), relativement à son ouverture et fermeture sélectives à d'autres groupes et d'autres cultures, autant de déterminations qui ne relèvent des choix, préférences, affinités, désirs, conscients ou inconscients, de nul d'entre nous en particulier, en tant que sujet individuel.

D'autre part, mais ceci découle de cela, en tant qu'objet de rejet et de haine possible, ce qu'il est dans et par la xénophobie, l'étranger présente cette autre particularité d'être partagé, d'être mis en commun, d'être en quelque sorte une proie collective. Car je ne suis jamais seul à craindre, haïr, rejeter l'étranger en sa qualité d'étranger. Ma phobie se conjugue avec et se conforte par celles d'autres individus, par celles de tous ceux avec qui précisément je fais corps contre l'étranger craint, haï et rejeté⁷¹.

Enfin, dernière spécificité de la xénophobie, de même qu'en un sens la xénophobie dépersonnalise son sujet, allant jusqu'à le fondre dans une masse communiant dans une même haine; de même dépersonnalise-t-elle son objet: la xénophobie ne vise pas l'étranger en sa qualité d'individu singulier et de sujet propre, elle le vise en tant qu'il est censé être le représentant typique (voire archétypique) d'un groupe étranger. Son paradigme fondamental n'est pas l'opposition je/tu mais l'opposition nous/vous, voire nous/eux.

La xénophobie apparaît ainsi d'emblée comme un phénomène à double face, à double entrée, à double lecture, comme un phénomène qu'on peut qualifier d'ethnopsychologique ou de sociopsychologique. D'un côté, il nous met en présence des mécanismes de constitution d'un objet phobique, processus que la psychiatrie et la psychanalyse nous ont appris à connaître. D'un autre côté, il nous confronte aux processus par lesquels des groupes, des collectivités, des institutions mettent à l'écart, repoussent, rejettent, voire oppriment des individus ou des groupes issus d'autres aires de culture et de civilisation, sous le prétexte

72. Cf. Freud, « Psychologie de masse et analyse du moi », traduction française, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.

précisément de leur caractère exogène. Processus qui relèvent bien davantage des catégories de l'ethnologie, de la sociologie, de la science politique, de l'analyse institutionnelle, voire de l'économie. Ainsi toute réflexion sur la xénophobie se doit de se situer à cheval sur ces deux types de conceptualisation; bien plus, elle doit tenter de les articuler, en dépassant l'unilatéralité de chacune d'elles.

Ce que je propose ici, c'est donc *une sorte de parcours à travers la xénophobie*. Parcours lui-même double: il nous mènera, d'une part, de ses aspects les plus directement psychologiques vers ses aspects les plus directement sociologiques et politiques; d'autre part, de ses fondements inconscients vers les formations qui en affleurent à la conscience même du sujet. Nous franchirons ainsi, imperceptiblement, la frontière qui sépare des disciplines encore trop souvent étroitement cloisonnées par la délimitation de leurs champs et objets respectifs, par leurs conceptualités et leurs méthodes; des disciplines dont les spécialistes non seulement s'ignorent le plus souvent, mais même se considèrent quelquefois avec méfiance et hostilité. Car il n'y a pas que sur la scène sociale que règnent l'esprit de clocher et, pour tout dire, la xénophobie...

Ce parcours comprendra trois étapes, chacune consacrée à l'examen d'un concept particulier, chacune se proposant de résoudre les problèmes rencontrés au cours de l'étape précédente. Nous allons ainsi examiner successivement les trois concepts d'*hétérophobie*, de *xénophobie* et de *ressentiment*.

I. De l'hétérophobie comme mécanisme de défense face à l'angoisse de la perte de soi

1. C'est une banalité de constater que, comme toute relation à l'autre mais avec une intensité sans doute particulière, la relation à l'étranger est essentiellement *ambivalente*. Pour mettre en évidence cette ambivalence, il faut cependant faire abstraction de toutes les «*rationalisations secondaires*», qu'elles soient xénophobes ou xénophiles, qui viennent se superposer, en les infléchissant, en les infor-

mant, en les dénaturant en définitive, aux sentiments et aux réactions spontanés, immédiats, que suscite la rencontre première de l'étranger. Originellement, la relation à l'étranger révèle en effet sa pleine ambivalence, son mixte d'attraction et de répulsion.

L'étranger, par son étrangeté même, suscite au minimum ma curiosité et mon intérêt; sa rencontre sollicite ma capacité à m'ouvrir d'une manière générale à ce que le monde comprend d'inconnu, de nouveau, d'inédit et d'inouï. Elle m'ouvre de nouveaux horizons, me laisse deviner un autre monde, ou du moins un autre rapport au monde, elle m'arrache à l'étroitesse de mon propre monde, de ma propre identité sociale et culturelle. L'étranger peut même d'emblée me charmer, me séduire, voire me fasciner par sa différence, sa bizarrerie apparente, son exotisme (entendons: ce que je perçois comme un exotisme), par sa capacité à être ou paraître ce que je ne pourrais sans doute jamais être et ce que je pourrais à peine ou difficilement paraître.

Mais l'étranger suscite aussi, d'emblée, inquiétude et méfiance, comme tout ce qui est inconnu. Il est cet autre dans lequel je ne retrouve pas l'image de moi-même, la confirmation de ma propre identité sociale et culturelle, et encore moins personnelle. Il me trouble en troublant l'image spontanée que je me fais (c'est-à-dire: que ma propre culture me transmet) de ce qu'est l'humanité. Il me soumet à l'épreuve de la relativité des identités culturelles, en démentant la prétention de chaque culture à être le modèle unique de l'humanité. Il est celui que je ne comprends pas ou que je comprends mal, celui qui s'exprime dans une autre langue, celui dont les actions et réactions sont en partie imprévisibles, celui dont les intentions sont insondables, celui dont je ne sais ni ne comprend toujours ce qu'il veut et ce qu'il cherche.

Cette ambivalence de la relation immédiate à l'étranger est encore renforcée par le fait qu'elle est partagée par l'étranger lui-même. Car, je suis moi-même un étranger pour l'étranger, en lui inspirant ce même mélange d'attraction et de répulsion que je démêle difficilement en moi.

Ce qui ne peut que contribuer au trouble qui s'instaure en moi à son contact; en somme ma propre ambivalence à son égard se renforce de la perception de son ambivalence à mon égard.

Relation initialement ambivalente, la relation à l'étranger est donc aussi *a priori* une relation ouverte, j'entends une relation dont le destin final n'est pas d'emblée joué. Elle peut évoluer dans un sens comme dans l'autre. Dans le sens de l'ouverture à l'étranger: de son accueil et de son acceptation en tant qu'étranger, son altérité étant alors perçue comme une chance, comme l'occasion d'un enrichissement réciproque dans et par le dialogue et le partage, d'une découverte commune de ce qui nous unit par-delà ce qui nous différencie, voire nous sépare. Comme elle peut inversement tourner court, conduire à l'indifférence ou même à la fermeture à l'autre, à son refus et à son rejet, à sa perception comme une menace pour l'identité collective et individuelle. Processus au terme duquel le pire devient possible.

En fait, la plupart du temps, la relation à l'étranger ne perd pas son ambivalence initiale, et se maintient dans l'entre-deux, dans un mélange d'ouverture et de fermeture, de dialogue et de méfiance, de confrontation (n'allant pas cependant jusqu'à l'affrontement) et d'ignorance réciproque. Cela ne fait que souligner davantage encore la singularité de la xénophobie, son caractère marginal et proprement exceptionnel dans le champ des relations possibles à l'étranger, qui contraste pourtant avec l'extrême diffusion et banalisation de cette attitude.

Et cela rend d'autant plus pressante la question des raisons de la xénophobie. Comment expliquer ce refus radical de s'ouvrir à l'étranger? Comment comprendre ce repli à la fois frileux et haineux sur soi qui, au mieux, constitue une véritable mutilation de soi comme de l'autre, au pire ouvre la voie au génocide?

2. Ce que la psychanalyse nous a appris de la phobie en général nous fournira sinon une réponse directe à cette question, du moins *une hypothèse* qui nous ouvrira la voie d'une réponse possible.

Le symptôme phobique se présente comme une peur irrationnelle et irréprouvable inspirée par un objet, un acte ou une situation banals voire familiers. En tant que tel, il intervient dans le tableau clinique de différentes névroses voire psychoses. C'est cependant dans le cadre de ce qu'il a fini par identifier comme *hystérie d'angoisse* que les mécanismes propres à la phobie ont été le plus complètement étudiés par Freud⁷³. J'en retiendrai ici essentiellement deux points :

– La phobie est analysée par lui comme le résultat de la projection sur un objet extérieur d'un affect d'angoisse, séparé de sa représentation par le refoulement. Par ce déplacement, le sujet cherche à lier à nouveau cette angoisse, pour tenter de la maîtriser et de s'en libérer par des comportements d'évitement, en maintenant l'objet phobique à distance. La phobie est donc un mécanisme de défense projectif face à l'angoisse.

– L'objet phobique est lui-même en rapport avec la représentation refoulée, selon les mécanismes habituels du déplacement et de la condensation ; il peut ainsi avoir valeur de métaphore et/ou de métonymie, voire de symbole. Autrement dit, ce qui est craint, haï, repoussé dans l'objet phobique, c'est une propre représentation inconsciente (ou un complexe de représentations inconscientes) du sujet, source d'angoisse pour lui ; c'est un élément de la vie psychique du sujet lui-même, inacceptable par lui et que le processus de refoulement lui a, de plus, rendu étranger.

Je ferai ici l'hypothèse que l'on peut comprendre de la sorte la xénophobie, plus exactement que *la xénophobie peut s'analyser sur le modèle analogique de la phobie au sens psychiatrique du terme*. Elle résulterait donc de la projection sur l'étranger d'éléments propres au sujet mais refusés par lui, qu'il ne veut pas connaître ou qu'il ne veut pas assumer selon le cas, notamment parce qu'ils sont source d'angoisse, et dont il tente ainsi de se libérer imaginaire-

73. Sa principale étude à ce sujet reste l'« Analyse d'une phobie chez un petit garçon de cinq ans (le petit Hans) », traduction française in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF.

ment faute de pouvoir s'en libérer réellement. Ainsi, ce qui est craint, haï, rejeté dans l'étranger, ce ne serait jamais qu'une partie de soi-même que l'on refuse.

Avant de développer davantage cette hypothèse, je voudrais rapidement montrer combien elle éclaire d'emblée un aspect paradoxal de la xénophobie, qui a été trop peu relevé jusqu'à présent, sauf par Jacques Hassoun⁷⁴. L'étranger cible de la xénophobie est nécessairement un étranger proche, et il est d'autant plus haï et rejeté qu'il est plus proche. Cette proximité ne doit pas s'entendre seulement ni essentiellement comme une proximité spatiale: l'étranger haï par le xénophobe, ce n'est pas seulement un étranger *voisin*, vivant souvent à côté de lui, c'est aussi *un étranger aussi peu étranger que possible*, si l'on peut ainsi s'exprimer, un étranger qui se différencie aussi peu que possible, par ses caractéristiques sociales et culturelles, du groupe d'appartenance et/ou de référence du xénophobe. Par exemple le Juif assimilé au début du siècle ou dans les années 1930; ou encore le Maghrébin ou le Turc en voie d'intégration plutôt que l'Asiatique ou même que l'Africain noir, dans la société française contemporaine.

Ce paradoxe s'explique aisément dans le cadre de l'hypothèse précédente: l'étranger peut d'autant mieux servir de support de projection de la part maudite de soi, on parvient d'autant plus facilement à fixer sur lui par déplacement et condensation ce qui est refusé en soi, qu'il est plus proche de soi, plus semblable à soi. S'il est vrai qu'à travers l'étranger c'est une partie de lui-même que le xénophobe craint, hait et rejette, alors l'étranger peut d'autant plus facilement faire office d'objet xénophobe qu'il est plus semblable au xénophobe.

3. L'hypothèse interprétative précédente de la xénophobie est évidemment encore beaucoup trop générale pour être satisfaisante. Il faut notamment préciser de quelle angoisse particulière le sujet xénophobe cherche ainsi à

74. Cf. «L'étranger: une création du xénophobe», in *Qu'est-ce que l'étranger?*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1996.

se libérer; et, corrélativement, pourquoi cette angoisse se fixe sur l'étranger. Pour répondre à cette question, un détour préalable s'impose par une catégorie plus générale, celle d'*hétérophobie*, de phobie de l'autre, sans que cet autre soit nécessairement un étranger.

L'hétérophobie n'est pas à proprement parler, du moins à ma connaissance, une catégorie clinique; je l'emprunte au contraire à un sociologue, Albert Memmi, qui l'a introduite pour analyser le complexe de relations et de représentations que constitue le racisme⁷⁵. Cependant, la psychiatrie a décrit de longue date certains symptômes phobiques qui illustrent particulièrement bien l'hétérophobie; je pense ici en particulier à la phobie du contact⁷⁶.

Vu le caractère très général de l'objet phobique dans ce cas (l'autre), on peut s'attendre à ce que l'angoisse dont procède et contre laquelle se dresse l'hétérophobie soit elle-même une angoisse d'ordre général. Je ferai ici l'hypothèse qu'il s'agit ni plus ni moins que de *l'angoisse de la perte de soi*.

J'ai bien conscience qu'en parlant d'angoisse de la perte de soi, je fais subir un déplacement au concept d'angoisse, tel que l'entend classiquement la littérature psychiatrique et psychanalytique. Il ne s'agit pas ici, du moins pas seulement ni immédiatement, d'une angoisse d'ordre *libidinal*, mais bien plutôt d'une angoisse d'ordre *existentiel*.

L'angoisse de la perte de soi gît, à proprement parler, au cœur même de la condition humaine. En effet, comme n'a cessé de le proclamer la philosophie contemporaine, en particulier son courant existentialiste, l'homme est un être qui ne se contente pas de *vivre* comme l'animal, c'est un être qui *ex-iste*, du latin *ex-stare* (se tenir hors de), c'est-à-dire précisément un être qui se tient constamment en dehors de ce qu'il est, à distance de lui-même, qui n'est jamais en situation de se posséder lui-même complètement, qui toujours se reperd en partie au moins dès qu'il se possède ou croit se posséder,

75. Cf. *Le racisme*, Paris, Gallimard, 1962.

76. Cf. Pierre-Stanislas Lagarde, « Introduction à la limite », in *Qu'est-ce que l'étranger?*, *op. cit.*

c'est-à-dire former un avec lui-même. Il me semble que la psychanalyse ne dit pas autre chose lorsqu'elle définit l'homme comme être de désir, marqué par le manque, s'échappant constamment à lui-même. L'angoisse de la perte de soi n'est ainsi jamais que le revers du désir d'être soi, de former une unité avec soi-même, de s'assurer une identité et une stabilité, désir toujours déjoué, dont les œuvres sont éternellement destinées à être compromises, donc désir toujours relancé, avec sa part inévitable d'angoisse.

Cette angoisse existentielle générale va évidemment trouver à se spécifier au cours des péripéties des relations aux autres que le sujet va nouer. Nous en rencontrerons quelques figures particulières par après. C'est aussi au gré de ces péripéties que cette angoisse pourra se majorer ou, au contraire, s'atténuer, sans jamais disparaître pour autant.

Quoi qu'il en soit, je soutiendrai ici l'hypothèse que l'hétérophobie, la phobie de l'autre, est une défense projective élaborée par le sujet face à la perspective, essentiellement fantasmatique, de la perte de soi, perspective éminemment anxigène. D'une manière générale, cette perte peut se fantasmer de deux manières différentes.

– D'une part, sous la forme de *la séparation d'avec soi-même*, de la perte de ce qui me constitue en propre, autrement dit sous la forme de *l'altération*, du devenir-autre, à la limite de l'aliénation (du devenir-étranger). On voit ici se profiler nettement la xénophobie; mais ne brûlons pas les étapes de l'analyse.

– D'autre part, sous la forme de l'abolition de toute séparation d'avec autrui, de *la fusion-confusion avec autrui*, autrement dit sous la forme d'une *altérité* à la fois envahissante et corruptrice de notre propre identité, sous la forme de l'être-autre capable de nous phagocyter. Là encore, la xénophobie est proche.

A première vue, c'est essentiellement sous cette seconde forme que le fantasme de la perte de soi semble être au cœur de l'hétérophobie. C'est ce qu'illustre notamment la phobie du contact. Mais on peut ici faire l'hypothèse que l'autre ainsi rejeté et tenu à distance l'est tout aussi bien parce qu'il figure ce que je crains moi-même de devenir, il

figure une forme possible de ma propre altération voire aliénation. En somme, en tenant l'autre à distance, en refusant son contact, le sujet hétérophobe tente de conjurer aussi bien le spectre de son propre devenir-autre que celui d'un possible être-autre.

L'hétérophobie tourne donc autour d'une *angoisse de la séparation*, angoisse double puisqu'elle est simultanément angoisse de la *présence* d'une séparation (peur de se trouver séparer de soi, et plus largement de ce qui fait l'identité de soi) et / ou angoisse de l'*absence* de séparation (peur que la séparation entre soi et l'autre se trouve abolie). Or, qui dit séparation dit évidemment frontière, sous quelque forme que ce soit. Frontière qui précisément angoisse doublement l'hétérophobe : par son absence éventuelle, qui ouvrirait la voie au rapprochement confusionnel avec l'autre ; mais tout aussi bien par sa présence, par la limite qu'elle signifie, dont l'éventuel franchissement ne placerait pas moins le sujet en situation de se perdre.

Il est un autre symptôme caractéristique de la phobie du contact avec autrui dans lequel se retrouve cette angoisse de la séparation entre soi et soi et de la non-séparation entre soi et les autres : il s'agit de l'obsession du propre. Il convient ici de prendre le mot propre dans son triple sens courant de ce qui est net, sans souillure ; de ce qui est objet de la propriété ; enfin, de ce qui qualifie un être, en lui assurant son identité constitutive. La phobie du contact, ce n'est donc pas seulement la phobie de la souillure, c'est aussi et surtout la phobie de la perte de ce qui m'appartient en propre et la phobie de l'altération de ce que je suis ; autant de manifestations de l'angoisse de la perte de soi.

D'ailleurs, la souillure elle-même, qu'est-elle au fond ? D'une part, une trace de ce que le non-moi (les autres, le monde en général) laisse sur moi, dès lors que la séparation entre le monde et moi n'est plus assurée – et l'on sait que, *stricto sensu*, cette séparation est impossible. D'autre part, et tout aussi bien, la souillure est ce qui risque de m'altérer gravement, ce qui me dégrade, ce qui me fait perdre ma dignité, à la limite ce qui peut me rendre méconnaissable par les autres et même par moi-même, autrement dit ce

qui introduit justement une séparation entre moi et moi-même (ici entre moi et l'image narcissique que je me fais de moi-même). On retrouve bien ici cette double angoisse et de l'absence et de la présence de la séparation.

4. Ce que je viens de dire de l'hétérophobie en général vaut évidemment de la xénophobie en particulier. Mais il me faut poursuivre ici le développement de mon hypothèse pour marquer et cerner en même temps la spécificité de cette dernière. Car la xénophobie est haine de cette catégorie particulière d'autre qu'est l'étranger.

C'est le moment de se souvenir de ce que je disais de la catégorie de l'étranger en introduisant mon propos; à savoir qu'elle n'est pas seulement ni même fondamentalement une catégorie psychologique, mais bien davantage et en premier lieu une catégorie ethnologique ou sociologique. On peut alors supposer que ce qui fait l'objet de la projection xénophobe, ce sont des éléments du vécu social du sujet; j'entends des éléments, conscients et inconscients, de la manière dont le sujet vit la scène sociale: ses relations aux autres membres de son groupe d'appartenance et/ou de référence, ses relations aux institutions sociales, ses relations à la société globale et à son devenir.

Je spécifierai donc mon hypothèse précédente en disant que ce qui est au cœur de la xénophobie, c'est *l'angoisse que génère l'expérience de la scène sociale*, ou plus exactement la manière dont cette expérience spécifie l'angoisse de la perte de soi en réactivant certaines angoisses infantiles. C'est le développement de cette idée qui occupera la seconde partie de cet essai.

II. La xénophobie: la scène sociale et la figure de l'étranger

Différents auteurs ont fait l'hypothèse que la scène sociale serait inconsciemment vécue comme une métaphore de la scène familiale; que, par exemple, la société dans son ensemble serait fantasmée comme une Mère toute-puissante, à la fois tyrannique et bienfaitrice, tandis que les au-

torités sociales seraient fantasmées comme un Père dépositaire et garant de la Loi, mais pouvant aussi occasionnellement en abuser voire la transgresser⁷⁷.

Dans cette mesure même, il serait inévitable que l'expérience subjective de la scène sociale soit source d'une angoisse réactivant les angoisses liées à l'expérience de la scène familiale. Angoisse qui va, cependant, se trouver minorée ou au contraire majorée selon les circonstances objectives, c'est-à-dire en fonction de processus sociaux sans rapport immédiat avec les enjeux et les conflits propres à la scène familiale. Voyons cela de plus près.

1. La psychanalyse nous aura notamment appris que l'expérience infantile de la scène familiale est nécessaire source d'angoisse. D'une angoisse multiforme même.

Angoisse d'abandon tout d'abord. La dépendance totale de l'enfant (et notamment du nouveau-né) à l'égard de ses parents est génératrice du fantasme de toute-puissance des parents (notamment de la mère) en même temps qu'elle est source de frustrations inévitables pour l'enfant. Ces deux éléments conjugués engendrent chez ce dernier le fantasme d'abandon. Cette angoisse d'abandon est notamment à l'origine du fantasme de la mauvaise Mère. Cette angoisse va se trouver encore renforcée par l'agressivité réactionnelle de l'enfant à l'égard des parents et par la culpabilité qui accompagne cette agressivité.

Angoisse de destruction de la mère ensuite, sur laquelle Mélanie Klein a particulièrement attiré l'attention. Cette angoisse est précisément liée à l'agressivité que l'enfant développe à l'égard de sa mère en réaction aux frustrations que sa dépendance lui vaut de subir et que l'enfant tend à interpréter comme manifestations de la mauvaise volonté de la mère. Cette agressivité génère le fantasme de la destruction de la mère, fantasme qui entre évidemment en contradiction avec l'amour que l'enfant porte à sa mère et

77. Cf. notamment Gérard Mendel et sa tentative de fondation d'une sociopsychanalyse dans *La révolte contre le père*, Paris, Payot, 1968 ; et *La crise des générations*, Paris, Payot, 1969.

que sa mère lui porte. En engendrant un pareil fantasme, cette agressivité devient du même coup source d'angoisse et de culpabilité.

Angoisse de la castration enfin, du moins chez le garçon, angoisse générée par la menace, la plupart du temps elle-même fantasmatique, de castration par le père, donc angoisse de la perte du pénis en tant qu'objet sexuel, notamment en tant qu'objet lié au désir et à la séduction de la mère. L'angoisse de castration est donc liée au désir de transgression de la Loi (la prohibition de l'inceste) posée par le Père.

On retrouve ici, en fait, sous différentes formes, l'angoisse de la perte de soi. C'est en particulier le cas au sein de l'angoisse de destruction de la mère et de l'angoisse de castration, où elle se présente comme angoisse de la perte de l'objet dont le sujet fait, dans l'un et l'autre cas, un attribut narcissique, donc un élément essentiel de sa propre constitution psychologique. Remarquons bien ici que ce qui est redouté, c'est bien l'altération et non pas l'altérité, l'introduction potentielle d'une séparation de soi d'avec soi et non pas l'absence d'une séparation d'avec autrui.

2. On peut, du moins jusqu'à un certain point, développer une analogie entre la situation de l'enfant sur la scène familiale et la situation de l'adulte sur la scène sociale. J'indiquerai plus loin les limites de cette analogie, qui hypothèquent en partie les conclusions que je vais en tirer, ce qui exigera de reprendre ces dernières dans une perspective plus large.

Cette analogie est fondée, en premier lieu, sur la dépendance dans laquelle se trouve, dans un cas, l'enfant à l'égard des parents, dans l'autre, l'adulte à l'égard des institutions chargées de maintenir l'ordre social, d'assurer sa reproduction, et plus largement à l'égard de la société globale ou du groupe partiel dont il est membre. C'est cette dépendance qui, dans le cas de l'enfant, peut donner naissance au fantasme d'abandon et à l'angoisse qui lui est liée; aussi bien qu'à la crainte de la destruction de la mère qui priverait l'enfant de son objet d'amour électif. Dans le cas de l'adulte, cette dépendance donnera lieu :

– d'une part, à la crainte d'une possible *exclusion* du groupe, cette exclusion pouvant aller de la mise au ban jusqu'à la mise à mort pure et simple, crainte qui ne manquera pas de réactiver l'angoisse d'abandon infantile;

– d'autre part, à la crainte de la *destruction* des autorités sociales, voire de l'ordre social tout entier, qui ne menacerait pas moins son existence individuelle, crainte qui peut être tenue pour un équivalent symbolique de la peur de la destruction de la mère.

L'analogie peut encore se développer entre l'ambivalence des sentiments qui animent l'enfant à l'égard de ses parents d'un côté, celle des sentiments de l'adulte à l'égard des autorités sociales de l'autre; ambivalence qui trouve, à chaque fois, son origine dans une situation de dépendance précisément. Pour l'enfant, et d'autant plus pour le nouveau-né, les parents sont à la fois source de plaisir mais aussi de frustration, notamment en tant qu'ils ne satisfont pas tous ses désirs et même qu'ils lui interdisent la satisfaction de certains d'entre eux; d'où un mixte d'amour et de haine, qui génère lui aussi angoisse (peur de la destruction de la mère notamment, peur de la punition de la part du père) mais aussi culpabilité. Un complexe d'attitudes et d'affects analogue à celui qui caractérise l'adulte dans ses relations aux autorités sociales, qui représentent à ses yeux à la fois une instance qui lui assurent la possibilité de vivre (d'être pris en charge, protégé, reconnu, etc.) mais qui sont tout autant source de frustrations, notamment d'interdits, voire d'oppression. Ce qui peut ici être craint, c'est à la fois à nouveau la *destruction* de ces autorités (d'autant plus que, par ailleurs, cette destruction est souhaitée) mais aussi bien *leur réaction répressive* à toute manifestation d'hostilité à leur encontre.

L'analogie précédente est enfin justifiée par le fait que la loi sociale, celle dont les institutions sociales sont garantes, est bien évidemment une métaphore de la Loi dont le père est porteur pour l'enfant; et que le complexe d'affects et de représentations qui animent mais aussi accablent l'enfant à propos de cette dernière (le désir de la transgression, l'angoisse face à la punition – la castration)

va se retrouver chez l'adulte dans sa relation à la loi sociale et aux autorités qui en sont dépositaires.

Je forme ici l'hypothèse que c'est de cet ensemble de représentations angoissantes : exclusion par le groupe social, agression destructrice contre les autorités sociales, réaction répressive de ces dernières, prolongeant et réactivant les angoisses infantiles liées à la scène familiale, dont le sujet xénophobe va chercher à se libérer en les fixant projectivement sur l'étranger. Dans cette opération, l'étranger est érigé mais aussi métamorphosé en une figure métaphorique, voire symbolique, à la limite mythique. D'une part, certains de ses traits réels vont se trouver sélectionnés mais en même temps décontextualisés pour devenir l'équivalent métaphorique (symbolique, mythique) des représentations angoissantes du sujet ; d'autre part, et dans le même but, la projection va surajouter à ce portrait mutilé de l'étranger réel un certain nombre de traits qui lui sont totalement étrangers ; si bien qu'à l'arrivée la figure en laquelle l'étranger se trouve métamorphosé est sans doute très signifiante pour le xénophobe, mais n'a plus grand-chose à voir avec l'individu (ou le groupe) réel qui est visé. Et c'est cette figure de l'étranger – dans et derrière laquelle l'étranger réel est enfoui – que le xénophobe craint, hait, rejette.

Mais de quoi l'étranger devient-il ainsi précisément la figure ? De ce que le sujet craint de devenir, sans doute ; mais aussi ce qu'il souhaiterait être mais qu'il lui est interdit d'être (par les autorités sociales, comme figure du Père) et qu'il s'interdit par conséquent d'être lui-même. Reprenons ces deux points.

Aux yeux du xénophobe, l'étranger figure en premier lieu ce que lui-même peut craindre de devenir un jour, c'est-à-dire précisément quelqu'un d'étranger au groupe social auquel lui-même appartient. Entendons par là à la fois :

– quelqu'un d'*exclu*, de marginalisé, de délaissé, d'abandonné à lui-même, qui ne fait pas (plus) partie du groupe de référence, auquel il est interdit ou du moins difficile de prendre part à la vie sociale normale, privé de ce fait d'un certain nombre d'attributs normaux des membres du groupe, bref un être à l'état de déréliction ;

– en même temps que quelqu'un de *puni*, de matériellement, socialement et symboliquement inférieur, désigné à l'opprobre, au mépris voire à la haine de tout le groupe, auquel est refusé l'identité de référence, qui ne peut pas prendre part au pouvoir qui est celui du groupe de référence du xénophobe et de ses membres.

On peut ici entendre, à chaque fois, l'écho de la double angoisse d'abandon et de castration.

Inversement, l'étranger va tout aussi bien figurer aux yeux du xénophobe ce que lui-même voudrait bien être mais qu'il lui est interdit d'être par les autorités sociales et qu'il se défend d'être, par angoisse et par culpabilité. C'est-à-dire essentiellement celui qui agresse l'équivalent symbolique de la Mère sur la scène sociale, soit la société elle-même dans son intégrité et dans son identité propres, donc celui qui travaille à la subversion de l'ordre social; et, plus fondamentalement, celui qui transgresse la Loi posée par le Père, donc qui attende au fondement même de l'ordre social. On reconnaît évidemment l'écho des propres désirs de transgression du sujet, frappés au coin de l'interdit et de la culpabilité, ainsi que l'écho et de son agressivité à l'égard des autorités sociales et de l'ordre social en général.

Remarquons que l'on retrouve ici un trait paradoxal de la xénophobie et du racisme, souvent relevé: la tendance à survaloriser l'étranger (faisant contraste avec sa dévalorisation massive), la tendance à lui prêter notamment une puissance redoutable, y compris sur le plan sexuel. D'où les fantasmes courants sur l'activité sexuelle de l'étranger (notamment mâle), sur sa puissance de séduction, sur la menace qu'il ferait peser sur la vertu des filles et la fidélité des épouses, etc. Ainsi, le xénophobe lui-même n'échappe-t-il pas à une certaine ambivalence à l'égard de l'étranger: celui-ci figure, inconsciemment, à la fois ce qu'il désirerait être et ce qu'il s'interdit d'être; son rejet et sa haine de l'étranger sont à la mesure de son admiration jalouse à son égard.

3. Mon analyse antérieure s'appuie sur l'idée que l'expérience de la scène sociale est, d'une manière générale et en quelque sorte par principe, source d'angoisse et de culpabilité pour le sujet, réactivant ainsi les complexes d'af-

fects et de représentations liées à l'expérience elle-même angoissante et culpabilisante de la scène familiale. En réalité, l'expérience de la scène sociale va aussi dépendre de cette scène elle-même, de la manière dont elle est structurée, des processus qui la produisent, des contradictions et des conflits qui la minent, la bouleversent, tendent à la détruire. Autrement dit, de processus objectifs (économiques, sociaux, politiques) qui, selon le cas, vont majorer ou au contraire minorer les sentiments d'angoisse et de culpabilité que l'expérience de la scène sociale peut faire naître ou peut réactiver au sein de tout sujet. Il est donc temps ici d'en dire quelques mots. Je m'intéresserai essentiellement aux processus socio-historiques susceptibles de majorer les réactions d'angoisse précédemment décrites et de renforcer, par conséquent, les dispositions à la xénophobie.

a) Cela va me conduire, en premier lieu, à revenir sur la différence entre « sociétés sans histoire » (encore appelées sociétés primitives) et « sociétés historiques ». Il est sans doute plus juste, avec Levi-Strauss, de parler de sociétés à « histoire froide » (qui ne se transforment que lentement) et de sociétés à « histoire chaude » (qui peuvent connaître des bouleversements rapides, voire catastrophiques par moments)⁷⁸. Relativement aux premières, les secondes présentent trois caractéristiques majeures, qui sont susceptibles de renforcer les mécanismes xénophobogènes, d'autant plus qu'elles se sont elles-mêmes accentuées au fil de l'Histoire.

Il s'agit en premier lieu de *l'ouverture* sur d'autres sociétés, d'autres organisations politiques, d'autres civilisations. Cette ouverture s'effectue sous l'effet du développement à la fois des relations marchandes et de la confrontation politico-militaire dont l'enjeu est toujours le contrôle du territoire et de ses ressources. Cette ouverture confronte les membres des différentes sociétés à d'autres modes de vie, d'autres règles, d'autres croyances, d'autres dieux, etc ; mais aussi à la concurrence voire à la perspective de la domination par l'étranger. En un mot, elle leur inflige l'épreuve

78. Cf. *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1963.

toujours difficile de l'altérité, qui plus est d'une altérité potentiellement hostile.

Ouvertes sur d'autres sociétés, de manière à la fois coopérative et conflictuelle, les sociétés historiques sont aussi des sociétés *divisées*, éclatées et déchirées en groupes sociaux hiérarchisés et rivaux (castes, ordres, classes), en lutte les uns avec les autres pour l'appropriation de la richesse matérielle et du pouvoir politique. Ces groupes s'opposent les uns aux autres par leurs modes de vie, leurs modes d'être, leurs représentations morales, politiques, religieuses, etc, ils érigent entre eux des barrières matérielles, institutionnelles et symboliques très puissantes. Autrement dit, les sociétés historiques génèrent des figures endogènes de l'altérité et de l'étrangeté, en même temps qu'elles se trouvent constamment confrontées à la nécessité de reconstituer leur unité politique et symbolique que leur division dément. De ce double point de vue, la xénophobie apparaît comme un dispositif nécessaire à l'économie symbolique des sociétés historiques : elle permet de reconstituer l'unité sociale en exportant en quelque sorte les divisions et conflits internes, en masquant l'origine interne de ces dernières, dont des figures exogènes sont dès lors rendues seules responsables.

A cette double épreuve, les sociétés historiques en adjoignent une troisième, plus redoutable encore, celle de *l'aliénation historique*. J'entends par là que les sociétés entrent dans l'histoire au travers du processus par lequel leur devenir leur échappe, semble répondre à des forces obscures sur lesquelles leurs membres n'ont plus prise, alors pourtant même qu'il résulte de leurs propres actes et activités. C'est que ces derniers se combinent de telle sorte que leur résultante générale échappe à la maîtrise et même plus simplement à la conscience des individus et des groupes qui composent la société : en un mot, leur propre œuvre collective (la société et son devenir) est quelque chose qui devient étranger aux acteurs sociaux. Cela s'explique essentiellement par le développement de la division du travail ; par la séparation qu'elle institue entre l'activité et l'intérêt particuliers, d'une part, l'intérêt collectif et le devenir gé-

néral de la société d'autre part; par la division précédemment évoquée de la société en groupes rivaux (castes, ordres, classes); le tout en rapport avec le développement de la médiation marchande de l'acte de travail. Sur tous ces points, Marx et Engels ont laissé des pages décisives dans la première partie de *L'idéologie allemande*⁷⁹.

Ainsi, au sein des sociétés historiques, la scène sociale prend-elle aux yeux des individus une allure étrangère, ils y deviennent dans une certaine mesure des étrangers à leur propre monde. On saisit immédiatement en quoi une pareille expérience peut renforcer l'angoisse d'être exclu, marginalisé, laissé pour compte, en un mot l'angoisse d'abandon; ici plus que jamais, l'étranger sur lequel va se trouver déplacée projectivement cette angoisse, incarne la figure de ce qu'on redoute soi-même de devenir, voire de ce qu'on est déjà devenu et qu'on se refuse de reconnaître et d'être plus longtemps – précisément un étranger à son propre monde.

b) Ces différents traits sont communs à l'ensemble des sociétés historiques. Elles se trouvent cependant encore accentuées au sein des sociétés capitalistes contemporaines.

D'une part, celles-ci concourent à l'unité marchande du monde, et le marché mondial soumet tous les groupes sociaux, toutes les cultures, toutes les aires de civilisation à l'épreuve de leur confrontation universelle. Nul ne peut désormais échapper à la rencontre de l'étranger; la scène sociale est aujourd'hui étendue au monde entier et confronte tout un chacun à des multiples figures étrangères, dont le nombre ne cesse de grossir.

79. Par exemple: «*La puissance sociale, c'est-à-dire la force productive qui naît de la coopération des différents individus conditionnée par la division du travail, n'apparaît pas à ces individus comme leur propre puissance conjuguée, parce que cette coopération elle-même n'est pas volontaire, mais naturelle; elle leur apparaît au contraire comme une puissance étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ne savent ni d'où elle vient ni où elle va, qu'ils ne peuvent donc plus dominer et qui, à l'inverse, parcourt maintenant une série particulière de phases et de stades de développement, si indépendante de la volonté et de la marche de l'humanité qu'elle dirige en vérité cette volonté et cette marche de l'humanité.*» Traduction française, Paris, Editions Sociales, collection «*Classiques du marxisme*», 1966, page 51.

D'autre part, les sociétés capitalistes sont des sociétés de classes, autrement dit des sociétés dans lesquelles le statut social de l'individu n'est plus fixé une fois pour toutes par sa naissance ou par des règles institutionnelles immuables, comme dans les sociétés de castes et d'ordres. Elles confrontent donc les individus à une instabilité permanente des situations sociales, en particulier au spectre de leur propre déclasserment, de leur propre chute, de leur propre déchéance. L'angoisse de l'exclusion et l'angoisse d'infériorisation ne peuvent que s'en trouver renforcées.

Enfin, au sein de ces sociétés, l'aliénation historique se trouve largement aggravée. L'ensemble de l'activité sociale s'y trouve en effet subordonnée, à travers toute une série de médiations (juridiques, étatiques, médiatiques, etc.) au mouvement déchaîné du capital. Mouvement déchaîné en ce sens précis que plus personne ne le contrôle, ni les grands conglomerats industriels et financiers transnationaux qui en sont pourtant les agents directs, ni les Etats qui s'en font les administrateurs auprès de leur peuple respectif, ni ces peuples eux-mêmes qui en subissent la « loi d'airain » dans toute la rigueur de son impersonnalité. La scène sociale prend ainsi de plus en plus l'allure d'une machinerie aux dimensions planétaires, capable de broyer ou d'exclure impitoyablement n'importe lequel d'entre nous. On devine combien une pareille situation est propice à réactiver l'image angoissante de la mauvaise Mère, en même temps que l'agressivité réactionnelle et la culpabilité infantiles qui y sont liées.

Mais le capitalisme ne se contente pas d'accentuer les processus, propres à l'ensemble des sociétés historiques, par lesquels l'expérience de la scène sociale se trouve transformée en une expérience angoissante, en en faisant du coup souvent une expérience traumatisante pour bon nombre de nos contemporains. Il leur adjoint *deux processus spécifiques*, qui aggravent encore les conditions subjectives de cette expérience.

Il s'agit, d'une part, de la périodicité avec laquelle l'économie capitaliste entre en crise. Car, non seulement le fonctionnement de cette économie crée, par sa dynamique

même et par ses fluctuations conjoncturelles, les conditions d'une instabilité permanente de la situation matérielle des individus; mais, périodiquement (tous les trente ou quarante ans), elle connaît des crises structurelles impliquant la remise en cause de tous les équilibres économiques, sociaux, institutionnels précédents. De pareilles crises structurelles mettent du même coup à mal l'équilibre psychologique des individus eux-mêmes: ils sont dès lors soumis à une pression concurrentielle exacerbée et confrontés au chômage et à la précarité; de ce fait, leur avenir devient incertain quand il ne les confronte pas au spectre de la plongée dans la misère et l'exclusion, toutes perspectives bien évidemment anxiogènes, propres à réactiver l'angoisse de la perte (sociale) de soi. Etant donné que l'on se trouve actuellement dans une pareille période, et que le spectacle de ses conséquences tant sociales que mentales nous en est quotidiennement offert, il n'est pas nécessaire d'insister davantage.

A cela s'ajoutent d'autre part les effets de la crise chronique du sens qui sévit au sein du capitalisme, sur lequel je me suis expliqué dans l'essai précédent, en montrant combien ce défaut d'ordre symbolique est, lui aussi, profondément anxiogène, en générant notamment un sentiment multiforme d'aliénation: par défaut de cadre symbolique de référence, le sujet est rendu étranger tout à la fois au monde, aux autres, à soi. En un mot, en rendant la scène sociale indéchiffrable, en la transformant en un univers incompréhensible et inquiétant, impénétrable et insaisissable, cette crise chronique du sens renforce tous les mécanismes psychologiques générateurs de l'hétérophobie et même de la xénophobie.

III. Le ressentiment comme synthèse réactive

1. Mais mon analyse des mécanismes générateurs de la haine de l'étranger n'est pas encore au bout de ses peines. Car les développements précédents, qui m'ont permis de passer de la catégorie générale de l'hétérophobie à celle, plus pertinente, de la xénophobie, en enracinant celle-ci

dans quelques processus sociaux majeurs, présentent une double limite et difficulté.

Tout d'abord au niveau des conclusions qu'on peut en tirer. J'ai montré, en effet, successivement que l'expérience de la scène sociale était toujours, en un sens, susceptible de réactiver le complexe d'angoisse, d'agressivité réactionnelle et de culpabilité qui se noue dans l'expérience de la scène familiale et, par conséquent, d'alimenter des réactions xénophobes ; puis, que les processus propres aux sociétés historiques ne peuvent que majorer les mécanismes précédents ; enfin, que les sociétés capitalistes confortent encore, par différents biais, l'ensemble de ce déterminisme. Evidemment ces processus généraux frappent avec une inégale intensité les individus et les groupes sociaux, selon leur position au sein de la hiérarchie sociale ; mais nul n'est en définitive à l'abri de leurs conséquences matérielles et psychiques, réelles et imaginaires. Conclusion : nous devrions tous être xénophobes, au moins potentiellement.

L'excès de cette conclusion signe sa fausseté, au moins partielle, et partant celle de l'analyse dont elle découle ; c'est pourquoi j'ai utilisé le conditionnel pour la présenter. Avant de la rectifier en conséquence, j'aimerais cependant signaler que la part d'excès qu'elle contient n'est peut-être pas aussi grande qu'il semble à première vue, si l'on veut bien convenir que notre siècle restera sans doute dans l'histoire et la mémoire de l'humanité comme celui qui aura inauguré *l'ère des massacres universels*, des deux guerres mondiales aux différents génocides (arménien, juif, tzigane) en passant par les guerres coloniales, massacres dont le commun dénominateur a été précisément le caractère réputé étranger des victimes aux yeux de leurs bourreaux. Et il est inutile de rappeler combien, de la Bosnie au Rwanda, la série est en train de se poursuivre sous nos yeux. Et combien à chaque fois le massacre enrôle en masse non pas des tueurs professionnels mais des individus quelconques, qui du jour au lendemain se découvrent des ennemis mortels dans leurs voisins, qu'il devient urgent de bannir ou même tout simplement d'abattre sur place. A coup sûr, bien plus que le bon sens, comme le croyait cet indécrottable ratio-

naliste de Descartes, c'est aujourd'hui la xénophobie qui fait partie des choses du monde les mieux partagées, si l'on peut dire.

Il n'empêche que nous ne sommes pas tous des xénophobes en acte et que, même au cœur des pires situations, lorsque la haine xénophobe se déchaîne sans retenue et que la chasse à l'étranger est officiellement ouverte, il se trouve toujours ne serait-ce qu'une minorité d'individus pour non seulement ne pas prendre part à l'hallali mais encore pour assurer la défense des victimes potentielles, au risque de compter au nombre de celles-ci. D'où l'inévitable question : qu'est-ce qui permet de *résister* au mécanisme qui entraîne vers la xénophobie, dont j'ai dégagé précédemment les grands rouages ? Et, inversement, qu'est-ce qui fait défaut chez le xénophobe, et le conduit, précisément, à céder à ces mécanismes ?

La seconde limite des développements précédents consacrés à la xénophobie gît au niveau de leurs principes. Toute l'analyse antérieure repose, en effet, sur l'analogie entre scène sociale et scène familiale, ou plutôt sur le fait de considérer la scène sociale comme un double métaphorique et donc un prolongement inconscient possible de la scène familiale, la première étant ainsi en mesure de réactiver et de renforcer l'angoisse, l'agressivité réactionnelle et la culpabilité que fait naître la seconde. Or cette analogie a ses limites, ainsi que je le signalais en l'introduisant.

Ces limites, je les ai en partie déjà marquées en rappelant que la scène sociale est le siège de processus autonomes, j'entends de processus qui ne mettent pas directement en jeu les mécanismes psychologiques, des processus indépendants des jeux et enjeux des désirs des sujets individuels, mais qui sont par contre en mesure d'infléchir notablement les attitudes et comportements des individus, en un mot ce que Freud nommait « *die Kultur* » (la culture). Je pense ici en particulier aux processus de développement de la division du travail ; à la division de la société en castes, ordres, classes ; à l'aliénation historique, etc.

Mais l'analogie précédente trouve encore sa limite dans le fait que l'inverse est tout aussi vrai, à savoir que les indi-

vidus peuvent, au moins jusqu'à un certain point, infléchir la dynamique des processus qui façonnent la scène sociale. Autrement dit, l'analogie précédente entre la situation de l'enfant sur la scène familiale et celle de l'adulte sur la scène sociale trouve sa limite dans une différence essentielle entre elles : alors que l'enfant n'a pas la possibilité de modifier la scène familiale, l'adulte a la possibilité de modifier la scène sociale, non pas directement par lui-même, mais en s'unissant à d'autres individus à cette fin. C'est même très exactement ce qu'on nomme *la lutte politique*, lutte collective et organisée.

Et il est plus que probable que cette capacité que l'individu acquiert d'avoir prise, un tant soit peu, sur la scène sociale par la médiation de la lutte politique, ne va pas sans retentir sur son économie psychique. Je fais ici plus précisément l'hypothèse que c'est par ce biais, celui de la maîtrise au moins partielle de la scène sociale que peut lui assurer la participation à une lutte politique, que l'individu peut résister à la dérive xénophobe précédemment analysée.

Cette hypothèse attribue à la lutte politique une vertu sur laquelle il convient de s'expliquer. D'une part, cette lutte est en mesure de contrecarrer les effets de certains des processus sociaux majorant les affects d'angoisse que j'ai signalés précédemment ; en particulier les effets du processus d'aliénation historique mais aussi ceux de la crise du sens.

D'autre part, et c'est surtout sur ce point que je voudrais ici insister, les bénéfices de cette lutte ne sont pas seulement ni même principalement réels, objectifs, matériels pour les individus qui y prennent part ; ils sont d'abord d'ordre psychologique. Cette lutte leur permet en effet de convertir les affects d'angoisse, d'agressivité et de culpabilité en puissances *actives*, en leur évitant de devenir ainsi des forces *réactives*.

Je reprends ces concepts opposés d'actif et de réactif dans le sens que leur a donnés Nietzsche, et qu'il convient ici de rappeler. Pour Nietzsche, un sentiment, une passion, fût-elle négative comme l'angoisse, est active

tant que l'individu peut la convertir en puissance de critique (du monde) et en puissance de création (d'une œuvre, d'un sens), en base de la révolte contre la réalité qui l'a fait naître et de la volonté d'œuvrer à sa transformation, donc en définitive en puissance d'affirmation de soi : est actif ce qui permet de s'affirmer. A l'inverse, dès lors que les affects négatifs ne peuvent plus être agis, déchargés activement, devenir principes et moments d'une action (transformatrice de la réalité) qui les médiatise et les métamorphose, ils ne peuvent plus qu'être *ressentis*, c'est-à-dire tout à la fois vécus passivement, éprouvés par l'individu dans toute leur charge négative (destructrice), ruminés interminablement, se transformant en une véritable substance toxique empoisonnant l'esprit tout entier. Et ils ne trouvent plus alors à se décharger que par un processus de catharsis projective, que par l'intermédiaire d'une « vengeance imaginaire » dit Nietzsche, en s'en prenant à quelques « mauvais objets » tenus pour responsables de son propre malheur. Tel est exactement le mécanisme de formation de ce que Nietzsche nomme *le ressentiment*, et dont la similitude avec l'analyse freudienne de la genèse de la névrose, et notamment de la névrose phobique, est frappante⁸⁰.

La haine de l'étranger apparaît donc comme une forme particulière de ce que Nietzsche nomme le ressentiment. L'analyser à partir de cette catégorie me permettra d'en compléter l'approche par la description des contenus de conscience auxquels la xénophobie donne lieu d'une manière générale. Et ainsi nous pourrons nous rapprocher du point où son exploitation par le discours politique devient possible et compréhensible.

2. C'est donc l'impuissance subjective ou l'incapacité objective à agir, ou mieux à ré-agir, c'est-à-dire à faire de la réaction au monde une action véritable, qui transforme les

80. Les principaux développements consacrés au ressentiment se trouvent dans la première partie de la *Généalogie de la morale*. Sur les rapports entre Nietzsche et Freud, cf. Paul-Laurent Assoun, *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF, 1980.

affects d'angoisse, d'agressivité réactionnelle et de culpabilité en une attitude de ressentiment. Plus encore que Nietzsche, c'est son commentateur Max Scheler, auteur d'un ouvrage dont le titre dit assez le propos, *L'homme du ressentiment*, qui insiste sur ce point essentiel :

« Pour qu'il [le ressentiment] puisse exister, il faut que ces sentiments (vengeance, envie, jalousie, malignité, etc.) soient doués d'une virulence particulière et s'accompagnent du sentiment de l'impuissance où l'on est de les traduire en actes, de telle sorte qu'ils "aigrissent", du seul fait de la faiblesse physique ou morale, ou par la peur et l'angoisse qu'inspire la personne à laquelle on en a. »⁸¹

En ce sens, à la suite de Nietzsche, on peut qualifier le ressentiment de « révolte » (purement réactive) des faibles, des impuissants, de ce qu'il appelle « les esclaves » : le ressentiment accompagne toujours l'incapacité de se constituer en acteur véritable de sa propre existence.

Ainsi s'expliquent différents traits de caractère de « l'homme du ressentiment » que je voudrais rapidement décrire :

– En commençant par *la rumination sempiternelle* de ses maux et de ses malheurs, réels ou imaginaires, par son incapacité à les oublier ou à les dépasser, ce qui les rend d'autant plus douloureux. Nietzsche souligne fortement cette incapacité d'oublier propre à l'homme dominé par le ressentiment.

– Mais aussi *sa récrimination*, son mécontentement continu et général, sa plainte permanente et indéterminée. L'homme du ressentiment est un « éternel râleur », animé du sentiment d'une injustice profonde et générale commise à son endroit : c'est la réalité et l'existence entières qui sont injustes à son égard, qui constituent une offense et un affront personnels à ses yeux.

Max Scheler résume bien ces deux premiers aspects quand il caractérise le ressentiment comme une « *exaspération obscure, grondante, contenue, indépendante de l'activi-*

81. Max Scheler, *L'homme du ressentiment*, traduction française, Paris, Gallimard, 1958, pp. 18-19.

té du moi, qui engendre petit à petit une longue rumination de haine ou d'animosité sans hostilité bien déterminée, mais grosse d'une infinité d'intentions hostiles. »⁸²

– D'où aussi *son esprit de vengeance*, mélange de haine et de jalousie, de rancune et d'envie, souvent étendu au monde entier. Car si douleur et malheur il y a, c'est qu'il doit y avoir un coupable. D'où l'accusation d'autrui, tenu pour responsable de sa propre impuissance et coupable de lui être supérieur : d'avoir pris sa place, de bénéficier de privilèges dont il est exclu, de fonder son bonheur sur son propre malheur, d'avoir droit aux égards et aux honneurs qui lui reviendraient, etc. Et c'est l'existence même de l'autre, perçu comme un usurpateur, qui est en définitive intolérable à « l'homme du ressentiment ».

– Le tout implique, enfin, *un surinvestissement narcissique* de soi-même et de son semblable, qui ne s'appuie que sur la haine et le rejet de l'autre (du différent). L'homme du ressentiment a un besoin vital de dévaloriser l'autre pour se grandir, pour récupérer l'estime de soi et de ses semblables ; c'est en cela qu'il est essentiellement réactif. Comme le dit encore Nietzsche, la maxime de base de son éthique est : « *Tu es mauvais, donc je suis bon.* »

Ainsi se forme ce que Nietzsche nomme la « *dangereuse matière explosive* » du ressentiment. C'est de cette substance dont s'empare et se nourrit la démagogie populiste et xénophobe. Elle la thématise en une dramaturgie dont les temps forts sont invariablement la douloureuse description des malheurs qui accablent le peuple ; la désignation haineuse des étrangers comme responsables de ce malheur collectif, eux dont la seule présence parasitaire souille et corrompt le corps sain du peuple ; enfin la perspective rédemptrice, parce que purificatrice, de leur élimination, sous une forme ou une autre, seule capable de rendre au peuple son identité et sa puissance, donc son amour de soi.

82. *Id.*, p. 9.

Conclusion

Je conclurai en évoquant les réflexions de deux ouvriers, sympathisants ou électeurs du Front national, auxquels il a été demandé de s'expliquer sur les raisons de leur position partisane.

Le premier devait déclarer : « *On se sent chez nous comme des immigrés.* »⁸³ Cette formule illustre parfaitement, sous une forme condensée, une partie de mes analyses antérieures. On y retrouve notamment l'écho de l'angoisse de la perte de soi (perte de sa propre image, perte de l'amour-propre, perte du respect de soi) ; de l'angoisse de l'abolition potentielle de la frontière entre « nous » et « eux » (les immigrés) ; de l'angoisse de l'assimilation à un autre, qui plus est tenu pour un être inférieur ; en définitive, de l'angoisse de l'aliénation : car, si l'on finit par être un immigré dans son propre pays, « chez nous », c'est que ce pays ne (nous) est plus propre, qu'il ne nous appartient plus, que ce n'est plus notre pays.

Quant au second, pour justifier sa xénophobie, il a livré cette réflexion : « *A force d'être rejeté de partout, on est bien obligé de s'en prendre à quelqu'un.* »⁸⁴ Autre parole emblématique qui pourrait servir de formule pour résumer le mécanisme du ressentiment tant elle en condense tous les éléments constitutifs. Car :

– « *être rejeté de partout* », c'est n'avoir aucun lieu propre, aucun lieu à soi, dans lequel on puisse à la fois s'affirmer et être reconnu ; c'est donc n'avoir aucune identité ni aucune valeur, ou du moins voir son identité et sa valeur déniées ;

– et, simultanément, « *être rejeté de partout* », c'est subir la loi de plus puissant que soi, contre lequel on ne peut rien, sur lequel on n'a pas prise, c'est n'avoir plus de maî-

83. Cf. Marie-Paule Ziegler, « On se sent chez nous comme des immigrés », in *Les Cahiers d'Article* 31, n°2, Paris, 2^e trimestre 1990.

84. Propos d'un magasinier-chauffeur au chômage rapportés par Jacqueline Blondel et Bernard Lacroix, in *Le Front National à découvert*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1989, p. 155.

trise sur le cours de son existence et plus largement du monde.

Alors, lorsque l'angoisse de se perdre se double du sentiment d'une totale incapacité à maîtriser la situation, lorsque l'agressivité qui en résulte ne peut pas s'en prendre aux causes véritables d'une situation, ne serait-ce que parce qu'on les ignore, la voie est ouverte à cette rage impuissante et aveugle qui vous fait chercher quelqu'un sur qui se décharger du poids de ce qui nous accable, en l'accablant à son tour. Il ne reste plus alors, en effet, qu'à « *s'en prendre à quelqu'un* », et d'abord à celui qui figure (métaphoriquement ou symboliquement) ce que je me refuse à être ou à devenir ; autrement dit à déterminer sous la figure de l'Étranger l'indéterminé de mon propre malaise, de mon propre mal-être, de ma propre angoisse.

Mon analyse ne conduit cependant pas à abandonner tout espoir de s'opposer à la folle « logique » de la xénophobie. Elle désigne aussi le point d'inflexion possible de celle-ci. Certes, nous n'avons aucune emprise sur l'angoisse de la perte de soi, qui s'enracine en définitive dans la condition humaine. Nous ne pouvons pas plus, du moins immédiatement, minorer les angoisses infantiles liées à l'expérience de la scène familiale. Par contre, on peut envisager de réorganiser la scène sociale de manière à ce que son expérience ne réactive pas ces angoisses en les majorant. Tel peut être le but, sans doute lointain, que peut et doit se proposer une action politique émancipatrice, c'est-à-dire visant à établir les conditions d'une maîtrise collective des processus sociaux, ce qui n'est pas autre chose en définitive que le projet d'une démocratie accomplie, étendue à la gestion de l'ensemble des activités collectives. Et surtout, une telle action offre ce bénéfice immédiat d'éviter la conversion réactive de tous ces affects d'angoisse en une attitude de ressentiment. C'est donc de ce côté, dans une action politique visant à établir les conditions sociales de l'autonomie collective et individuelle, qu'il faut chercher la possibilité de contenir la haine de l'étranger.

QUAND ON ENTEND PARLER D'IDENTITÉ, FAUT-IL SORTIR SON REVOLVER ?

C'est la question que l'on peut se poser au vu des actions et des réactions de certains. Qu'il s'agisse de la foule bigarrée des « imbéciles qui sont nés quelque part », comme disait le regretté Georges Brassens, qui portent aux nues leur identité d'origine, au point d'en faire un critère de discrimination à l'égard de tous ceux qui ne partagent pas le supposé privilège de leur lieu de naissance et, plus largement, de leur appartenance ethnique, nationale, religieuse, etc. Imbécillité qui se mue à l'occasion en pulsion criminelle, qu'elle se limite à alimenter le terrorisme (comme au Pays Basque, en Corse ou en Irlande, pour ne prendre que des exemples géopolitiquement proches) ou qu'elle aille jusqu'à la purification du territoire réputé soutenir l'identité originelle, comme cela est le cas dans l'ex-Yougoslavie au cours de ces dernières années. Ou qu'il s'agisse, au contraire, de certains de leurs adversaires, auxquels il arrive de rivaliser d'imbécillité avec les précédents dans leur dénonciation de la référence à toute identité, ainsi que l'hebdomadaire *Charlie Hebdo*⁸⁵, généralement

85. Cf. l'article d'Oncle Bernard, « A bas tous les patois ! » et les dessins de Riss intitulés « Déficit de communication chez les langues régio-

mieux inspiré, a eu l'occasion d'en administrer un exemple dans sa dénonciation au vitriol (au lance-flammes même) des partisans des différentes identités régionales en Europe.

Alors que faire de ce thème, l'identité? Qu'en penser au-delà des réactions émotionnelles qu'il semble inévitablement provoquer, preuve qu'il touche à des régions profondes de nos... identités personnelles? Pour neutraliser ces réactions, peut-on essayer de s'aider de la logique formelle?

I. Contre la conception fétichiste de l'identité collective

Dans le premier essai de cet ouvrage, j'ai montré que l'identité est incontestablement, avec l'inégalité et la pugnacité, une des trois valeurs fondamentales autour desquelles se structure toute pensée d'extrême droite. Celle-ci exalte nécessairement une identité collective (« race », civilisation, communauté religieuse ou linguistique, peuple, nation, région, etc.), qu'elle érige en référence majeure et en critère suprême, sur tous les plans (politique, éthique, esthétique, philosophique, etc.).

Par conséquent, on n'a pas tort de se méfier de toute exaltation d'une identité collective, quelle qu'elle soit. Mais en rester à cette attitude de soupçon ne suffit pas, il faut disposer d'un critère plus précis de jugement, pour pouvoir séparer sinon le bon grain, du moins le grain acceptable, de l'ivraie.

nales» dans *Charlie Hebdo* du 7 octobre 1998. L'un et l'autre s'en sont pris à l'intention du gouvernement français de signer la Charte européenne pour les langues minoritaires et régionales adoptée en 1992 par le Conseil de l'Europe. Parmi les dessins de Riss, l'un représentait deux SS en train de mitrailler et de faire griller au lance-flammes un habitant d'Oradour-sur-Glane, village de la Haute-Vienne, dont une compagnie de la division SS *Das Reich* a massacré la quasi-totalité de la population civile, faisant 642 victimes, le 10 juin 1944. Aux cris du supplicié, l'un des deux bourreaux demande : «*Qu'est-ce qu'il dit ?*», et l'autre de lui répondre : «*Je n'y comprends rien. Il n'a qu'à parler alsacien comme tout le monde.*» Allusion au fait que, parmi les soldats de cette compagnie SS, figuraient quatorze Alsaciens, dont douze incorporés de force. Et manière de suggérer que l'attachement aux langues régionales ne peut que mener à la barbarie fasciste.

Ce qui caractérise une pensée d'extrême droite, ce n'est pas tant en définitive sa référence à une identité collective que son *mode* de référence à cette identité, la manière dont elle se rapporte à elle, et ce qu'elle fait par conséquent de cette identité, les transformations qu'elle opère sur elle en représentation, en attendant de les lui faire subir en pratique, dans sa construction socio-politique, dès lors que le pouvoir lui en est donné. Un mode précisément fétichiste.

Pour le comprendre, faisons un petit détour par la logique. Depuis l'*Organon* aristotélicien, celle-ci aussi nous parle d'identité, sous la forme du principe d'identité: A est A, nous dit-elle. Principe qu'elle accompagne de deux autres: le principe de non contradiction (A n'est pas non-A); et le principe du tiers exclu (entre A et non-A, il n'y a pas de troisième terme possible).

Ces trois principes sont censés régir toute pensée digne de ce nom, en lui évitant de sombrer dans la confusion et dans l'incohérence. Ils exigent, conjointement, que tout terme (concept) soit défini, que sa définition soit respectée, qu'il ne soit pas confondu avec son (ses) contraire(s), de manière à pouvoir procéder sur eux à toutes les opérations (jugement, raisonnement, etc.) dont la pensée est capable. Ils garantissent donc l'accord de la pensée avec elle-même, qui est une condition nécessaire de la vérité. Nécessaire mais non pas suffisante, puisque la cohérence formelle de la pensée ne peut être critère de vérité que dans et pour les sciences formelles, telles que la logique et les mathématiques: ces principes ne nous disent rien quant à l'accord de la pensée avec la réalité que requiert toute connaissance effective, pour en rester à des définitions classiques.

On peut comprendre la pensée d'extrême droite comme la tentative de transposer ces principes du plan mental sur le plan social. Autrement dit, comme la tentative de comprendre et traiter les identités collectives sur le mode de l'identité logique⁸⁶. Montrons-le brièvement en repre-

86. Par cette hypostase des concepts logiques, la pensée d'extrême droite manifeste, une fois de plus, sa proche parenté avec la pensée métaphysique occidentale, modèle et matrice de toute pensée conservatrice.

nant les trois principes précédents un à un. Cela nous donnera l'occasion de revisiter une dernière fois quelques-uns des thèmes majeurs de la pensée d'extrême droite, tout en en soulignant la cohérence, logique mais aussi délirante. Tant il est absurde de vouloir confondre les choses de la logique avec la logique des choses.

Le principe d'identité: A est A. Ce qui signifie que, pour l'extrême droite, l'identité collective de référence n'est et ne doit être qu'en rapport avec elle-même, qu'elle est une identité à la fois substantielle et auto-référentielle. Une identité substantielle, c'est-à-dire censée n'exister qu'en et par elle-même, et n'avoir besoin de rien d'autre que d'elle-même, de l'apport d'aucune autre identité, pour exister. Une identité auto-référentielle, c'est-à-dire censée ne se référer qu'à elle-même et n'avoir besoin que d'elle-même pour se définir. Bref, l'équivalent sur Terre du Dieu du monothéisme : difficile de fétichiser davantage une identité collective.

Le principe de non-contradiction: A n'est pas non-A. Le fétichisme de l'identité se redouble ici par le refus et le rejet, la phobie et la haine de l'altérité, de tout ce qui n'est pas ou n'appartient pas immédiatement à l'identité de référence. Cette dernière est censée être pure de toute altérité, elle est pure identité avec elle-même. Ce qui signifie :

– d'une part le refus et le rejet, la phobie et la haine de tout contact avec tout ce qui ne fait pas immédiatement partie d'elle-même, perçu comme une menace pour le maintien de son intégrité. Au contact de non-A, A est menacé de perdre la pureté supposée de son identité originelle et originale, de se dissoudre ou de se corrompre ;

– d'autre part, le refus et le rejet, la phobie et la haine de toute altération, de tout changement, de tout devenir qui ne peut être que corruption, dégradation, perte de l'identité première, perte d'elle-même.

En un mot, en fétichisant l'identité collective de référence, la pensée d'extrême droite refuse et rejette non seulement ce qui pourrait s'immiscer de l'autre (des autres) dans l'identité de référence, mais encore le devenir-autre de cette même identité, condamnée à se répéter identique-

ment à elle-même, à se transmettre telle qu'elle a été reçue, sans transformation aucune.

Le principe du tiers exclu: entre A et non-A, il n'y a pas de troisième terme possible. Appliqué aux identités collectives, ce principe signifie à peu près: «il y a nous et il y a tous les autres, et rien entre les deux». Ce qui mène vers de redoutables conséquences. Soulignons-en trois en particulier.

En premier lieu, ce principe implique qu'on fait partie de l'identité de référence ou qu'on n'en fait pas partie. Impossible de n'en faire partie qu'à moitié ou qu'au quart; autrement dit, impossible de se partager entre deux ou plusieurs identités collectives. Le mixte (le mélange, le métissage) est une catégorie aussi scandaleuse qu'impensable pour une pensée qui fétichise l'identité. Chacun est sommé de choisir une identité d'appartenance et de s'y tenir. Bien plus: chacun se voit assigné une identité, sans possibilité d'en sortir, d'en choisir une ou plusieurs autres. L'identité est un destin auquel nul ne peut échapper.

En second lieu, le tiers ainsi exclu n'est pas seulement le mixte, l'entre-deux, mais aussi la médiation et le médiateur, celui qui, en cas de tension et de conflit, peut s'installer entre A et non-A pour calmer le jeu, éviter que le conflit ne dégénère en affrontement, chercher une solution pacifique. Le fétichisme de l'identité collective transforme *tous* les autres non seulement en menaces potentielles pour la permanence de l'identité de référence, mais encore en ennemis potentiels: des rivaux avec lesquels aucune entente n'est, en définitive, réellement possible. Autrement dit, le fétichisme des identités collectives les installe nécessairement sur une sorte de pied de guerre permanent, au mieux dans un état de paix armée. On saisit ici le lien étroit qui unit fétichisme de l'identité et exaltation de la pugnacité, des vertus du combat et de la lutte.

En dernier lieu, enfin, le tiers ainsi exclu, c'est ce qu'il peut y avoir, c'est ce qu'il y a nécessairement même, de commun à A et non-A, ce qui les englobe tous deux et les constitue tous deux comme espèces d'un même genre, comme spécifications d'une même catégorie. Ce tiers commun, qui se trouve ici refusé et rejeté, est lui-même double.

C'est, d'une part, la commune appartenance à l'humanité, que celle-ci soit réservée à la seule identité de référence, ou qu'elle soit purement et simplement récusée, déclarée nulle et non avenue, comme communauté biologique (l'espèce humaine), comme communauté morale (définie par référence à l'égalité de dignité de toute personne humaine) ou comme communauté politique (définie comme visée utopique d'une humanité réconciliée avec elle-même). J'ai déjà eu l'occasion de montrer que la pensée d'extrême droite se caractérise précisément par le refus de la catégorie de l'humanité et, *a fortiori*, de toute pensée humaniste se centrant sur cette catégorie.

Ce qui est, d'autre part, refusé ainsi, c'est toute forme de Loi suprême, quelle qu'en soit la nature (religieuse, morale, politique), qui serait considérée comme fondatrice de l'humanité et à laquelle tout homme devrait obéissance en tant que telle. Dans la perspective ouverte par le fétichisme de l'identité collective, il n'y a nulle Loi supérieure à la seule loi qui vaille : garantir à tout prix et par n'importe quel moyen la survie de l'identité de référence. On devine immédiatement toute la criminalité potentielle qui réside dans ce rejet et ce refus de tout tiers symbolique transcendant les identités collectives constituées au sein de l'humanité, et susceptible de les rappeler aux impératifs qui découlent de leur commune appartenance à l'humanité. On peut même considérer qu'un pareil rejet ou refus est ce qui définit en propre la barbarie.

II. L'inévitable référence aux identités collectives

En considérant ce qui précède, on comprend la tentation de certains de tirer à vue contre tous ceux qui exaltent une identité collective. On mesure aussi combien cette réaction est primaire et ne s'élève guère au-dessus de ce contre quoi elle réagit. En fait, exiger l'abandon de toute référence aux identités collectives n'est ni possible, ni souhaitable.

Ce n'est tout simplement pas possible, parce que les identités collectives existent bel et bien, qu'on s'en félicite ou non. Sont sans doute imbéciles tous ceux qui, étant nés

quelque part, considèrent que le monde s'arrête au-delà de l'horizon de leurs collines ou de leurs côtes, que tous ceux qui ne sont pas nés à l'ombre de leur clocher sont des gens douteux dont il n'y a rien de vrai à apprendre ni de bon à attendre, qu'il faut les tenir à l'écart et même leur donner la chasse quand ils insistent pour entrer en contact ou, pire, pour s'immiscer. Mais cela n'empêche pas que *chacun est condamné à naître quelque part*, entendons non seulement en un lieu donné et à une époque donnée, mais aussi et par conséquent dans une civilisation ou une culture donnée, un groupe ethnique et social donné, une famille donnée, une tradition donnée, etc. Autrement dit, chacun est condamné à accéder à l'humanité sous une forme déterminée, particulière, différente de toutes les autres, et qui laissera en lui une empreinte sans doute indélébile, même si elle n'est pas nécessairement destinée à devenir exclusive d'autres empreintes et emprunts. Chacun peut certes devenir polyglotte, et cela est éminemment souhaitable ; il n'empêche que chacun commence à parler, à rêver, à fantasmer, à penser dans une langue, rarement deux ou trois, parmi les quelques six mille cinq cents langues actuellement répertoriées sur la planète. Et il est non moins inévitable que, dans ces conditions, chacun éprouve des attaches plus particulières avec sa langue et sa culture d'origine. Ce qui ne signifie pas nécessairement, comme nous allons le voir, fétichiser cette langue et cette culture. Bref, de par sa naissance même, chacun hérite d'une identité collective au sein de laquelle il prend figure humaine et sociale, dont il se nourrit, avec laquelle aussi bien que contre laquelle il construit son identité propre, personnelle.

Au demeurant, si les identités collectives n'existaient pas, il faudrait les inventer. Car, comme j'ai eu l'occasion de le montrer également dans les deux essais précédents, parmi les causes majeures de l'adhésion d'individus aux mouvements et aux idéologies d'extrême droite, figure un défaut d'identité personnelle, en rapport avec l'affaiblissement de leurs identités collectives d'appartenance et de référence. Autrement dit, un individu est d'autant plus enclin à fétichiser son ou ses identités collectives d'appartenance

ou de référence, et sur cette base à se reconnaître dans un discours ou dans un mouvement d'extrême droite exaltant cette identité, que celle-ci se trouve affaiblie ou menacée et, avec elle, les cadres collectifs, à la fois matériels, institutionnels et symboliques sur lesquels l'individu doit s'appuyer pour construire son identité personnelle. Autrement dit encore, c'est l'affaiblissement ou le sentiment d'affaiblissement des identités collectives qui, en menaçant les identités individuelles, favorise les réactions de crispation identitaire et de fétichisme identitariste⁸⁷.

Pour ne prendre qu'un exemple, si le thème de « *l'identité alsacienne* » a pu donner lieu à exploitation ou récupération par l'extrême droite (par « *Alsace d'abord* » plus encore que par le Front national⁸⁸), alors que l'identité régionale sert au contraire de socle de résistance à l'extrême droite en Bretagne ou au Pays Basque, c'est dans la mesure où les identités bretonne ou basque se vivent aujourd'hui bien plus positivement que l'identité alsacienne. Politiquement et symboliquement déstabilisée par les conflits franco-allemands dont elle a été l'enjeu, et qui lui ont valu de changer de nationalité quatre fois en l'espace de trois quarts de siècle, l'Alsace aura vu, au cours de ces dernières décennies, s'effondrer trois des piliers traditionnels de la culture régionale : le dialecte alsacien, la famille souche, l'encadrement clérical. A quoi s'est ajoutée son intégration grandissante dans l'axe économique rhénan qui lui vaut, certes, d'être la région de France la plus riche après la région parisienne, mais qui ne l'empêche pas de faire piètre figure face à ses voisins, partenaires et concurrents immédiats, que sont le Land de Bade-Wurtemberg et les cantons de la Suisse alémanique du nord-ouest, comme

87. Pour l'illustration de cette thèse sur l'exemple d'une idéologie nationaliste, cf. mon ouvrage *Le spectre de l'extrême droite*, Editions de l'Atelier, 1998, chapitre IV.

88. Résultat d'une scission intervenue en 1989 au sein du Front national en Alsace, « *Alsace d'abord* » est une formation qui défend le régionalisme alsacien sur des bases xénophobes, s'en prenant notamment à la présence en Alsace de communautés musulmanes. Elle a récemment changé de nom pour s'intituler Mouvement régionaliste alsacien. Elle dispose de trois élus au Conseil régional d'Alsace.

en témoignent les quelques soixante mille Alsaciens qui vont quotidiennement y travailler⁸⁹.

Il n'est donc pas plus souhaitable que possible de faire abstraction des identités collectives. Dès lors la question n'est pas de savoir s'il faut ou non se référer à une identité collective, mais à quelle(s) identité(s) se référer et surtout comment s'y référer. Nous voici donc renvoyés à notre point de départ, mais en disposant désormais d'un fil conducteur qui va nous permettre de formuler une réponse.

III. Pour une référence non-fétichiste aux identités collectives

Ce qu'il faut éviter avant tout, c'est le fétichisme de l'identité collective d'appartenance ou de référence. Et, pour cela, il suffit, à mon sens, d'inverser les différents principes dont procède ce fétichisme. Autrement dit, il faut concevoir et construire toute identité collective, et se référer à elle, en fonction de trois principes de non-identité, de contradiction et de tiers inclus.

Principe de non-identité: A n'est pas A. Autrement dit: toute identité collective est à la fois plus, moins et autre chose qu'elle-même. Elle ne coïncide jamais exactement avec elle-même, elle est toujours en défaut aussi bien qu'en excès par rapport à elle-même, elle se situe toujours à la fois en deçà et au-delà d'elle-même.

Elle se situe en deçà d'elle-même. Autrement dit, elle est une identité inachevée, imparfaite, toujours encore en cours de construction et de constitution, en projet aussi bien qu'à la recherche d'elle-même. En même temps, elle se situe déjà au-delà d'elle-même: elle se déborde, elle est grosse de possibilités qu'elle ne parvient pas ou qu'elle parvient mal à intégrer, elle ne parvient pas à se clore en elle-même mais est constamment poussée à se dépasser elle-

89. Cf. mon article «L'exception alsacienne» dans *Le Monde diplomatique* de mai 1998, ainsi que ma contribution «L'Alsace centrale et périphérique» à l'ouvrage collectif dirigé par Bernard Remeaux et Philippe Breton, *L'appel de Strasbourg*, Strasbourg, La Nuée Bleue, 1997.

même. Ce qui revient à dire que *toute identité est en devenir*: elle n'est pas, elle *advient* et *devient*, elle se construit et se détruit en permanence, donc résulte d'un mouvement qui toujours tend à la pousser au-delà d'elle-même. Et c'est ce devenir qui la porte à la vie et qui la maintient en vie, en lui évitant de se figer en elle-même, qui est le plus précieux, bien plus que son identité elle-même, qui n'en est que l'œuvre provisoire.

Principe de contradiction (ou principe d'altérité): A est non-A. Autrement dit, il y a de l'altérité dans l'identité, toute identité collective est autre qu'elle-même, et cette altérité est constitutive de cette identité. Ce qui peut s'entendre au moins de deux manières différentes.

D'une part, toute identité collective ne se constitue que dans et par ses rapports à d'autres identités collectives. Rapports complexes et mouvants, faits de coopération, d'échanges et d'emprunts réciproques, de rivalités et de luttes, mais sans lesquels il est impossible de comprendre les différentes identités prises à part. C'est dans et par ces rapports que les différentes identités se constituent conjointement, s'engendrent réciproquement en même temps qu'elles se limitent et se repoussent.

D'autre part, l'altérité n'est pas seulement externe mais encore interne, elle ne se manifeste pas seulement sur le mode des autres identités extérieures, mais encore sur celui des éléments internes qui font dissidence par rapport à l'identité constituée, qui la refusent ou qui la contestent en se revendiquant d'autres principes d'identité, différents et rivaux, mais qui n'en contribuent pas moins à l'édification de l'identité constituée. Autrement dit, toute identité collective est traversée par des conflits internes, conflits d'identité précisément qui inscrivent l'altérité au cœur de l'identité, mais aussi le devenir, instituant là encore l'identité en défaut et en excès par rapport à elle-même.

Principe du tiers inclus enfin, que l'on peut décliner de multiples manières différentes.

En premier lieu – et cela ne fait que répéter ce qui vient d'être dit –, il y a du tiers dans toute identité: il y a du non-A en A comme de l'A en non-A. Toutes les identi-

tés procèdent les unes des autres et sont donc redevables les unes aux autres.

En second lieu, et par conséquent, toute identité est à la fois multiple et mixte, elle mêle toujours des éléments hétérogènes aussi bien qu'extérieurs. Autrement dit, une identité collective n'est jamais *une* mais *multiple*; il n'y a jamais *une* seule identité mais toujours de *multiples* identités en une seule. Et cette multiplicité ou diversité est tout à fait essentielle, il faut la préserver car elle fait la richesse de l'identité considérée, en lui évitant de se stériliser dans une forme et une formule définitives.

En troisième lieu, il y a *un au-delà* de toutes les identités collectives qui les inclut et les englobe toutes, en les faisant apparaître toutes comme partielles, relatives, provisoires, limitées, à dépasser par conséquent. Cet au-delà, c'est bien évidemment *l'humanité* sous sa triple détermination d'espèce biologique, de communauté morale idéale et de communauté politique utopique, comme je l'ai précisé plus haut. Toute tentative pour clore une identité collective sur elle-même revient à vouloir l'abstraire de sa commune appartenance à l'humanité, opération aussi absurde que potentiellement criminelle.

Mais le tiers inclus ne prend pas seulement la forme de l'au-delà de toutes les identités collectives, mais aussi celle d'un *en-deçà* de toutes ces identités. Cet en-deçà, c'est l'individu avec son identité propre. Non pas que l'identité individuelle existe en dehors des identités collectives: l'individu est intégralement un être social, j'ai eu l'occasion d'y insister dans les quelques éléments d'analyse que j'ai développés à ce sujet dans «Le traumatisme ordinaire» (pp. 121 et ss). Mais tout individu dépasse en même temps chaque identité collective constituée, il ne se réduit à aucune d'entre elles, il est toujours à cheval sur de multiples identités d'appartenance et de référence qui, en et par lui, se recourent, s'empilent, s'entrecroisent, s'interpénètrent, se confondent, autant qu'elles se repoussent et se combattent. Souligner le caractère multiple, mixte, ouvert en même temps que provisoire, relatif, limité de toute identité collective, c'est précisément préserver la possibilité de l'au-

tonomie et plus encore de l'originalité individuelles. A l'inverse, se revendiquer d'une seule identité collective exclusive de toutes les autres, exiger de chacun qu'il s'identifie à une identité collective et une seule, c'est mutiler l'individualité dans ce qu'elle possède d'irréductible au collectif, c'est en aliéner la liberté en même temps qu'en appauvrir l'originalité.

Ainsi, plus encore que le choix de l'identité collective de référence, ce qui est discriminant d'un point de vue politique et idéologique, c'est le choix du mode de référence et donc aussi, en définitive, de construction de l'identité collective. L'exclusion de tout fétichisme de l'identité collective de référence conduit, tout naturellement, à bannir certaines identités qui ne peuvent être constituées que sur un mode fétichiste. Ainsi en est-il de toutes celles qui prétendent s'enraciner dans une quelconque origine absolue et définitive, naturelle ou historique, le plus généralement réinterprétée et surdéterminée mythiquement : la race, bien évidemment, mais aussi le peuple, conçu comme entité bio-ethnique et transhistorique, enraciné dans le sol ou dans le sang. Par contre, toutes les autres identités collectives : la nation, la région, la classe sociale, la communauté religieuse, etc., sont acceptables dès lors qu'elles ne se fétichisent pas, dès lors qu'elles ne se posent pas dans le solipsisme d'une auto-référence exclusive de toute altérité, externe et interne, et de tout devenir. Dès lors qu'elles restent ouvertes sur leur au-delà (la communauté humaine) et leur en-deçà (l'individualité). Autrement dit, dès lors qu'elles acceptent le principe de leur dépassement possible.

Leur généralité confère aux propositions précédentes un caractère abstrait dont j'ai bien conscience. Chacun pourra cependant se convaincre de leur pertinence en les confrontant à sa (ses) propre(s) identité(s) collective(s) d'appartenance et de référence, en tendant d'éclairer par elles les problèmes éventuels qui l'agitent. Par exemple en revisitant, à partir d'elles, les problèmes qui se posent actuellement aux identités nationales en Europe occidentale, que ce soit à propos de la présence de populations immi-

grées d'origine extra-européenne, ou de la renaissance d'entités régionales dans le contexte de l'intégration économique et politique du continent.

Plus immédiatement, ces propositions visent à convaincre de l'idée que le fait de naître quelque part (ce qui est le lot commun) ne rend pas nécessairement imbécile et encore moins criminel. A l'expresse condition de savoir et de vouloir accepter que ce quelque part n'exclut ni l'ailleurs ni, surtout, le nulle part. J'entends par là précisément la dimension d'utopie, la visée du dépassement de tout ce qui a déjà été accompli, qui est nécessairement inachevé et imparfait, dans quoi j'inclus toutes les identités constituées, vers la réalisation de ce qui n'a pas encore été accompli et qui devrait constituer l'horizon de toute action et de toute existence humaines, individuelles aussi bien que collectives : la constitution de la communauté humaine universelle.