

JEAN-LUC EVARD

DE LA RÉVOLUTION CONSERVATRICE

EN ALLEMAGNE

LIMINAIRE

À un chercheur qui veut procéder lui-même à l'arpentage de ses propres travaux, il incombe d'abord, me semble-t-il, d'éviter les facilités de l'autobiographie intellectuelle. Ce qui justifie un bilan ne tient pas essentiellement à la continuité lisse ou à la simple durée du questionnement et de ses résultats, mais à ses modifications et à ses transformations successives, car elles seules attestent véritablement de l'insertion d'une recherche dans un effort collectif, qui est d'abord un dialogue permanent portant sur des objets qui *résistent* et provoquent ainsi à la diversification des approches. Certes, tout chercheur répond de la transmission d'un savoir, mais ce n'est pas de cette obligation élémentaire qu'il tire sa qualité propre. Si tel était le cas, rien ne le distinguerait de ce qu'on appelait encore au XIX^e siècle un savant, une époque où l'on ne doutait guère encore de la possible intégration finale des branches du savoir au sein d'un ensemble cohérent. Le chercheur, lui, ne transmet ni ne transforme simplement un état donné des savoirs, ni même de la région du savoir qui est la sienne : les régions du savoir se sont multipliées, spécifiées, fragmentées – mais la carte sur laquelle on voulait lire leur orientation commune présumée n'est plus lisible : un même objet sera désormais toujours un objet pluriel, fractal, délimité par ses tracés en des « champs » différents, dont la connaissance a désormais renoncé à l'hypothèse d'un ensemble qui les contiendrait toujours et qui, à l'origine de toutes ces traces, en garantirait l'unité encyclopédique. Même les tenants d'une synthèse prochaine des sciences physiques et sociales ne confondent pas une telle hypothétique perspective avec celle d'une réduction de la complexité : ils prévoient au contraire une extension de la relativité généralisée à l'ensemble de nos modes de perception et d'intellection du monde¹.

Mon exposé ne suivra donc pas quelque fil du temps puisqu'un tel fil, la progression d'un moins vers un plus de savoir, est précisément l'idéal et la métaphore dont le chercheur doit faire son deuil : je tenterai plutôt de dégager comment un étonnement s'est transformé en un questionnement, et ce questionnement en une problématique. Par « problématique » (*Problemlage*) j'entends la capacité de faire entendre un même questionnement dans des champs du savoir certes décroisés mais dont la fragmentation n'est pour autant pas dépassable. Le chercheur travaille sur des arborescences sans pouvoir espérer les remonter ni vers un tronc commun ni moins encore vers une souche. On a là un paysage des savoirs assez proche du temps post-encyclopédique diagnostiqué par Michel Serres : chercher, c'est, comme Hermès le dieu des échanges probes et improbes, chercher les analogies entre des traces d'objet sans rechercher dans ces analogies les multiples d'un logos dénominateur commun caché sous la surface miroitante et indécise des interférences du réel et de l'imaginaire.

*

¹ Cf. par exemple Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, 1952, Paris, rééd. Folio/Denoël, 2003 (1987), pp. 44-45.

Bilan et perspectives d'une recherche. La synthèse

I. Le temps de l'étonnement

Au moment de réfléchir à mes propres parcours, je remarque que leurs tournants, toutes proportions gardées, relèvent un tant soit peu de cette condition faite – récemment – aux savoirs. Car le germaniste atypique que je suis aujourd'hui ne saurait faire état d'un seul et unique terrain de recherche. Outre les commentaires que j'ai consacrés à l'œuvre et à la traduction de deux inédits d'Ernst Jünger, j'ai travaillé, chez les germanistes, en historien de la révolution conservatrice allemande. Mais je voudrais montrer, précisément, comment l'exploration du corpus ainsi délimité a dû me conduire de ce champ tout d'abord proprement historique vers un autre, celui de la philosophie politique.

Germaniste, je le suis devenu aussi en ma qualité de traducteur de textes philosophiques de la même période historique – disons, pour faire vite, la période weimarienne, et tourné vers des auteurs tels que Franz Rosenzweig, H. Arendt, Karl Mannheim. Traduire en français de tels auteurs, c'est nécessairement s'inscrire dans le champ que les théoriciens des transferts culturels nomment le « champ franco-allemand », correspondant aux formes prises par l'interaction des deux cultures depuis le XIX^e siècle. Pour un bilan comme celui que je me propose, il n'importe pas tellement que ces deux chantiers, celui du germaniste historien et celui du germaniste traducteur, aient été compatibles, ou simultanés : des chemins ainsi parcourus à travers des corpus différents, il s'agit bien plutôt de se demander quels sont leurs bénéfiques en termes de méthode. S'ils se sont complétés, encore faut-il comprendre comment, et comment ils se sont insérés parmi d'autres chantiers que les miens.

Je disais en liminaire que les objets « résistent » au chercheur, et que cette résistance se traduit par un éclatement des méthodes et de la perspective. Je chercherai donc à décrire comment, dans ma double pratique de traducteur et d'historien de la révolution conservatrice, j'ai visé une problématique homogène, touchant d'une part à l'histoire des transferts culturels dans le champ franco-allemand, d'autre part à l'histoire de l'Allemagne dans l'histoire des révolutions européennes. Que cette problématique ne soit pas quelque expédient controuvé, qu'elle corresponde bel et bien à une approche féconde, unifiante, c'est ce qu'indique un fait historique brut : le champ franco-allemand surgit dès l'événement de la Révolution française, et, très précisément, comme la chambre d'écho la plus sensible de toutes les significations assignées à cet événement. J'en fais ici l'hypothèse : pour un germaniste, c'est par référence à cet événement que le processus non réversible de fragmentation continue des savoirs est quelque peu contrôlable, pour autant qu'il admet une datation et que la date en question – 1789 – a aussi valeur symbolique et transnationale. Exemple significatif de cette transnationalisation et de cette synergie dans la science française au XIX^e siècle : lorsque Renan, dans *L'Avenir de la science*, définit l'acquis laissé en héritage à sa génération intellectuelle, il nomme dans la même foulée et à égalité de puissance trois instances, à commencer par l'héritage de la Réformation sur laquelle enchaîne celui de la philosophie puis celui de la Révolution française. « Nous acceptons l'héritage des trois grands mouvements modernes, le protestantisme, la philosophie, la révolution »². Retenons dès maintenant que,

² *L'Avenir de la science. Pensées de 1848, Œuvres complètes* III, Paris, Calmann-Lévy, 1949, p. 777. Renan varie ici une pensée trouvée chez Lamennais : « La révolution française, dont les causes remontent beaucoup plus haut qu'on ne l'imagine généralement, ne fut qu'une application rigoureusement exacte des dernières conséquences du protestantisme, qui, né des tristes discussions qu'excita le schisme d'Occident, enfanta lui-même la philosophie du dix-huitième siècle. On avait nié le pouvoir dans la société religieuse, il fallut nécessairement le nier aussi dans la société politique »

implicitement, Renan décline alors aussi trois figures de la révolution : sa figure religieuse, sa figure politique, sa figure scientifique. Comme s'il y allait d'une topologie à venir des formes de la même révolution à l'œuvre dans des champs différents. Toute la question revient à établir si cette topologie d'origine française a eu des équivalents ou des succédanés dans la sphère allemande du champ franco-allemand. C'est cette question que relançait Louis Dumont en 1991 en intitulant un de ses derniers livres : *l'Idéologie allemande : France-Allemagne et retour*. Ou encore, au même moment, Roger Dufraisse, autre prospecteur du champ franco-allemand selon une approche affinée à la nôtre³.

Avant de dérouler cette problématique, on me permettra un bref récit à la première personne, portant sur les ressorts de ma double pratique, sur la persistance d'un même étonnement opposé aux objets qui résistent à leur questionnement. L'étonnement ici en cause était au fond celui du lecteur tardif que je fus du livre bien connu des Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern*; étonnement étayé ensuite par la lecture d'auteurs comme G. Anders ou V. Klemperer. Étonnement portant sur la disproportion massive, écrasante, qui m'apparaissait toujours plus vivement entre le caractère incommensurable de la catastrophe des années brunes, d'une part, et le peu de place qu'elle me paraissait prendre dans la conscience contemporaine, en Allemagne certes, mais plus généralement dans la conscience européenne. Ce qui m'apparaissait décidément comme un défaut de mémoire, comme l'effet d'un refus énigmatique de s'ouvrir à l'après-coup de la catastrophe, je finis par le rapprocher d'un des traits les plus caractéristiques des dominations totalitaires : l'apathie massive sur quoi se fonde le règne de la terreur, et cette apathie comme l'autre face de la « fascination » si souvent relevée comme le trait distinctif du régime hitlérien. Entre l'apathie et la fascination, le rapport s'impose : ce qui fascine, c'est ce qui méduse, ce qui paralyse. Pourtant, à la différence des Mitscherlich, je me détournais des raisonnements de la psychosociologie, car le règne de la terreur avait d'abord été le fait d'un appareil d'État, et il s'agissait donc de comprendre comment un « État criminel » (je cite Yves Ternon) avait transformé l'expérience de la peur en institution de la terreur, privant ses sujets de toute capacité suffisante de lui résister. Question qui éloigne des modèles psychologiques et ouvre une réflexion propre à la philosophie politique : comment le sujet ordinaire de la peur devient-il l'objet de la terreur organisée en système de pouvoir légal *et* criminel ?

L'expression la plus crue de cette apathie face à l'instauration de la terreur en régime totalitaire, c'est en ma qualité de germaniste traducteur qu'il m'a été donné de la considérer de près pour la première fois. En 1984, j'ai publié un volume intitulé *Les Années brunes* : il a inauguré, si je puis dire, une discipline devenue entre-temps un genre reconnu, à savoir l'histoire de la psychanalyse. Colligeant et traduisant divers essais éparpillés et des inédits, j'y présentais l'histoire, jusqu'alors celée, de la Société de psychanalyse allemande, la Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft, sous le III^e Reich. Histoire brève, puisque, en 1936, tous ses membres, à *une* exception près, résolurent d'obtempérer au décret du régime qui leur interdisait la pratique et l'enseignement freudiens. Non seulement ils votèrent à la quasi-unanimité leur propre radiation et la récupération de leur institution par des psychothérapeutes d'obédience jungienne qui, par la voix de Jung en personne, célébrèrent alors la revanche de la science « aryenne », mais encore ce renoncement déclaré, après la guerre et jusqu'au milieu des années 1980, ni les psychanalystes ni, plus généralement, les historiens du national-socialisme ne jugèrent utile d'en faire état. En somme, j'avais retrouvé

(De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil, t. VIII des *Œuvres complètes*, Paris, P. Daubrée et Cailleux, 1836-1837, p. 30).

³ R. Dufraisse, *Revolution und Gegenrevolution 1789-1830 : zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland*, Munich, Oldenbourg, 1990.

la boîte noire de la psychanalyse de la première génération, longtemps après sa disparition. Il y avait eu panne de mémoire, amnésie, mais aussi, du côté des historiens, indifférence à cette panne. Et dans ce cas d'espèce qui était aussi un cas limite de l'incapacité à mesurer l'étendue et la portée d'une catastrophe – ici, la passivité de victimes désignées de l'antisémitisme hitlérien –, j'acquis la certitude que mon étonnement des débuts n'était pas simplement quelque émotion ou un pathos personnel, mais qu'il touchait aussi à un trait distinctif et objectivable du régime de la terreur. Première question : comment ce régime parvient-il à associer d'avance certaines de ses victimes à leur propre disparition ? Seconde question : pourquoi ce régime attache-t-il tant d'importance à cette scène d'une collaboration entre le bourreau et ses victimes ? Certes, je retrouvais là la figure provocante de l'énigme saisie par La Boétie décrivant la machine d'une « servitude volontaire » – à la différence près que La Boétie interrogeait les raisons d'un consentement, tandis que, dans le cas des systèmes totalitaires, je découvrais des techniques de dégradation de l'humain et des effets d'amnésie plus durables que ces systèmes eux-mêmes. Il me fallait donc maintenir l'étonnement de l'ami de Montaigne quant au consentement étrange du dominé à sa condition, mais il me fallait prendre en compte tout ce qui distingue le sujet dominé du sujet terrifié. Qu'est-ce donc qui aurait changé dans l'histoire de la domination et qui aurait substitué le régime traditionnel de la peur dont le souverain soulage ses sujets en leur promettant sa protection en ce régime nouveau de la terreur que le tyran inflige à ceux qu'il menace de liquider secrètement par purges répétées ? Si amnésie il y a, elle ne procède à l'évidence d'aucun refoulement, au sens freudien du terme : le « refoulement » est d'abord l'objectif exprès de la psychopolitique de la terreur, le résultat d'une technique institutionnelle, la face noire d'une psychotechnique de dressage des foules par l'uniforme du pouvoir. Ce qu'il faut refouler n'est pas l'après-coup d'un traumatisme, mais l'appréhension des supplices. « La perspective d'une mort violente et de la torture, présente à l'esprit de chacun, se prolonge dans l'angoisse de savoir les jours comptés [...] », note Adorno en 1946⁴.

Si je m'attarde sur ce livre paru il y a vingt-sept ans, c'est qu'à mon insu j'y étais... à bonne école ! Je veux dire : à mon insu, j'y étais déjà à l'école des questions qui, bien plus tard, me poussèrent à reprendre l'étude du régime de la terreur en lisant Ernst Jünger et en découvrant alors l'ensemble dit révolution conservatrice allemande. Là encore, je me contenterais d'une brève récapitulation de la démarche, car, dans ce premier temps de l'exposé, c'est à montrer comment un même ressort a tendu l'effort de recherche que je veux m'attacher. Il me suffira, à cet effet, de résumer la question qui ouvre le livre paru en 2004, *Ernst Jünger. Autorité et domination*. Question qui reprend celle posée par Raymond Aron en 1979, quand il se remémore le 30 janvier 1933 dont il fut, à Berlin, le témoin direct, et la perplexité lancinante qui était ce jour la sienne et celle de tout son cercle amical : cette *Machtergreifung*, cette prise du pouvoir, est-ce ou n'est-ce pas une révolution ? Outre le fait que plusieurs historiens spécialistes du III^e Reich répondent sans hésiter par l'affirmative (D. Schoenbaum, H. Moeller), il y a, et ceci n'est plus du domaine de la spéculation méthodique après coup, il y a le fait que, dès ses commencements, le national-socialisme s'était paré d'accents révolutionnaires et qu'il les emprunta pour partie au mouvement très particulier que fut la révolution conservatrice allemande. Eh bien, l'œuvre entier de Jünger est lisible, entre autres, sous l'angle de la même question, savoir celle de l'amalgame, voire de la combinaison de thèmes révolutionnaires et de thèmes autoritaires et totalitaires – amalgame auquel Jünger renonce une fois pour toutes en 1939 quand il rédige *les Falaises de marbre* où il dépeint, aucun lecteur ne s'y trompera, l'empire de la terreur qu'il a sous les yeux. Pour un réchappé du nationalisme révolutionnaire comme Jünger, se pose désormais une question familière aux

⁴ *Minima moralia*, 105, trad. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1980 (1951), p. 155.

enfants de la révolution depuis 1793 : de la révolution à la terreur, quel est donc le lien ? Y a-t-il enchaînement, ou détraquement ? Question littéralement obsédante, depuis Michelet et Quinet, et même, à y regarder de plus près, depuis Burke. Est remarquable, ici, la récurrence de la même question, non pas chez des historiens des crises révolutionnaires pour qui l'idée de révolution est une catégorie de l'interprétation – mais chez un protagoniste de la guerre civile allemande prolongée sous la forme d'un régime de terreur. D'où, par voie de conséquence, mon propre étonnement : si les alliés révolutionnaires conservateurs du national-socialisme comme Jünger entrent en dissidence et le font comme lui, sous l'impulsion d'une attente de révolution allemande déçue par le basculement de cette révolution en régime de terreur, n'est-ce pas que l'emprise de cette terreur tient à l'emprise de l'équivoque énoncée dès les commencements dans la formule paradoxale d'une « révolution conservatrice » ? Equivoque si puissante qu'elle s'impose même aux adversaires de cette révolution que trouble son double langage – c'était le cas de R. Aron en 1933 – et que, en 1972, ce double langage sera même analysé comme le mode d'emprise le plus puissant des « langages totalitaires » (je pense ici aux analyses de Jean Pierre Faye, mais je réserve à plus tard de préciser ce que je leur dois et ce qui m'en distingue). Pour le dire avec F. Furet : « Il faut lire la *Correspondance* secrète de Mirabeau pour mesurer à quel point la politique révolutionnaire, quand ses acteurs n'en ont pas intériorisé les éléments comme un credo, est par excellence le domaine du *double langage* »⁵. Ou pour le dire avec Orwell : le double langage révolutionnaire et conservateur a-t-il ou non été la novlangue de la terreur ? Et dans cette question d'inspiration orwellienne, je retrouvai de quoi mieux franchir l'obstacle rencontré au tout début : j'avais cherché les origines de la transformation de la société de classes en société de masse, mais il m'avait échappé que cette transformation doit d'abord être saisie dans le moment même où les sciences de la société se comprennent comme une extension des sciences expérimentales et se donnent donc leur objet sur le mode d'un fait, le « fait social total » de l'école durkheimienne. Avant même l'apparition de la sociologie des foules, il y avait donc eu l'avènement de cet étrange discours à double entrée qui postulait la faculté de parler à la fois de la société et à la société, à la fois comme science (sociologique) et comme utopie (révolutionnaire), à la fois comme méthode et comme polémique. La dénaturation des classes en masses et des masses en foules solitaires devenait du coup une hypothèse ni vraie ni fausse, purement descriptive, inutilisable, autrement dit, tant que je n'interrogerais pas d'abord les équivoques d'un discours réclamant en même temps toutes les vertus du monologue théorique qui contemple le monde et toutes les puissances de la pratique dialogique qui le transforme. De cette période, je dirais aujourd'hui qu'elle a été « francfortienne », si l'on m'accorde que l'École de Francfort a vécu de plein fouet la tension qui opposait les phénoménologies des sociétés de masse et la philosophie historiciste des sociétés de classe – ou, pour le dire dans un langage plus à la mode, la tension du post-moderne et du moderne. Toute génération intellectuelle se pose un problème déterminé dont elle n'est même pas sûre que la génération suivante pourra découvrir la solution.

Somme toute, en vingt ans, de la publication des *Années brunes* à celle de mon livre sur Jünger, mon étonnement n'avait pas faibli, il avait cherché à préciser son motif. Je tiens ici à ne souligner que sa persistance, et le fait que ce motif était bien le même dans chacun de mes deux chantiers de travail, celui du traducteur et celui de l'historien de la révolution conservatrice allemande. Même ressort, avec, me semble-t-il, un gain de connaissance puisque j'avais à la longue étendu le corpus, le matériau de la problématique : d'un épisode de la terreur (l'autodissolution de la société freudienne allemande) j'étais passé à un tableau d'ensemble de son régime (travaux sur l'œuvre de Jünger, mais aussi, je vais y revenir, sur l'histoire de la Shoah), et de ce tableau à une réflexion plus générale sur les emblèmes

⁵ F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 74.

révolutionnaires de l'autorité politique. Pour compléter ce survol, il me faut préciser en quoi ma problématique relève aussi des déplacements qui se produisent dans l'espace-temps du champ franco-allemand : en situant la révolution conservatrice allemande dans la perspective d'une histoire de l'imaginaire des révolutions européennes, je m'éloigne, sciemment, de l'historiographie allemande contemporaine qui a élaboré le schéma dit du *deutscher Sonderweg*. Je décentre, autrement dit, le récit historique en tant qu'il contribue à construire dans une langue maternelle une identité nationale, et cette langue comme l'arche sémantique de cette identité, en tant qu'elle passe par des signifiants tels que *Reich*, *Macht*, *Geist* et bien d'autres. Les théoriciens du *deutscher Sonderweg* ont toujours mis l'accent sur une mystérieuse allergie de l'Allemagne à l'espace-temps continental européen, comme l'indique l'image de l'« Empire du Milieu », *das Reich der Mitte*, qui se distinguerait moins par cette position de médiane que de par sa non-appartenance présumée à l'Ouest comme à l'Est du continent. L'identité nationale participerait d'abord d'une différenciation par rejet et ensuite, éventuellement, d'une assimilation par transfert. C'est précisément l'hypothèse qu'invalide l'étude des transferts survenant dans le champ franco-allemand : l'histoire de l'imaginaire des révolutions européennes est celle de la circulation continentale d'un discours sur l'histoire universelle. Des formules propagandaires telles que « révolution conservatrice », « nationalisme révolutionnaire », « national-bolchevisme » en disent long, et malgré elles, du refoulé impossible de leur fondamentalisme puisqu'elles commencent par signaler leur référence, native en quelque sorte, à une langue étrangère et aux significations allogènes qu'elle introduit malgré elle dans la langue maternelle.

Cette illusion d'une clôture sur soi de la langue maternelle, j'en ai trouvé l'expression crue dans un texte de Jünger paru en 1934, *l'Éloge des voyelles*, dont j'ai publié une traduction en 2000. Et je l'ai retrouvée, plus crue encore, chez Norbert von Hellingrath, l'éditeur de Hölderlin et le disciple de Stefan George, quand, de Hölderlin, il affirme, en 1915 qu'il est par excellence le poète allemand pour la raison qu'il n'est pas intelligible dans une autre langue que l'allemand, ni même traductible – et qu'à ce titre il est le fondateur de la « *geheimes Deutschland* », de « l'Allemagne secrète » dont les géorgiens enseignent la formule, qui est celle d'un nationalisme culturel, d'un « national-esthétisme » (Ph. Lacoue-Labarthe). Étrange utopie que cette prétention à une autarcie du sens au sein de la langue allemande, et ce au nom d'un poète traducteur des tragiques grecs ! Ce que je mentionne pour illustrer comment s'imbriquent mes deux pratiques de germaniste traducteur et de germaniste historien travaillant simultanément sur le volet politique et sur le volet culturel d'un même hypernationalisme à contretemps. Malgré elle, la révolution conservatrice allemande, de par son lexique même, parlait aussi français, comme le suggère non sans ironie Jünger lorsqu'il rappelle ce qu'il doit à Barrès. Il le disait avec ironie, bien placé pour savoir qu'en s'appropriant le néologisme barrésien il en avait « tordu » la signification, et comment. Mon travail consistait donc à retrouver dans Jünger comme Texte les plans de torsion de cet épisode de transfert sémantique dans le champ franco-allemand et, plus généralement, à décrire dans le Texte plus vaste de l'ensemble révolutionnaire conservateur le même principe de torsion ou de reconfiguration du Texte révolutionnaire et du Texte conservateur. À l'ironie lucide de l'auteur de la torsion doit pouvoir correspondre la reconstitution de cette scène première de violence sémantique – c'est du moins, depuis Thucydide, le principe de toute enquête sur les modes d'emprise du pouvoir comme acte de langage visant à énoncer une prétention d'autorité dans la forme d'un discours vrai sur la vérité. Le programme de travail du germaniste traducteur et du germaniste historien délimite ici le foyer dont ses deux activités sont les orbites concentriques : l'historien d'un discours de pouvoir dégage l'illusion et le désir qui nourrit ce pouvoir de maîtriser les torsions de son discours. Tout l'intérêt du Texte Jünger tient à ce que, grâce entre autres à sa remarquable extension dans la durée historique, l'auteur n'ait pas répugné à éventer le secret de fabrication de la formule clef et

lui-même laissé entendre comment il fallait procéder pour la décoder. À sa manière, Rauschnig, un hitlérien passé dans l'opposition à Hitler, avait entrepris, en écrivant *la Révolution du nihilisme*, une opération critique de même nature⁶.

Pour le dire moins anecdotiquement : toute langue maternelle est le récepteur d'une langue étrangère, et ce récepteur est aussi l'émetteur de quelques malentendus, comme le montre la réception allemande d'un autre néologisme français promis à une vaste carrière, le terme d'« idéologie » passant d'une langue à l'autre en inversant carrément la signification première que lui avait assignée Destutt de Tracy. À Claude Digeon qui avait proposé en 1959 une brillante analyse de « la crise allemande de la pensée française », je dois l'intuition du phénomène inverse, l'hypothèse d'une crise française de la pensée allemande. Comment décidément ne pas présumer que Louis Dumont, en suggérant l'aller-retour comme la tonique la plus typique du champ franco-allemand, complétait la figure du chiasme, l'aller simple étudié par Digeon ? Je ne force guère la note en relevant que, en moins de quarante ans, l'analyse du champ intellectuel franco-allemand a ajouté au modèle initial d'une interaction continue entre deux traditions nationales le modèle de variations discontinues survenant dans une tradition intellectuelle qui se partagerait entre deux langues, tel un archipel dont le socle invisible est un massif tandis que la surface visible en est un tapis de parcelles insulaires plongées dans un milieu liquide qui est aussi un obstacle, du moins un seuil. Le cas de Stefan George est à coup sûr un des plus spectaculaires, puisque ce mallarméen traducteur de Baudelaire fera plus tard de la francophilie un défaut rédhitoire pour tout aspirant à l'intégration dans son cénacle : il est remarquable que, dans ce champ franco-allemand, la même personne puisse occuper la position de passeur actif pour occuper ensuite celle contraire de l'interrupteur devenu réfractaire à la langue étrangère. Plus loin, nous relèverons des permutations identiques pour des concepts, normatifs ou disqualifiants selon le lexique français ou allemand où ils émigrent.

Comment résumer cette brève histoire préliminaire d'un étonnement jamais diminué ? L'épreuve de la traduction est par excellence celle la plus intense de la polysémie – soit. Mais dans le rapport qu'entretiennent entre elles deux langues se dessine déjà l'écart, la fracture du sens et de la signification sensible dans chaque langue prise en elle-même comme écart des mots et des choses. De cette expérience de l'étranger et de l'étrangeté qui fait entendre son bruit et ses équivoques dans chaque langue maternelle, je suis passé sans discontinuité à la découverte d'un mouvement à la fois politique et poétique qui a fait de ce bruit la condition même de son emprise sur ceux qui l'écoutaient en pensant l'entendre. Car le projet même d'une révolution conservatrice passait, et il le savait, par un formidable travail de brouillage sur les significations du mouvement et de la conservation dont il se présentait comme le syncrétisme raisonné. À Pierre Legendre j'emprunte ici avec déférence le sous-titre d'un de ses livres : la société comme Texte. Tout rapport de pouvoir est d'abord un acte de langage, un *sic jubeo* et une *Hörigkeit* toute proche de la disponibilité attentive propre au *hören*, au *hорchen* du *gehорchen*. Dans l'étude de la révolution conservatrice allemande, j'ai tenté d'élucider la grammaire et la syntaxe d'un modèle de pouvoir visant sciemment la désorganisation de la tradition du politique, quelque chose comme une panique ou une anarchie des langues du pouvoir. Des textes de la révolution conservatrice j'ai tenté de remonter à sa langue, et de cette langue aux actes de langage, au verbe et au verbiage d'un pouvoir – le pouvoir de manier le bruit et le bruissement de la révolution. Dans l'histoire de l'imaginaire des révolutions européennes, qu'est-ce en effet que la révolution conservatrice ? Elle fut d'abord la possibilité de dissocier la figure de la révolution de son antipode

⁶ Rauschnig précisera sa démarche en publiant par la suite *Die konservative Revolution. Versuch und Bruch mit Hitler*, New York, 1941.

historique, la contre-révolution et ou la restauration, elle fut la possibilité de les faire permuter et d'en brouiller ainsi les intentions respectives. Elle fut ainsi, tout d'abord, un acte de langage, une technique d'accélération de l'entropie des langues du politique. C'est ainsi que, dans l'étude de la révolution conservatrice en période weimarienne, ma pratique et mes problématiques de germaniste traducteur purent trouver et un nouveau souffle et un terrain d'exploration particulièrement riche, pour une raison que j'ai trouvée exprimée à son optimum de clarté sous la plume d'un sociologue français : « Le combat politique tend à se polariser et, donc, à constituer deux camps ou deux coalitions. L'expression idéologique de cette polarisation, toujours du point de vue du ralliement, ne peut être que duelle. En effet, le signe de ralliement doit être clair et distinct, si l'on veut se retrouver entre amis et exclure les ennemis. La structuration du champ idéologique ne peut donc être que sans nuances. Or, plus les deux camps sont composés de coalitions, plus l'absence de nuances fait problème. En effet, il faut rassembler derrière un slogan unique des intérêts, des ambitions et des projets hétérogènes. La quadrature du cercle est résolue par l'adoption de mots d'ordre dont la généralité est telle qu'elle finit par exclure presque toute compréhension. Presque seulement, car il faut conserver un minimum de différenciation. La république de Weimar offre à cet égard un exemple fascinant, qui mériterait une étude sérieuse et approfondie. Elle présente, pour des raisons qui ne nous concernent pas ici, un cas limite de différenciation idéologique d'une société. Les esprits se partageaient en un pullulement invraisemblable de définitions idéologiques. Mais à travers ce pullulement en expansion constante, on observe aisément, au moins rétrospectivement, la polarisation à l'œuvre. La diversité tendait à s'organiser autour de deux pôles contradictoires : la nation et la révolution. Mais, par le fait même que ces deux pôles idéologiques avaient pour tâche de coaliser les éléments les plus hétérogènes, ils reçurent une acception tellement vague et générale qu'ils donnèrent lieu à toutes les mystifications et à tous les drames de conscience »⁷.

J'aborde ainsi la première partie de mon exposé, et je procéderai plus systématiquement en récapitulant les opérations de cet acte de langage, dans l'œuvre d'Ernst Jünger pour l'essentiel. Pourquoi cet auteur parmi tant d'autres possibles ? Je voudrais maintenant le montrer, c'est dans cette œuvre que l'opération syncrétique de brouillage des sens de la révolution a été menée avec le plus de conséquence, et c'est aussi cette œuvre qui permet de décoder le langage révolutionnaire conservateur, d'en saisir les arcanes.

II. Le temps du questionnement

1 Qu'est-ce que questionner ?

Passer de l'étonnement au questionnement, c'est aussi transformer une perplexité diffuse en une question pertinente, donner aux fragments éparpillés d'une question à la fois nécessaire et informulée la forme d'une hypothèse. Le temps de la perplexité donne à pressentir le moment de la complexité, d'où se dégagent les évidences phénoménales qui permettent d'extraire du réel un minimum de réalités intelligibles. Exemple célèbre de ce processus de réduction de la complexité en matière de sciences de la société : la perplexité initiale de Lévi-Strauss recherchant dans la multiplicité des cultures une *règle* absolument universelle de différenciation entre nature et culture, l'idée de *règle* ayant ceci de fondamental qu'elle traduit le jeu d'un écart constant et inconditionnel entre nature et culture, mais aussi d'un écart indifférent aux contenus innombrables de ces deux représentations. Toute culture préjuge de la nature dont elle s'écarte, mais aucune culture n'est libre de se passer de ce préjugé : la forme universelle de ce préjugé et de cet écart, Lévi-Strauss l'a discernée, comme on sait,

⁷Jean Baechler, *Qu'est-ce l'idéologie ?* Paris, Gallimard, 1976, p. 68-69.

dans les formes multiples d'un même interdit, celui portant sur l'inceste. L'idée de règle est celle qui permet ici la réduction de la complexité historique et anthropologique : une règle n'est ni subjective ni objective. Elle n'est pas objective puisque les cultures se différencient les unes des autres et le savent sans comprendre comment elles le font. Elle n'est pas subjective puisque toutes les cultures répondent d'un même écart inconditionnel à la nature. Cette règle est d'ailleurs analogue à l'écart discerné par les linguistes entre les langues et le langage. Il devient alors possible d'étudier des variations culturelles sans les confondre ni avec le sens concret que leur prêtent leurs sujets ni avec quelque loi objective de l'histoire, qui n'existe que du point de vue ethnocentriste de Sirius.

Ce bref détour par Lévi-Strauss parce qu'il me fournit de quoi préciser la seule maxime de modestie qui resterait au chercheur talonné par la fragmentation des savoirs et inquiété par un désenchantement épistémologique général : la science peut-elle être désormais autre chose que la connaissance rigoureuse de quelques règles élémentaires de la pluralité des mondes ? Parler de règle implique ici qu'on a renoncé à une quelconque métaphysique des lois de la nature et de l'histoire. Dans l'histoire de l'Allemagne weimarienne, mon domaine de recherche, j'ai commencé de comprendre comment non seulement les Allemands, mais aussi les Européens avaient cherché à s'affranchir de l'historicisme. C'est ici le moment de dire ma dette auprès d'un grand philosophe tchèque disciple de Husserl : Jan Patočka.

2 Le conservatisme dans la révolution, le conservatisme sans la révolution : pour une typologie des bifurcations

En mentionnant ce moment fondateur de l'anthropologie structurale, je me dois de prévenir l'objection spontanée de rapprochement immodeste. C'est un risque que je cours volontiers puisqu'il me permet de présenter le raisonnement que je me tenais quand j'ai pressenti qu'une analyse des torsions du discours révolutionnaire conservateur en passait nécessairement par une typologie des figures de la révolution en Europe. Pour paraphraser ma propre formulation : toute révolution préjuge de la tradition dont elle s'écarte, mais aucune révolution ne peut se passer de ce préjugé. C'était là comme une règle dont François Furet avait décrit le champ d'application en montrant comment, à partir de 1920, l'illusion rétrospective d'un recommencement de la Révolution française dans la révolution russe avait assuré l'emprise d'un « grand mensonge » (Anton Ciliga, Boris Souvarine) : ce fantastique déni de réalité n'avait pas d'autre force que celle du préjugé jacobin sans lequel il eût été impossible de légitimer la Terreur au nom de la Révolution. Par jacobinisme je désigne ici l'insinuation nouvelle du soupçon dans toute politique révolutionnaire redoutant par avance que ses adversaires se comptent surtout dans ses propres rangs. Bien avant Furet, Quinet avait pointé cette ère du soupçon dans la figure des révolutions modernes : « Rousseau se croit trahi par tous les siens; pas un ami qu'il n'immole à son idole, le soupçon. Je commence à craindre que la Révolution, qui se modèle sur lui, ne lui emprunte ce génie; j'ai peur qu'elle n'immole aussi ses amis les plus sûrs à cette même divinité inexorable », écrit-il en 1867. D'où l'originalité de son écriture de l'histoire de la Révolution française, et certaines de ses intuitions, applicables par exemple à l'histoire de la révolution bolchevique : « Ne voyez-vous donc pas qu'un des traits particuliers à la Révolution française, c'est que les révolutionnaires ont été mis à mort par les révolutionnaires, les Jacobins par les Jacobins, les Montagnards par les Montagnards ? Pourquoi cela est-il arrivé ? »⁸.

Si l'idée de révolution conservatrice procédait d'un brouillage, il me fallait alors bien admettre que celui-ci ne ressortissait pas d'un calcul stratégique, au sens où cette idée aurait fait l'objet

⁸ *La Révolution*, rééd. 1987, Paris, Belin, p. 50.

d'une falsification à des fins manipulatoires, mais qu'il était le nouvel épisode d'un conflit des représentations de la révolution. Et il me fallait repérer le moment où ces représentations, sans cesser de se transformer d'une révolution à l'autre, se seraient progressivement et mutuellement neutralisées en perdant leur fin première – définir l'écart de la révolution et de la tradition. Car l'ère du soupçon entrevue par Quinet montrait comment cet écart s'était détraqué, et détraqué de l'intérieur, au sens où le jacobinisme avait été la persécution d'un ennemi intérieur, dissimulé dans la révolution plutôt que manifeste dans la contre-révolution. À quel point cet écart s'était détraqué, je m'en rendais compte en méditant sur la controverse que j'ai déjà invoquée, celle rapportée par Aron se demandant si la destruction de la république de Weimar par les hitlériens pouvait raisonnablement être saisie comme un dénouement révolutionnaire. La perplexité du sociologue français, j'en trouvais une anticipation dans la proposition paradoxale de Clara Zetkin, selon laquelle « le fascisme est la revanche de la contre-révolution sur une révolution qui n'a pas eu lieu ». Mon projet de décodage des langages révolutionnaires conservateurs me plaçait alors devant une alternative. Il fallait soit se résigner à ces paradoxes et en conclure, sur le mode adornien, à une éclipse définitive de la raison politique dans le monde administré, soit desserrer l'emprise du soupçon sur la philosophie politique.

Il y avait au moins une possibilité de desserrer cet étau : c'était de montrer que le conflit des interprétations portant sur les signes de la révolution n'était pas, ou pas essentiellement un conflit idéologique portant sur ses fins telles ou telles (pas un procès d'intention, donc), mais un conflit sur les présupposés de l'autorité quand celle-ci tend à s'émanciper de son régime théologique et dogmatique. L'idée classique de révolution-cataclysme devient l'idée moderne de révolution-fondation quand l'esprit des lois s'émancipe de sa matrice théologique, élabore le schéma idéal d'un contrat régulateur qui étend l'empire des lois sous les espèces du droit, et toutes espèces de droit à la catégorie du droit naturel. En quoi les philosophies du droit naturel menacent-elles l'évidence jusqu'alors inquestionnée de la tradition ? C'est qu'au lieu de référer l'esprit des lois à la majesté de leur origine surnaturelle dans la révélation originaire, elles le réfèrent à l'inachèvement d'une nature qu'il faut alors imaginer perfectible, tournée non vers son origine mythique mais vers ses fins secrètes, non vers sa préhistoire, mais vers l'horizon d'une nature entièrement humanisée où lois de la nature et esprit des lois auront fini par se confondre. À l'idée théologico-politique d'une surnature succède, à partir de Hobbes, une anthropologie politique, pour qui la fonction régulatrice des lois ne vise pas leur conformité à des tables données une fois pour toutes dans le jadis de la révélation, mais leur puissance normative de prescription sur une nature et sur un genre humains passant, comme le dit Pascal avant Kant, de l'enfance à la maturité et à la sagacité (« l'humanité est un seul homme qui vieillit »). L'idée de révélation originaire fait ainsi place à celle d'une révélation progressive des lumières potentielles de la conscience, et le schéma d'une histoire universelle du genre humain tournée vers ses possibles supplée celui d'une histoire sainte en quête de l'innocence reconquise qu'est la rédemption. « Il n'y a qu'un moyen de comprendre et de justifier l'esprit moderne : c'est de l'envisager comme un degré nécessaire vers le parfait; c'est-à-dire vers l'avenir », résume Renan⁹. De là la solidarité indestructible qui finit par conjuguer les théories d'une humanité progressivement perfectible et les figures sans cesse multipliées de la révolution : « Quand s'établit la perspective du progrès général, tout changement prétend être révolution »¹⁰.

⁹ *L'Avenir de la science, op. cit.*, p. 787.

¹⁰ F. Châtelet, article « Révolution » de l'*Encyclopedia Universalis*, vol. 19, p. 1007 de l'édition de 1990. Parmi beaucoup d'autres illustrations possibles du phénomène ainsi schématisé, citons ces notations d'Emmanuel Berl : « La confusion du mot révolution qui, pour un léniniste, signifie la conquête du pouvoir par le prolétariat et qui signifie, par ailleurs, le bouleversement des valeurs

« La transparence et l'obstacle », disait superbement Starobinski à propos de Rousseau poète du paradis perdu et théoricien du lien social comme « contrat » entre des égaux : la transparence, c'est bien sûr cette utopie d'une nature et d'une humanité en parfaite concordance – mais l'obstacle, c'est que l'anthropologie politique qui se construit comme une science positive du fait social réactive à son insu le ressort dogmatique de la théologie : quoi qu'en aient les Lumières, les progrès présumés du genre humain ne sont ni plus démontrables ni plus évidents que les articles de foi déduits des vérités révélées. Pour que l'idée de progrès soit intelligible, il faut aussi qu'elle soit plausible, et pour devenir plausible, elle doit se conformer à l'idée théologique d'une histoire providentielle. C'est ce qui limite d'avance l'écart de l'autorité et de la tradition, mais c'est aussi ce qui commande l'histoire des nihilismes ultérieurs. Cet écart semble en effet se définir au regard de deux immobilités impossiblement complémentaires : il est impossible de soutenir l'idée de tradition immobile (thèse de Hans Blumenberg), et l'idée d'une autorité affranchie de toute tradition est déjà l'antichambre du nihilisme (thèse de Leo Strauss).

Dans la philosophie politique, la première controverse moderne en règle sur les rapports de l'autorité et de la tradition remonte aux fameuses *Considérations* de Burke sur la Révolution française. Notre « Glorieuse Révolution », dit l'auteur anglais à ses adversaires jacobins, a été la *restauration* des droits imprescriptibles des ordres et des états de la nation anglaise, retour à un ordre quasi immémorial. Avec Burke nous entrons déjà dans l'histoire des équivoques de l'idée moderne de révolution, puisque Burke, héritier conservateur de la révolution anglaise, croise le fer avec des révolutionnaires français qui, avant de s'éprendre de Brutus ou des Gracques, ont d'abord été des émules du système parlementaire issu de cette révolution antérieure (« Ce dont il s'agit maintenant, Sire, c'est d'accéder aux vœux raisonnables de la France : daignez vous résigner à la constitution anglaise, vous n'éprouverez personnellement aucune contrainte par le règne des lois », fait dire Mme de Staël aux partisans de Necker à la veille des États généraux¹¹). En revanche, plus la Révolution française, en détruisant l'Ancien Régime, oublie le modèle anglais et se thématise comme un commencement intégral, plus elle rapproche l'idée moderne de révolution de la figure d'une fondation *ex nihilo*, et plus elle creuse l'écart de l'autorité et de la tradition. D'où cet effet significatif : elle commence sous le signe d'une opposition entre réforme et absolutisme, mais elle se poursuit sous le signe d'une opposition entre révolution et contre-révolution. Avec Burke, la révolution est censée viser la conservation d'un ordre traditionnel momentanément perturbé; avec les Jacobins contre Burke, cette conservation ne passe plus pour une restauration de l'antérieur, mais, ce qui est tout différent, pour une contre-révolution. C'est dire que, dès ses débuts, le conservatisme se déploie et se divise selon trois registres : le conservatisme *pendant* et *devant* la révolution (l'école de Burke introduite en Allemagne par Gentz), le conservatisme *après* et *contre* la révolution (l'école d'Auguste Comte et de Littré¹²), et, pour ainsi dire, le conservatisme *malgré* et *avec* la révolution, dont, en France, Chateaubriand est incontestablement le père

spirituelles admises, les surréalistes la soulignent assez par leur désir de montrer Picasso comme un révolutionnaire... Picasso les déçoit... un peintre n'est pas plus un révolutionnaire pour avoir 'révolutionné' la peinture, qu'un couturier comme Poiret pour avoir 'révolutionné' la mode ou qu'un médecin pour avoir 'révolutionné' la médecine » (« Premier pamphlet », in *Europe* 75, 1929, p. 401).

¹¹ *Considérations sur les principaux événements de la révolution française*, 1818, p. 214.

¹² Registre inspirant à Maurras cette mise au point significative : «... une révolution conservatrice, une Restauration, un retour à l'ordre... » (*Enquête sur la Monarchie*, p. 423 de la rééd. de 1986), variations sur le flou et approximations d'une réalité apparemment mal saisissable pour l'écrivain du « nationalisme intégral ». D'où une nouvelle tentative en 1943, quand Maurras publie *La Contre-révolution spontanée*.

fondateur. C'est dire aussi qu'en dépit de l'intention que dénote le terme même de « conservatisme », celui-ci détermine son rapport avec la révolution non comme avec un accident survenu dans un ordre stable, mais comme un événement qui n'en finira jamais plus. Non pas, donc, comme un événement producteur de traces, mais comme un avènement qui fait étrangement autorité même chez ceux qui le détestent, au sens où, pour le dire par image, l'avènement répété du monothéisme juif et du monothéisme chrétien a fini par faire autorité dans l'univers polythéiste païen – et avec les conséquences que l'on sait. « La seule idée de fabriquer un gouvernement », s'écrie Burke, « nous remplit de dégoût et d'horreur » : malheureusement pour cette école du conservatisme, cette possibilité démontrée par le passage à l'acte de 1790-91 allait se confirmer à un rythme accéléré et obliger le conservatisme à réviser de fond en comble ses articles essentiels. En témoigne, dans la postérité immédiate de Burke, la place ménagée par Macaulay à l'histoire des révolutions dont le Parlement anglais serait l'aboutissement réussi : « Il est digne de remarque que les deux plus grandes et plus salutaires révolutions sociales qui ont eu lieu en Angleterre, la première, au treizième siècle, qui abolit la tyrannie de nation à nation, la seconde, quelques générations plus tard, qui abolit la possession de l'homme par l'homme, se firent silencieusement et imperceptiblement. Elles ne frappèrent pas de surprise les observateurs contemporains et attirèrent à peine l'attention de l'historien; elles ne furent pas l'œuvre de la force, ni le sujet de règlements législatifs. Des raisons toutes morales effacèrent sans bruit, d'abord, la distinction entre Normands et Saxons, puis l'autorité du maître sur l'esclave; mais personne ne pourrait se hasarder à fixer le moment précis du changement »¹³.

La coexistence de ces trois registres du conservatisme ne contredit pas, elle étaye la profonde remarque de Dominique Pélassy, selon laquelle « la naissance du 'conservatisme' sonne le glas du pouvoir silencieux de la Tradition »¹⁴. J'y reviendrai à propos des tensions virulentes créées au fil du temps par l'augmentation continue de l'écart entre autorité et tradition. La panique de l'autorité date en effet de la période longue au cours de laquelle l'idée de tradition – je veux dire : le sentiment de son évidence – commença de vaciller. Les clivages du conservatisme sont le syndrome de cette lente érosion.

3 Dans la typologie générale des bifurcations, un cas d'espèce

En travaillant sur la généalogie de la révolution conservatrice allemande à partir du corpus des textes de Jünger, je n'ai pas cherché à inférer quelques filiations directes qui, de textes en textes, ramèneraient au moment Burke de l'histoire du conservatisme. Sauf inattention de ma part, le nom de l'écrivain anglais n'est d'ailleurs jamais apparu sous la plume de Jünger. Cette apparence de lacune n'en est que plus intéressante. En revanche, j'ai pu établir que les textes de Jünger, même ceux de la période ouvertement pro-hitlérienne, entre 1927 et 1932/33, ne cessent de convoquer différentes figures de la révolution : la « Révolution allemande », la « révolution totale », l'« achèvement de la révolution allemande plusieurs fois interrompue » (entendez : la Réforme et 1813), la « révolution pure », sans compter, ici et là, des références à des lointains révolutionnaires comme la Commune parisienne ou le pouvoir bolchevik. Remarquons tout de même que le syntagme « révolution totale » n'était pas du fait de Jünger, et qu'il était depuis longtemps marqué au coin des poncifs d'une école de pensée bien typée : on le trouve déjà chez Gentz, qui lui-même le tient de Burke (violemment péjoratif chez Burke, éminemment positif chez Jünger). Et notons que le même syntagme permettra aussi à l'historien Jacob Talmon de construire son modèle de la « démocratie totalitaire » : « La

¹³ Macaulay, *Histoire d'Angleterre depuis l'avènement de Jacques II*, I, trad. fr. vicomte J. de Peyronnet, Paris, Perrotin, 1861, p. 20.

¹⁴ D. Pélassy, *Le Signe nazi. L'univers symbolique d'une dictature*, Paris, Fayard, 1983, p. 174.

Révolution française est un événement qui se situe sur un tout autre plan que la révolution américaine. C'est une révolution totale en ce sens qu'elle n'épargne aucun aspect de la vie de l'homme, alors que la révolution américaine n'est qu'un simple renversement politique »¹⁵. Quant à la « Révolution allemande », Jünger en partage cette nomination par emblème avec un révolutionnaire conservateur prototypique, Edgar Julius Jung¹⁶.

Face à ces occurrences, j'ai respecté deux démarches.

a) *Enchaînement ou déchaînement des intensités du politique ?*

Il s'agissait d'abord de comprendre et de montrer en quoi ces occurrences sont typiques du discours révolutionnaire conservateur tel qu'élaboré par Moeller Van Den Bruck quand il écrit en 1923 : « La révolution continue. Elle continue dans les esprits [et ce que nous pouvons en savoir c'est que], comme mouvement qui ne cessera pas jusqu'à ce que les forces qu'elle a déchaînées aboutissent à nouveau à leur point de fixation finale, elle a pour nous valeur d'occasion ultime, celle dont nous avons été privés et qui nous permet encore de gagner dans la révolution ce que nous avons perdu dans la guerre [...]. Nous voulons gagner la révolution [...]. Qu'est-ce que cela signifie ? De la guerre et de la révolution, nous voulons faire l'instrument de la solution politique de notre histoire, solution qui aurait été impossible sans la guerre et la révolution » (*Das Dritte Reich*, éd. de 1931, p. 2 et p. 27). Dans ces assertions programmatiques d'un mouvement autoritaire, se retrouve en effet, et en toutes lettres, le principe mouvementiste d'une articulation de la guerre et de la révolution connu, en langage léniniste, sous le nom de « défaitisme révolutionnaire ». Chez Jünger, nommé « mobilisation totale », il signifie que tout État en guerre se met en demeure soit de la gagner et de déclencher la *stasis* (la guerre intestine, la discorde civile) chez le vaincu, soit de la perdre et de devoir affronter cette même *stasis* sur son propre territoire. Cette physique de la mobilisation totale découle entre autres d'une lecture originale de Clausewitz, à travers lequel elle entre en rapport actif avec l'événement de la Révolution française où guerre étrangère et guerre civile ne cessent de se déterminer l'une l'autre, tout l'art de la stratégie, consistant, selon Clausewitz, à éviter cet enchaînement des deux formes de la guerre – et selon Moeller Van Den Bruck à provoquer ce même enchaînement. Mais ce mouvementisme enregistre aussi le mouvement de pendule caractéristique du conservatisme dans l'époque de la révolution. Les historiens l'ont noté, le nationalisme révolutionnaire n'est pas le seul concerné par le double tropisme que nous analysons : « Wir können, besonders deutlich während der Epoche bis zur Bekanntgabe der Versailler Friedensbedingungen, zwei Intentionen des *Gewissen* unterscheiden. Einerseits hegt man eigene Pläne, für deren Verwirklichung die Zeit nun reif geworden zu sein scheint und die Revolution nicht ungelegen ist, andererseits jedoch wünscht man dringend eine gewisse Stabilisierung der Verhältnisse, wendet sich gegen die Revolution, ist also konterrevolutionär oder wie man es ausdrückt : “ konservativ ”. Während des Zeitraumes bis zur Bekanntgabe der Friedensbedingungen überwiegt die letztere, die “ konservative ”, später die erste, die “ revolutionäre ” Intention »¹⁷.

¹⁵ J. Talmon, *Les Origines de la démocratie totalitaire*, trad. fr. P. Fara, Paris, Calmann-Lévy, 1966, p. 41.

¹⁶ Cf. B. Koehn, « La Révolution allemande selon Edgar Julius Jung et le national-socialisme », in B. Koehn (vol. coll.), *La Révolution conservatrice et les élites intellectuelles européennes*, Rennes, PUR, 2003, p. 101-113.

¹⁷ Hans-Joachim Schwiorskott : “ ‘Das Gewissen’. Ereignisse und Probleme aus den ersten Jahren der Weimarer Republik im Spiegel einer politischen Zeitschrift », in : Hellmut Diwald, *Lebendiger Geist. Hans-Joachim Schoeps zum 50. Geburtstag von Schülern dargebracht*, Leiden et Cologne, E. J. Brill, 1959, p. 162. « On peut clairement distinguer deux desseins caressés par le *Gewissen*, et tout

Il n'en est que plus remarquable de constater que ce modèle dynamique d'une synergie de la guerre et de la révolution n'est pas l'apanage des auteurs révolutionnaires conservateurs, mais qu'il inspire simultanément leurs adversaires, lesquels cherchent même, le cas échéant, à l'affiner : « Le livre de Croce est un traité des révolutions passives, pour employer l'expression de Cuoco, qu'on ne peut ni comprendre ni justifier sans la Révolution française, événement européen et mondial et pas seulement français. (Peut-on trouver une référence actuelle de cet exposé ? Un nouveau "libéralisme", dans les conditions modernes, ne serait-il pas précisément le "fascisme" ? Le fascisme ne serait-il pas précisément la forme de "révolution passive" propre au XX^e siècle, comme le libéralisme a été celle du XIX^e siècle ? [...]. On pourrait le concevoir ainsi : la révolution passive se vérifierait dans la transformation 'réformiste' de la structure économique, en partant d'une économie individuelle pour arriver à une économie planifiée (économie dirigée) [...]. On pourrait rapprocher cette conception de celle qu'en politique on peut appeler "guerre de position" par opposition à la guerre de mouvement. Ainsi, dans le cycle historique précédent, la Révolution française aurait été une "guerre de mouvement" et l'époque libérale du XIX^e siècle une longue guerre de position »¹⁸. Chez Jünger, ces nuances apparaissent également, à la lecture des essais de son ami Valeriu Marcu, un transfuge du marxisme et spécialiste de Machiavel, auquel Marcu consacre un livre important en 1936 (*Die Schule der Macht*).

L'intention de la recherche, dans cette première démarche, n'est pas difficile à préciser : il s'agissait de donner un caractère plus systématique aux travaux de mes prédécesseurs, Pierre Vaydat et Louis Dupeux. Quel est à mes yeux le trait distinctif commun du « nationalisme soldatique » (Vaydat), du « nationalisme révolutionnaire » et du « national-bolchevisme » (Dupeux) ? C'est précisément cette transformation du classicisme clausewitzien en une théorie de l'enchaînement de la guerre et de la révolution. Preuve en est que, même si « révolutionnaire », cette théorie peut inversement inspirer un classicisme d'un nouveau genre, celui de la pensée géopolitique conçue par Klaus Haushofer. Mais il faut tout de suite le remarquer : si le mouvementisme révolutionnaire conservateur se fixe l'objectif d'un retour à ce que Moeller Van Den Bruck appelle « un point de fixation finale », c'est sans doute que, contrairement à Clausewitz, il méconnaît la virulence du « déchaînement » qu'il envisage : à la différence de la « mobilisation totale » de Jünger, la « guerre totale » décrite par Ludendorff se caractérise par l'épuisement des adversaires, et même pour les États vainqueurs, par le peu de gains de long terme qu'ils pourront attendre de leur victoire. Pour peu que ce « point de fixation finale » s'efface réellement dans la conscience du révolutionnaire conservateur, toutes les conditions sont alors réunies pour que ce mouvementisme bascule dans un véritable enragement de la guerre et de la révolution. N'est-ce pas justement ce basculement qui distingue très spécifiquement tous les régimes totalitaires ?

particulièrement dans la période qui court jusqu'à la publication des clauses de paix du Traité de Versailles. D'un côté, on concocte ses propres plans, le moment paraissant venu de les réaliser (non sans l'aide de la révolution) ; mais, de l'autre côté, on souhaite vivement une certaine stabilisation du régime, on s'oppose à la révolution ; autrement dit, on est contre-révolutionnaire, ou, comme on dit : "conservateur". Jusqu'à ce qu'on connaisse les conditions de paix, prévaut la seconde tendance, "conservatrice" ; par la suite, la première, "révolutionnaire". » Comme pour les autres citations allemandes, ma traduction.

¹⁸ Gramsci, *Cahiers de prison* 8, <236>, Paris, Gallimard, trad. fr. P. Fulchigoni, 1983, p. 397. Le livre de Croce que commente Gramsci est *l'Histoire de l'Europe au dix-neuvième siècle*, paru en 1932 (en 1959 dans la traduction française d'Henri Bedarida).

Mais encore faut-il insister sur un autre avantage méthodologique du travail qui a consisté à « resserrer » cette typologie de la révolution conservatrice : l'enragement qui rétrospectivement paraît conduire du déchaînement de la guerre et de la révolution au régime de la domination totalitaire, nous devions et nous voulions éviter qu'il dégénère en raisonnement tautologique, nous devions et nous voulions éviter que la sauvagerie totalitaire finisse par être mise au compte tautologique d'une mentalité qui se serait mystérieusement cristallisée dans la société des guerres et des révolutions en chaîne avant d'investir les appareils de la domination totalitaire. Et pour éviter ce piège circulaire des raisonnements *ex quo ante*, si répandus par l'historicisme des historiens, il nous fallait au contraire repérer la possibilité du déchaînement et de l'enragement dans l'*agencement même* du texte révolutionnaire conservateur – en montrant comment il s'attaque sciemment à la théorie clausewitzienne de la conservation des intensités politiques ou à l'image napoléonienne de la révolution comme « fleuve qu'il faut ramener dans son lit ». Le débordement révolutionnaire conservateur n'est pas l'effet de quelque anomalie psychologique, mais l'effet lointain de l'événement survenu en 1789 et dont nous disions plus haut qu'il venait pour dire intempestivement qu'il n'en finirait jamais, que, très longtemps, il resterait contemporain à plusieurs générations (introduisant à une nouvelle historicité, perçue avec la même perspicacité que Tocqueville par son contemporain allemand Leopold Ranke : « Die Revolution, die schon so oft geendigt su sein behauptet hat, niemals scheint sie endigen zu wollen. Immer in neuen und zwar immer in entgegengesetzten Gestalten tritt sie auf. Aus der Republik verwandelte sie sich in den militärischen Despotismus; sie unterwarf sich wieder den legitimen Fürsten; sie hat dieselben neuerdings verjagt : und niemand, der sie seitdem beobachtet hat, wird sich überreden, dass sie damit zur Ruhe gekommen sei »¹⁹). Quant à l'enragement du pouvoir, il s'est manifesté au grand jour dans la genèse d'une espèce de corps politique sans précédent : l'État criminel. Les « enragés » de 1793-94 réapparaîtront jusque dans la forte image de J.-F. Lyotard, quand il rappelle qu'il fallut abattre la domination nazie comme un « chien enragé ». À la relance répétée du cycle des guerres et des révolutions s'ajoute donc – si les périodes diffèrent, l'époque est la même – la relance synchrone de la terreur : « Le terrorisme [est] [...] un système. C'est lui qui se subordonne les idéologies et les politiques, et non l'inverse [...] Ainsi du fascisme et du communisme : il semble qu'ils aient eu recours au terrorisme, qu'ils s'en servent comme d'un instrument. Mais ce sont eux qui viennent après : ils proviennent du terrorisme dans la mesure où ils ont leur origine commune dans la Révolution française. Ce sont les idéologies qui sont instrumentalisées : les terrorismes sont les mêmes, parlent la même langue, aboutissent aux mêmes résultats »²⁰.

Si j'insiste ici sur la signification épopéale de cet événement-avènement, c'est pour mieux la préserver de son interprétation historiciste. Et je ferai donc ici une brève digression en matière d'historiographie des totalitarismes. Soit le cas de l'œuvre historique d'Ernst Nolte :

¹⁹ Cité par Hanno Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1959, p. 59. Au sentiment de Ranke fait pièce la thèse de F. Furet, condensée dans un titre : *Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry (1814-1880)*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1990. « La révolution que si souvent on a prétendue terminée semble ne jamais vouloir en finir. Elle s'annonce toujours sous des figures nouvelles, c'est-à-dire opposées. Après la république elle s'est métamorphosée en despotisme militaire ; elle a de nouveau fait sa soumission à la légitimité des princes, pour les chasser à nouveau : personne, parmi tous ceux qui l'observent, ne voudra se persuader qu'elle aurait ainsi trouvé le repos. » Pourtant, nous le verrons, nous sommes en l'occurrence dans le domaine des indécidables, quelle que soit la période durant laquelle un jugement est énoncé (la révolution sans fin), ou la proposition adverse (la révolution est terminée).

²⁰ L. Dispot, *La Machine à Terreur. De la Révolution française au terrorisme*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1978, Le Livre de Poche/Biblio/Essais, s. d., p. 69.

elle a subi toutes les conséquences du conflit des paradigmes propre à l'historiographie des totalitarismes, comme le montre l'abandon en milieu de parcours du corpus original. La recherche par Nolte d'une « époque » des fascismes européens l'avait d'abord conduit à délimiter un premier corpus : à une analyse comparée du fascisme, du nazisme et de l'Action française. Mais en cherchant à insérer cette époque dans celle des totalitarismes, comprenant le régime stalinien, Nolte fut progressivement amené à renoncer à la première analogie, et même à la résilier complètement en interprétant le nazisme comme un phénomène réactif spontané de défense face à la terreur stalinienne. Ce qui avait d'abord été compris comme une contre-révolution violentant activement les règles de la démocratie libérale devint, chez le dernier Nolte, stratégie improvisée de survie, contre-terreur mimétiquement organisée face à la terreur. De l'Action française il ne pouvait bien sûr plus être question (abandon du premier corpus), mais, à la longue, du fascisme italien non plus, dont Nolte lui-même avait montré comme il avait, à ses débuts, revendiqué sa filiation avec la « doctrine » de Marx (abandon du second corpus). Non seulement le corpus homogène des commencements n'a pas résisté, mais l'objectif même de la recherche a été abandonné en cours de route : ce qui était d'abord visé en termes d'« époque » ne subsiste au final que sous les espèces d'un traumatisme en chaîne où il n'y a plus que des victimes indistinctes de la terreur, y compris parmi ceux qui l'organisent. Insensiblement, la recherche historique s'est ainsi transformée en un récit psychologique, où le conflit politique se réduit à une pure économie de la peur subie et de la peur infligée. C'est là l'hypothèse du Grand Inquisiteur imaginé par Dostoïevski : plutôt que de risquer leur liberté, car elle les effraye, dit-il, les hommes préfèrent obéir à celui qui leur offre de vivre en sécurité, à peur réduite. Mais cette provocation théologique, l'historien ne peut la faire sienne : non seulement pour la raison évidente que la terreur est un paroxysme de l'insécurité (et que le paradoxe du Grand Inquisiteur ne s'y applique qu'à condition de confondre peur et terreur), mais aussi pour la raison, contraignante pour un historien, que l'équation hobbesienne de la liberté et de la sécurité est vraie dans les deux sens, pour le souverain comme pour le sujet du pouvoir, et qu'elle n'est donc *pas* psychologique (au sens pathologique que dénote le mot cynique et ironique de Baudelaire : « J'aimerais être le bourreau et la victime », passage à l'absurde puisque des deux Je du binôme hobbesien on passe à un Je unique et le binôme n'a plus lieu d'être). Et l'historien des régimes totalitaires est alors tenu de ne plus confondre le récit psychologique et la question de la philosophie politique, portant sur l'essence du pouvoir raisonnable : celui qui produit activement la relation visible de la liberté et de la sécurité, qui se légitime par là même, et ne se légitime que par là. C'est précisément ce moment raisonné constitutif du pouvoir qui, chez Nolte, a fini par disparaître et rendre inintelligible l'articulation intrinsèque des régimes de terreur et de leurs discours charismatiques, le rapport entre ces tyrannies sans précédent et leur obsession de la légitimité. Ce que H. Arendt entendait par le règne conjugué de la terreur et de l'idéologie.

Si nous insistons ici sur les retournements successifs du travail de Nolte et sur l'aboutissement d'une recherche historique à une psychologie sans guère de nuances, c'est pour mieux discerner comment, dans la recherche historique, tout corpus, aussi rigoureusement délimite-t-il une période et une époque, porte en lui-même une « philosophie » latente – et pour mieux mesurer ce qu'il risque, à son détriment, s'il ne cherche pas à l'exposer, à expliciter comment elle pèse en amont sur ses choix méthodologiques. Chez Nolte, cette philosophie spontanée consiste, je résume, à ramener des constructions idéologiques, par définition transitoires, à leur présumé noyau existentiel, et en particulier à l'affect invariant et destinal que serait la peur. L'époque des fascismes, puis, dans la seconde phase des travaux de Nolte, l'époque des totalitarismes se fonderait sur la prévention permanente d'un ennemi intérieur, menace qui justifie la militarisation intégrale du champ politique et de l'ensemble des rapports sociaux, autrement dit le régime de la

terreur, l'alliance du milicien, du militant et du militaire. On a là, dans cette interprétation des totalitarismes, le cas pour ainsi dire exemplaire d'une théorie d'abord comparatiste qui détruit elle-même ses propres objets en réduisant le champ de la philosophie politique à une simple phénoménologie du siècle des idéologies, et ce siècle au règne d'un alibi paranoïaque dans la sphère politique.

b) La seconde démarche : par le cas d'espèce, enrichir la typologie

La typologie de la révolution conservatrice allemande concerne une durée brève, disons une période, la brève et terrible histoire de Weimar. Je parlerai donc de cette approche comme d'une typologie régionale, dont l'histoire allemande est le centre. Mais comment s'articule-t-elle au juste à la typologie générale du conservatisme que j'ai déjà esquissée en distinguant le conservatisme « devant », « contre » et « avec » la révolution et en décrivant ainsi la figure hautement plastique d'un conservatisme polymorphe ? Typologie générale dans la longue durée, et dont le centre n'est plus l'Allemagne, mais la triade conçue par Marx quand il associe la France et la politique, l'Angleterre et l'économie et l'Allemagne et la philosophie comme les trois foyers de la nouvelle science de la société. Étrangement ou significativement, il se trouve que cette synergie s'applique aussi, je l'ai montré dans ce qui précède et d'autres avant moi, à la genèse du conservatisme. Distinguer les deux durées, puis distinguer une période d'une époque, c'était aussi sonder la possibilité d'une approche à la fois diachronique et synchronique, celle ainsi résumée par Koselleck : « Dans la révolution est toujours contenue, sur le plan synchronique, la “contre-révolution”. Sur le plan diachronique, “révolution” et “contre-révolution” découlent toujours l'une de l'autre »²¹. Car le cas même de la révolution conservatrice affaiblit, à l'évidence, une telle catégorisation et la portée de son catégorique « toujours ».

Pour ce faire, j'ai tout d'abord mis au jour le réseau des textes qui, de Moeller Van Den Bruck, nous conduisent à rebours de la flèche du temps vers les premières thématisations explicites de la bipolarisation révolution/conservation : de Moeller Van Den Bruck en 1923 à Dostoïevski en 1876²², de Dostoïevski à Renan en 1848, de Renan à Burke en 1790. Approche génétique ou diachronique, si l'on veut, ne dépassant donc pas un classement des périodes du conservatisme. Mais je visais plus que la description d'une séquence : il me fallait interroger cette consécution sous l'angle d'une *époque*, sachant, je le répète, que seule une époque peut rendre compte des équivoques structurelles d'un discours politique, dans l'écart creusé par les Lumières entre autorité et tradition. Ces équivoques, je les ai abordées en méditant la profession de foi de Renan déjà citée, elle mérite de l'être encore une fois : « Nous acceptons l'héritage des trois grands mouvements modernes, le protestantisme, la philosophie, la révolution. » Le trait remarquable de ce triple héritage, c'est qu'il décline la triple dimension d'une tradition et d'une modernité, les trois champs dans lesquels elles doivent faire autorité. Plus précisément : l'héritage dénote la présence d'une tradition, le « moderne » dénote la césure répétée sans laquelle, peu à peu, elle ne ferait plus autorité (dilemme des Modernes : il faut savoir se détacher des Anciens pour continuer ou pour commencer de les comprendre, mais ce faisant c'est moins leur autorité que la nôtre qui s'augmente et pourtant ne peut s'assurer elle-même de cette augmentation). Mais la vraie question consiste à évaluer comment ces trois instances se constellent : sont-elles simplement juxtaposées, et dès lors indifférentes à leur présent agencement – ou bien, au-delà de la séquence chronologique qui, de fait, a vu se succéder le protestantisme, les philosophes et

²¹ Article « Geschichte » in *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 5, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 656.

²² Cette date par référence à la première occurrence du syntagme « révolution conservatrice » sous la plume de l'écrivain (*Journal d'un écrivain*, juin 1876).

1789, l'énumération de Renan suggère-t-elle quelque chose comme un principe « moderne » d'historicité qui *règlerait* l'écart de l'autorité et de la tradition grâce à et dans l'agencement de ces trois instances ? Si tel était le cas, alors l'écart moderne de l'autorité et de la tradition cesserait d'être traumatisant car il serait garanti en quelque sorte par l'agencement de ces trois instances indissociables. Peu importerait l'ordre chronologique qui avait engendré cet agencement (d'abord la Réforme, puis la philosophie, etc.) – en revanche, il importerait beaucoup d'étudier les effets de cet agencement selon la distribution variable de ces instances une fois leur agencement devenu invariant, selon la méthode affinée par Jacob Burckhardt et présentée telle quelle par lui dans ses *Considérations sur l'histoire universelle*.

Il se trouve, et cela ne tient sans doute pas du hasard, que ces trois instances correspondent à l'agencement que nous avons déjà abordé dans le cas de la révolution conservatrice allemande quand nous précisions qu'elle avait simultanément investi le champ religieux, le champ politique et le champ esthétique ou culturel. Quant au champ politique, nous venons de le décrire suffisamment. Quant au champ religieux, je donne ici l'exemple du traité de théologie politique en quoi consiste l'ouvrage de Kantorowicz, *Frédéric II* – puisque ce livre développe l'axiome selon lequel seul est sacré un pouvoir absolu dans l'ordre temporel et seul est absolu un pouvoir sacré et sacerdotal dans l'ordre spirituel. Quant au champ esthétique ou culturel, je donne ici en exemple, mais sans m'y étendre, le cas du cercle Stefan George rêvant d'un règne et d'un *Ring des Dichter-Führer*. C'est à Elisabeth Landmann, familière du cercle, que revient d'avoir le mieux élucidé la spécificité de ce genre de souveraineté idéale : « Was in der Urzeit noch in derselben Figur vereint ist, das differenziert sich später zu den Grundtypen des Priesters, des Dichters und des Philosophen [...] vielmehr nimmt derjenige, der die Führung hat, etwas von den anderen, die er in den Hintergrund drängte, in sich auf »²³. Idéaltype d'une souveraineté légitime en tant que fusion impeccable du spirituel et du temporel, du *vates* et du *basileus*, de la lyre et du sceptre. Heidegger s'en inspirera en 1934 dans les *Vorlesungen* qu'il consacre à Hölderlin : « Der Dichter ist der Führer. » On le voit maintenant, prises par paires successives, ces trois instances circonscrivent un et un seul régime d'autorité indivise : le *Führer* (le *Kaiser* chez Kantorowicz) et le *Dichter* (le *Dichter* et *Denker* chez Heidegger), le *Dichter* et *Priester* chez George, le *Kaiser* et *Priester* (chez Kantorowicz à nouveau) : ce que Bénichou appelait le « sacre de l'écrivain » après le « temps des prophètes », entendant par là, pour les hommes de lettres devenus écrivains, la *forme* de la consécration sacerdotale autant que celle de l'onction par où un roi-nomothète est intronisé. Consécration non ritualisée et sans liturgie, mais rendue visible par une aura et du prestige (la couronne de laurier de Pétrarque), ou par la « grandeur » du Héros carlylien : « Héros, Prophète, Poète, – autant de noms différents, en différents temps et lieux, que nous donnons en effet aux Grands Hommes; selon les variétés que nous notons en eux, selon la sphère dans laquelle ils se sont déployés ! Nous pourrions donner beaucoup plus de noms, d'après ce même principe. Je remarquerai encore, cependant, comme un fait qu'il importe de comprendre, que la différence de *sphère* constitue l'origine principale d'une telle distinction; que le Héros peut être Poète, Prophète, Roi, Prêtre, ou ce que vous voudrez, selon l'espèce de monde dans lequel il se trouve naître. Je le confesse, je n'ai aucune connaissance d'un homme vraiment grand qui n'eût pu être *toutes* sortes d'hommes. Le Poète qui ne pourrait s'asseoir sur une chaise, et composer des stances, ne ferait jamais une stance de grande

²³ E. Landmann, *Stefan George und die Griechen. Idee einer neuen Ethik*, Amsterdam, Castrum Peregrini Presse, 1971, p. 6. « Ce qui, aux époques originaires, est encore uni sous la même figure se différenciera par la suite, selon des archétypes : prêtre, poète et philosophe [...] Et c'est bien plutôt celui qui prend le commandement qui assumera en lui-même des traits de ceux qu'il repoussés à l'arrière-plan. » Cf. aussi S. Breuer, « Stefan George und die Phantome der "Konservativen Revolution" », *George Jahrbuch* 2, 1998.

valeur. Il ne pourrait chanter le guerrier Héroïque, s'il n'était lui-même au moins un guerrier Héroïque aussi. J'imagine qu'il y a en lui le Politique, le Penseur, le Législateur, le Philosophe ; – à l'un ou l'autre degré, il aurait pu être, il est tous ces hommes-là »²⁴. Cette polyarchie de l'Unique est aussi sa polymathie : qu'enseigne cet éducateur ? Le crépuscule des « idoles », affirme Carlyle. Mais le Héros n'est-il pas l'héritier de leur règne, et lui-même idole par excellence, et bruyante voire aveuglante ?

Agence de héros, agencement que n'avère pas seulement l'interprétation des observateurs extérieurs au cercle Stefan George, mais aussi la profession qu'en fait de l'intérieur le cénacle lui-même, par la voix de Friedrich Wolters publiant en 1909 un long commentaire mi-paraphrastique mi-exégétique de l'œuvre du poète, commentaire intitulé *Herrschaft und Dienst* et réédité en 1923²⁵. L'idéaltype de ce règne est donc bien, à la longue, la visée d'un sujet et une donnée objective du même champ indissociablement politique et esthétique. À son livre de 1932, *Der Arbeiter*, Jünger a donné un sous-titre qui fait écho à celui de Wolters : *Herrschaft und Gestalt*. (À lire de près ces deux textes, on finit par imaginer que les deux auteurs auraient pu échanger leurs titre et sous-titre respectifs, Wolters n'invoquant pas moins souvent la *Gestalt* que Jünger le *Dienst*.)

Mais il y a mieux et plus probant encore : à considérer de près l'ensemble de l'œuvre de Jünger, on constate qu'elle couvre exactement la triade formalisée par Renan. Outre le nationalisme révolutionnaire dans le champ politique, elle active, dans son approche de la mobilisation par la Technique, la dévaluation nihiliste du champ religieux (de la Technique, Jünger dit qu'elle est puissance éminente de la déchristianisation de la chrétienté), et dans le champ esthétique, après un bref passage par le « réalisme magique », elle aboutit à une réflexion sur l'autorité de l'auteur comme gardien de la langue et du langage. Comment ne pas faire le rapprochement avec les volets de l'œuvre de Chateaubriand : *L'Essai sur les révolutions*, *le Génie du christianisme* et *Atala* ou les *Mémoires d'outre-tombe* dessinent bien la même constellation. Et comment ne pas reconnaître qu'à sa manière et dans le langage nerveusement holistique de la *Lebensphilosophie* Spengler avait approché l'intuition de Renan ? « Je vis clairement qu'un problème politique ne pouvait pas se comprendre par la politique même et que des éléments essentiels qui y jouent un rôle très profond, ne se manifestent souvent d'une manière concrète que dans le domaine de l'art, souvent même uniquement dans la forme des idées beaucoup plus lointaines encore de la science et de la philosophie pure ... Car rien dans l'image cosmique, historique ou naturelle, ne se manifeste sans incarner la somme totale de toutes les tendances plus profondes »²⁶. En 1988 encore, fort de la même certitude, Jünger peut ainsi noter, comme en passant : « Moins l'art est politisé et actualisé – plus son *action* politique est forte »²⁷. Or, malgré le caractère sans équivoque de l'énoncé, et il a valeur thétique et programmatique, certains historiens de la révolution conservatrice méconnaissent, et d'autres refusent d'envisager la simple possibilité d'une telle

²⁴ Th. Carlyle, *Les Héros. Le culte des Héros et l'Héroïque dans l'histoire*, 1841, trad. fr. J. Izoulet, Paris, A. Colin, rééd. 1938, p. 125-126. Sur la réception proto-fasciste de Carlyle, cf. E. Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Francfort/M, Fischer, 1985 (1949), p. 246-289.

²⁵ J'ai médité ce commentaire, cf. « Les relents d'un vase vide. Comment l'énergie poétique et l'énergie politique sont-elles convertibles ? », in *Conférence 27*, automne 2008.

²⁶ O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, I (1921), trad. fr. M. Tazerout, Paris, Gallimard, 1976 (1948), p. 58.

²⁷ E. Jünger, *Siebzig verweht IV*, Stuttgart, *Sämtliche Werke* vol. 21, 2001 (1995), p. 277 (italiques de l'auteur), trad. fr. J. Hervier, *Soixante-dix s'efface IV*, Journal 1986-1990, Paris, Gallimard, 2002, p. 284.

rétroaction en chaîne du champ politique et du champ esthétique. Le Texte révolutionnaire conservateur, lui, la revendique : comment peut-elle être méconnue ou forclosée ?

Dans les limites convenues de cet exposé, je ne peux multiplier les exemples, quoi qu'ils abondent. Du reste, ce n'est pas leur possible multiplication qui garantira la validité de l'hypothèse : il s'agit qu'avec ce peu d'exemples je donne déjà à cette hypothèse sa densité théorique et thématique idéale. Pour ce faire, j'en reviens à ma présentation cursive de l'invention de l'anthropologie structurale : j'ai rappelé comment elle avait distingué la nécessaire distinction formelle de la nature et de la culture, d'une part, et, d'autre part, la distribution aléatoire des contenus concrets de cette différence. J'observe maintenant que, *mutatis mutandis*, cette démarche s'applique aussi à mon bilan et à mon projet d'une typologie générique de l'époque du conservatisme devant la révolution, avec et contre elle. Car il se confirme que la triade conçue par Renan est indifférente aux contenus variés et singuliers qu'on pourra donner aux trois instances qu'il énumère. Cette triade est une matrice : d'une part, elle règle la distribution de la société comme Texte (Legendre !) dans un ensemble de trois champs; d'autre part, elle prévoit que tout texte, quel que soit son champ d'origine, est intelligible pour tout récepteur de ce texte quel que soit son champ d'appartenance. Car ce qui est vrai d'un auteur qui, tel Renan, Chateaubriand ou Jünger, peut changer de champ sans cesser d'être un auteur, l'est aussi des récepteurs et des lecteurs des textes de cet auteur. Je retrouvai là, sous une forme plus rigoureuse, une des intuitions de la sociologie d'après Barthes : « Au début du siècle, l'art était révolutionnaire et la société conservatrice; cette situation s'est renversée au fur et à mesure de l'ankylose de l'avant-garde et des bouleversements de la société engendrés par le procès de personnalisation »²⁸. À condition de concrétiser avec patience les instances de cette nomenclature quelque peu sommaire, je pus entrevoir le moyen de comprendre les secrets de cette permutation des valeurs et des signes de conservation et de révolution. Leur transvaluation semblait bel et bien se répéter selon des cycles, des trajectoires – en tout cas : selon des mutations susceptibles d'une topographie. Plus tard, je transformerais cette topographie en une topologie.

4 Sonder un magma. Le temps de la prospection

De même, au départ de notre recherche, se présentait un objet, la révolution conservatrice, dans un champ, l'histoire des idées politiques – or la généalogie de cet objet nous a conduit vers un syncrétisme, où se composent des discours hétérogènes qui n'en ont pas moins abouti à une constellation ayant force de référence. C'est sans doute au germaniste Louis Dupeux que revient d'avoir le mieux exprimé la singularité de cette constellation quand il énonce que la « révolution conservatrice est... un magma » – image éloquente de la part d'un chercheur qui a consacré l'essentiel de ses travaux à penser une morphologie de ce « magma ». De fait, si l'on entreprend de repérer les sources d'inspiration, on voit s'accumuler un vrac de leitmotifs et d'auteurs qui ont en commun une double conviction : tous en sédition héroïque contre le Bourgeois, ils se comprennent aussi comme des anti-traditionalistes et par là, non pas comme les restaurateurs d'un ancien régime laminé par la modernité, mais comme les fondateurs d'une autorité « authentique ». Conservateurs, ces auteurs le sont au sens où, contre le libéralisme, ils revendiquent la seule légitimité d'une forte hiérarchisation du lien social; révolutionnaires, au sens ils se détournent de toutes les traditions conservatrices antérieures. Ces conservateurs se détachent comme des excentriques parce qu'ils ne répugnent pas, au nom d'une hiérarchie à venir, à surenchérir en pathos révolutionnaire et à asseoir ce pathos sur une théorie de la guerre et de la révolution directement inspirée des annales de la Révolution française. Si l'on cherche à coordonner la révolution conservatrice

²⁸ Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983, p. 138.

dans une typologie weberienne des modes de légitimation de l'autorité politique, elle relève indiscutablement des discours de la légitimité charismatique. Pour elle, « authentique » est l'autorité dévolue au héros : la filiation sorélienne, notée par M. Freund en 1932 puis de nouveau en 2000 par A. Mohler²⁹, est ici incontestable, et loin d'effacer le nom de Carlyle dans cette volonté de charisme, elle en renouvelle l'actualité. Encore fallait-il bien distinguer, dans la légitimité charismatique, le pôle de la souveraineté et celui de la suzeraineté³⁰.

En choisissant la métaphore du « magma », Dupeux entendait aussi aborder la question des méthodes : pour un physicien, un magma, c'est un corps hétérogène, hautement instable, et un mouvement trouble, une liasse opaque de flux – et, pour un historien, c'est un ensemble qui n'admet donc pas de corpus simple qu'il pourrait ramener à un type évident, relevant d'une série dûment classée de documents ou d'archives : comment tamiser ? De fait, circonscrire la constellation révolutionnaire conservatrice nous a amené à des incursions répétées dans des gisements de textes multiples : histoire de la littérature dans le cas de Th. Mann ou de H. von Hofmannsthal, histoire de la vie politique dans le cas d'E. Niekisch, études de transfert culturel (le champ franco-allemand dans le cas d'E. Jünger), théories de la guerre dans le cas de Ludendorff, études de milieu dans le cas du cercle Stefan George. Exemplifions brièvement, à propos du cas Hofmannsthal et de la célèbre conférence de 1927, « Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation » : « Le discours de 1927, prononcé à l'Université de Munich [...] est le plus souvent présenté comme le symptôme d'un tournant idéologique pris par Hofmannsthal depuis les années de guerre. L'expression 'révolution conservatrice', dans le dernier paragraphe du texte, était à l'époque un signe de ralliement de l'extrême droite révolutionnaire : indéniablement, Hofmannsthal avait pris connaissance avec intérêt des thèses d'A. Moeller Van Den Bruck ou de celles, marquées par le fascisme italien, de Karl Anton Rohan (*Europa*, 1923) [...] La francophilie militante de Hofmannsthal, alliée à sa véhémence dénonciation de la crise culturelle des pays de langue allemande, rend ce discours de Munich quasi inconciliable avec un Moeller Van Den Bruck... Poursuivant son tableau (presque mythique !) de la France littéraire, Hofmannsthal suggère que cette parfaite symbiose de la langue, de la nation et des écrivains rend tout naturel l'engagement politique de la littérature. En France, explique-t-il, les révolution réveillent la nation, elles ne la bouleversent pas. Hofmannsthal en vient à présenter la Révolution française comme le prototype des "révolutions conservatrices" : il ne va pas jusqu'à formuler ce paradoxe, mais son texte le formule implicitement [...]. De toute évidence, Hofmannsthal ne considère aucune de ces deux formes d'héroïsme intellectuel – celle du *Suchender*, ni celle du pieux épigone – comme satisfaisante. La "révolution conservatrice" que Hofmannsthal appelle de ses vœux à la fin du discours de Munich est sans doute du même type que celle que Jean Paulhan, dans *les Fleurs de Tarbes*, appelait la "Maintenance", par contraste avec la "Terreur". Elle n'est pas contre-révolutionnaire, mais plutôt, au sens du latin *conservatrix*, salvatrice, renversement de toutes les tendances de l'époque, réconciliation suprême de l'esprit et de la vie, de l'individu et de la communauté culturelle. La révolution conservatrice ainsi comprise consiste en une régénération collective assez proche du retournement intérieur que vivait le "voyageur à son retour". Hofmannsthal reprend, dans son discours de Munich, la formule "The whole man must move at one", mais cette fois dans la traduction allemande de Lichtenberg : "Als ein Ganzes muß der Mann sich regen." Surmonter la division, la *Zerrissenheit* du peuple allemand et autrichien, et du même coup la crise de la modernité que

²⁹ M. Freund, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, Francfort/M, V. Klostermann, 1932; A. Mohler, *Georges Sorel, Erzvater der Konservativen Revolution. Eine Einführung*, Bald Vilbel, Edition Antaios, 2000.

³⁰ A. A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, Vrin, 1973 (1872), p. 170.

Hofmannsthal, dans ce discours de Munich, fait remonter aux années 1780-1800, réparer les blessures de ce terrible XIX^e siècle dont l'Europe ne s'est pas encore remise, tel est le programme immense de la révolution conservatrice »³¹.

La disjonction opérée de manière aussi tranchée par le germaniste Jacques Le Rider entre deux révolutions conservatrices a-t-elle force d'évidence ? Elle présuppose – et c'est toute la question ! - que l'on disjoigne alors aussi, dans la tranche de temps dont Hofmannsthal conteste la puissance d'après-coup, la simultanéité de *deux* « révolutions » étanches l'une à l'autre. Et si tel eût été le raisonnement de Hofmannsthal, il n'était certainement pas, tant s'en faut, celui tenu par Th. Mann rédigeant les *Considérations d'un apolitique* et vilipendant hommes de lettres et littérateurs, les *Literaten*. Le danger du « magma » envisagé par Dupeux est sans doute écarté par une telle hypothèse, mais en surgit alors un autre : celui du clivage – démarche nettement contraire à celle de Tocqueville lorsqu'il analysait la chute de l'Ancien Régime comme le résultat direct de la politisation des hommes de lettres. Enfin, une précaution herméneutique élémentaire s'imposait : J. Le Rider n'avait pas jugé nécessaire de corroborer son hypothèse des « deux révolutions conservatrices » en la soumettant à l'hypothèse inverse d'une seule et même confluence, hypothèse avancée pourtant dès la fin des années 1950, par Hans Joachim Schwieterskott entre autres, quand il écrit : « Le concept de révolution conservatrice devint le label du conservatisme de l'après-guerre après la fameuse conférence de Hofmannsthal [...] »³². La question de l'antériorité prenait alors pour moi une signification d'abord insoupçonnée : en établissant à qui revenait la paternité de la formule de la révolution conservatrice, à l'écart de tout fétichisme de la cause proclamée efficiente parce que cochée comme chronologiquement première, il s'agissait de décrire un bassin d'affluences et la matrice de réélaborations thématiques. La chronique des occurrences du syntagme révolutionnaire conservateur devait-elle être lue comme l'« histoire » de ce syntagme, ou cette « histoire » n'était-elle que le film d'un événement rendu inintelligible par cette linéarité rétrospective, le point de vue « historique » ou « généalogique » de l'observateur ?

Le « magma » n'est pas un chaos : ce corps instable polymorphe appelait l'étude *croisée* de plusieurs corpus, et cette étude a fini par mettre en évidence un jeu d'échos entre des discours d'abord non concertés, qui produisent à la longue une *même* référence à entrées multiples, tantôt « littéraires » et tantôt « politiques ». Il fallait donc tenir compte, pour le début de la période concernée, de la dispersion factuelle des premiers relais de la révolution conservatrice – et, à la fin du parcours, de son équivoque substantielle : connivence avec le national-socialisme, mais aussi opposition au régime hitlérien dès 1934 – et connivence contradictoire avec la modernité (rejet du romantisme et impossibilité d'un néo-classicisme). De notre méthode, nous dirons qu'elle a cherché à réduire la complexité du « magma » en aménageant, sur les différents corpus interrogés, quelques interfaces. Comment ces corpus communiquent-ils entre eux, et à quelles autres problématiques initialement imprévues introduit leur étude ? Nous entrevoyons ici le pari heuristique et éristique bien connu : toute recherche part d'une question et se donne une méthode pour y trouver un nouvel objet, de l'inconnu, mais elle ne peut le reconnaître dans sa nouveauté qu'en admettant de se laisser déposséder de sa méthode initiale. La méthode, dit joliment Marcel Granet dans l'esprit de Bachelard, c'est le chemin une fois qu'on l'a parcouru. La méthode, dans le cas de l'histoire de

³¹ Jacques Le Rider, *Hofmannsthal. Historicisme et modernité*, Paris, PUF, 1995, p. 224-228. L'hypothèse de J. Le Rider n'est pas sans rappeler la thèse de Guglielmo Ferrero supputant « deux Révolutions françaises », l'une constructive, temps de rééquilibrage de l'ancien et du nouveau, l'autre destructive, prodrome des régimes totalitaires.

³² H.-J. Schwieterskott, « Ereignisse und Probleme aus den ersten Jahren der Weimarer Republik... », *op. cit.*, p. 165.

la révolution conservatrice allemande, consistait d'abord à transformer le corpus restreint qu'elle s'était donné dès 1949, à travers l'ouvrage d'Armin Mohler³³ et à tester l'étanchéité des deux révolutions conservatrices extrapolées par Jacques Le Rider. Il fallait montrer que la révolution conservatrice allemande avait eu plus d'« épaisseur » que ne lui en avait prêtée Mohler et plus d'homogénéité que ne lui en reconnaissait Le Rider. Mon questionnement pouvait d'ailleurs en passer par les pistes déjà frayées par les spécialistes allemands de Hofmannsthal, dont Hermann Rudolph en 1971³⁴ et Marcus Twellmann en 2004³⁵.

En quelques mots, voilà donc le principe initial de la méthode de recherche à laquelle j'aboutis actuellement. J'en conviens, j'ai débordé le domaine de compétence restreinte reconnu au germaniste : puis-je ici, toutes proportions gardées, rappeler les empiètements qui font l'originalité des travaux de Robert Minder ? Ou signaler que c'est à Albert Kohn, un spécialiste de Herrmann Broch, que nous devons la traduction du *Frédéric II* de Kantorowicz ? On ne saurait mettre ce dépassement à mon débit si l'on m'accorde que tel était le ressort de l'étonnement des débuts et du questionnement qu'il a alimenté. L'inédit que j'ai joint à mon dossier de candidature atteste d'ailleurs que, l'hypothèse surgie au cours de mes recherches sur le corpus Jünger, je l'ai à nouveau appliquée à l'étude d'un corpus plus étendu portant sur la même période – la révolution conservatrice allemande – et sur la même époque, abordée cette fois sous l'angle de l'étude des « religions politiques ». Cette nouvelle catégorisation a-t-elle substantiellement modifié les conclusions du travail antérieur ?

5 La question des religions politiques

S'il y a bien, et c'est ma thèse, une matrice révolutionnaire conservatrice, un dispositif centrifuge dispensant en lui et autour de lui une même intensité via des idiosyncrasies qu'il est possible de « traduire » en décodant le langage des uns dans celui des autres – alors je me devais de soumettre l'interface du politique et du religieux à la même enquête que celle menée sur l'interface du politique et de l'esthétique, comme dans le cas de quelques textes de Jünger³⁶ ou de Stefan George³⁷.

D'où une troisième considération : examiner si la notion de « religion politique », forgée en 1938 par Eric Voegelin et reprise en 1946 par Raymond Aron pour rendre compte de la surrrection des mouvements et des régimes totalitaires, enrichirait aussi ma propre hypothèse d'une synergie du politique et du religieux au sein de la révolution conservatrice allemande. Sous le titre « La religion perverse », j'ai présenté ailleurs le bilan de cette recherche (Éditions du Rocher, 2005); je n'en ferai donc ici qu'un résumé très cursif.

J'ai procédé à l'analyse de trois corps de textes – paru en 1929, le *Frédéric II* de Kantorowicz;

³³ A. Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, rééd. de la thèse de doctorat de 1949. Trad. fr. de H. Plard et H. Lipstick, *La Révolution conservatrice en Allemagne : 1918-1932*, Puiseux, Pardès, 1993.

³⁴ H. Rudolph, *Kulturkritik und konservative Revolution. Zum kulturell-politischen Denken Hofmannsthals und seinem problemgeschichtlichen Kontext*, Tübingen, Niemeyer, 1971. Signalons, malgré ses tendances apologétiques, le coup d'envoi de la problématique : Paul Kluckhohn, « Die konservative Revolution in der Dichtung der Gegenwart », *Zeitschrift für Deutsche Bildung* 9, 1933.

³⁵ M. Twellmann, *Das Drama der Souveränität. Hugo von Hofmannsthal und Carl Schmitt*, Munich, W. Fink, 2004.

³⁶ Cf. ma traduction et mon commentaire de *l'Éloge des voyelles*, Paris et Monaco, Éditions du Rocher, 2001.

³⁷ Cf. en particulier les chapitres II et III de mon étude, *Signes et Insignes de la catastrophe*, Paris, Éditions de l'éclat, 2005.

écrits ou publiés entre 1915 et 1942, les premiers commentaires consacrés à Hölderlin par N. von Hellingshagen, M. Heidegger et M. Kommerell; écrit en 1918 et remanié en 1922, publié en 1929 par les éditions du parti nazi, le bref « roman » de Goebbels intitulé *Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*. Pourquoi cette sélection (puisque, selon l'aphorisme de Poincaré, « la méthode, c'est la choix des faits ») ? Kantorowicz, parce que lui-même place son ouvrage dans le champ de la théologie politique; les lecteurs de Hölderlin, parce que lui-même avait consacré son œuvre à la scène et à la musique d'un monde déserté par le divin; Goebbels, parce que les textes de cette période, antérieure au ralliement au national-socialisme, brodent tous sur une « christolatrie » apocalyptique qui avait déjà retenu l'attention d'un historien du nazisme, Cl. E. Bärtzsch. C'est par intention de méthode que je m'étais donné un corpus aussi « disloqué » : si je pouvais repérer la présence d'un même leit-motiv dans des textes aussi disparates (et disparates à tout point de vue), alors je pouvais aussi espérer réélaborer la notion de religion politique dans le contexte restreint et spécifique de l'histoire de la révolution conservatrice allemande. Elle est un Texte ? Pas de Texte sans vulgate. Ce Texte ne comporte aucun manifeste ? Soit – mais pour quelle vaste glose ! « Disloqué », mon corpus l'était du reste moins qu'il n'y paraît à première vue – moins, pour ne prendre qu'un exemple possible dans les annales des études germaniques françaises, que celui d'un précurseur : en 1938 paraissait, d'Edmond Vermeil, une étude qui fit date, *Doctrinaires de la Révolution allemande (1918-1938) : W. Rathenau, Keyserling, Th. Mann, O. Spengler, Moeller Van Den Bruck, le groupe de la « Tat », Hitler, A. Rosenberg, Gunther, Darré, G. Feder, R. Ley, Goebbels*. Des douze « doctrinaires » (un nombre suggérant certes que Vermeil se plaçait dans l'optique des religions séculières et, parmi elles, dans le plan d'une histoire apostolique facilement reconnaissable) je réduisis le corpus premier à trois unités textuelles. De cette « Révolution allemande » je devais et voulais retrouver d'autres évangiles, non apocryphes, et rechercher quel « esprit » les avait animés. J'anticipe : je découvris que cet esprit avait émané de la Gnose, et que, sans disposer d'un gisement d'archives de la « Révolution allemande » aussi considérable que Vermeil, Hans Jonas avait vu juste³⁸. Le gain de connaissance serait double : réduisant le corpus, j'étayerais l'hypothèse initiale; circonscrivant la variante théologique pertinente (marcionite et valentinienne), j'avancerais sur la piste et de la théorie des religions politiques et de l'analyse comparée des matrices totalitaires (car il ne fallait en aucun cas perdre de vue que la notion de « totalitarisme » ne pourrait s'appliquer rigoureusement au national-socialisme que si elle valait aussi pour le stalinisme – et le coup d'envoi de cette classification ultérieure me fut donné par l'hypothèse de Fritz Gerlich : *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich*, « Le communisme, doctrine millénariste », livre paru en 1920). Enfin, pour plus de rigueur, pour éviter les mirages de la rationalisation rétrospective des processus historiques, par définition hétérotéliques, dont les protagonistes ignorent le dénouement et que les historiens perçoivent comme des processus autotéliques, je devais répéter aussi la méthode d'enquête des spécialistes des religions politiques d'avant l'ère des totalitarismes (je devais même raisonner en suspendant autant que possible toutes les acceptions de ce terme si controversé, et ce *a fortiori* si plus tard je devais me l'approprier car je ne pourrais envisager de me l'approprier qu'une fois clairement établies les conditions de ce retour à un terme aussi galvaudé). Car, par souci de méthode, il fallait ne jamais l'oublier : à supposer que les totalitarismes aient été des religions politiques, ce que je pouvais encore ni admettre ni contester, je devais poser qu'inversement toutes les religions politiques n'avaient pas été des totalitarismes. Prémisse que je respectai, une fois que je m'en étais fixé la règle, en

³⁸ Sans établir de relations aussi étroites avec le patrimoine gnostique, F. Heer est parvenu à des interprétations proches de celles de Hans Jonas (cf. F. Heer, *Der Glaube des Adolf Hitler : Anatomie einer politischen Religiosität*, Frankfurt/M, Ullstein, 1968 ; trad. fr. de M. Demet, *Autopsie d'Adolf Hitler*, Paris, Stock, 1971).

considérant la démarche de M. Walzer³⁹ mettant en rapport l'histoire du calvinisme et celle des républiques modernes. Partant de Voegelin pour qui le totalitarisme constituait l'aboutissement du processus de sécularisation concomitant à la progression de la modernité des Temps modernes, je lui opposai l'argument adverse de Walzer montrant dans la même époque de la sécularisation les progrès des idéaux d'autonomie éthique et politique. Pouvaient-on, dans le vis-à-vis de ces deux thèses rien moins qu'incompatibles, maintenir la notion de religion politique et découvrir, dans la révolution conservatrice allemande, les formes concrètes d'une telle religion ? Si oui, en quel sens alors vérifiable de ce syntagme ? Il fallait de surcroît *ne pas* enfermer la notion de « religion » dans sa seule acception de religion monothéiste, mais y inclure les connotations polythéistes et païennes du terme, de manière à interroger aussi les lectures de l'hitlérisme attentives à en déceler les accents antichrétiens et néo-païens (démarche que j'ai respectée dans mon étude récente du conflit qui s'est joué entre 1929 et 1936 entre Rosenberg, « chef idéologue » du NSDAP adepte d'un germano-christianisme, et Ludwig Klages⁴⁰). La précaution s'imposait en tout état de cause dès que l'on considérait de certaines déclarations mussoliniennes : « Nous qui détestons tous les christianismes, aussi bien celui de Jésus que celui de Marx, nous gardons une extraordinaire sympathie pour cette reprise, dans la vie moderne, du culte païen de la force et de l'audace »⁴¹. Encore une fois : pourrait-on, respectant ces réquisits, maintenir la notion de religion politique ?

Tel fut le cas. J'ai pu mettre en lumière un dispositif charismatique – non pas au sens weberien du coup d'arrêt donné par le chef charismatique à la routinisation du monde mais au sens proposé par Eric Voegelin d'une per-version, d'une simulation manipulatoire des signes messianiques de la grâce et de la rédemption. Ce dispositif est césarien (chez Kantorowicz qui campe un monarque *redemptor mundi*), pseudo-prophétique (chez Heidegger qui thématise un héraut du retour différé des dieux) ou thaumaturgique (chez Goebbels, chez qui le signe distinctif de l'allégeance légitime, ce sont l'enthousiasme hypnotique, l'envoûtement et les transes qu'elle provoque et qui, en retour, font de cette allégeance la forme et la finalité de l'autorité inconditionnelle et sidérante). Le dispositif de cette dévolution est passionnel, mais les passions qu'il retrace en vue de la *Führung* ne sont celles ni du romantisme politique ni de la tradition machiavélique : la pose charismatique efface par imposture la différence du spirituel et du temporel, et de surcroît, elle ne l'efface pas au bénéfice d'une restauration théocratique mais d'une révolte contre toute perspective théocratique. Le monarque charismatique est athée, apostat, anarchiste, voire nihiliste. En son for intérieur, il doute de pouvoir distinguer le Christ de l'Antéchrist. L'apocalypse rôde, mais c'est celle du président Schreber : le pangermanisme affiché du magistrat saxon, comme narration schizophrène, y rêve à voix haute d'un monde sans Juifs. Cette « apocalypse » avait été reconnue en son temps par l'écrivain autrichien Bruno Bettauer, dans son récit intitulé *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen*⁴². La « ville sans Juifs », c'était Vienne, que Bettauer imaginait dans un univers entièrement conforme au programme de Karl Lueger et de ses disciples, lesquels se chargeraient, un peu plus tard, d'étendre au monde ce que l'écrivain, ironiste lucide, s'était contenté d'anticiper à l'échelle d'une métropole.

³⁹ M. Walzer, *La Révolution des saints : éthique protestante et radicalisme politique*, trad. V. Giroud, Paris, Belin, coll. « Littérature et politique », 1987 (1966).

⁴⁰ Cf. *Signes et insignes de la catastrophe*, chap. II.

⁴¹ Cité par P. Debray, « Maurras et le fascisme », in *Cahiers Charles Maurras* 3, novembre 1960, p. 41.

⁴² Vienne, Gloriette Verlag, 1924 (trad. fr. de D. Autrand, *La Ville sans Juifs*, Paris, Balland, 1983).

III. Le temps de la problématique

1. De l'histoire à l'archéologie de la révolution conservatrice allemande

J'ai récapitulé les travaux qui m'ont permis de décrire un dispositif centrifuge : encore l'épithète est-elle inexacte puisque j'ai relevé des séries d'interférences thématiques, que j'en ai inféré des emboîtements de champs, des polarités, des affinités, mais que je n'ai nulle part circonscrit le foyer de ces magnétismes sémantiques (je laisse ici de côté la question de l'antisémitisme massif qui mobilise tous les courants révolutionnaires conservateurs sans exception, mais il faut certainement réserver l'hypothèse que cet antisémitisme a été un des foyers des ellipses et des oscillations décrites par la révolution conservatrice entre sa « gauche » et sa « droite », et aussi bien entre le nationalisme révolutionnaire et le national-socialisme). De fait, et même dans le cas de Moeller Van Den Bruck dont la notoriété fut surtout posthume, on ne saurait affecter à l'ensemble mouvant de la révolution conservatrice un centre géométrique d'où aurait irradié une multitude de courants de convection. Il faut plutôt se représenter le flux centripète de mouvements *en attente* d'un tel centre (c'est, en particulier, la fonction du dispositif charismatique, il conjure de se nommer le *Führer* à venir) et le flux centrifuge de mouvements qui, *faute* de ce centre, en gagnent la périphérie et recherchent des solutions hybrides, provisoires, hautement instables. L'étude du milieu géorgien est à cet égard fort instructive : le cercle, comme le rapporteront plus tard les témoins les plus familiers (E. Salin, E. Landmann), couvre l'ensemble de l'échiquier politique allemand, y compris de jeunes sympathisants du sionisme dit culturel. Mais cette distribution composite affecte indiscutablement l'ensemble des courants de la révolution conservatrice. Friedrich Wolters et Ernst Bertram ne firent pas mystère de leurs sympathies pour l'hitlérisme, mais les nazis assassinèrent Edgar Jung en juin 1934, et Claus von Stauffenberg, l'homme qui posa la bombe du 20 juillet 1944 alors qu'il n'avait manifesté aucune hostilité le 30 janvier 1933, avait été un des tout derniers jeunes disciples de Stefan George.

Pour Jean-Pierre Faye, si le mouvement pendulaire de la révolution conservatrice finit par trouver son centre le jour où le leader nazi lui-même s'écrie : « Je suis le premier révolutionnaire conservateur », c'est que ce centre est un centre cinétique, un polygone de forces distinctes mais conjuguées, et qu'il commandait déjà *virtuellement* la navette du pendule – la révolution conservatrice fédérant, filtrant et distillant en quelque sorte, depuis ses premiers jours, les flux de la droite antiweimarienne pour les canaliser par oscillations répétées vers leur embouchure. De la remarquable démonstration offerte en 1972-73 par les *Langages totalitaires*, nous avons retenu l'analogie du champ oscillatoire délimité par le « fer à cheval » par quoi l'auteur représente l'ensemble des droites anti-weimariennes. Mais nous avons élargi ce fer à cheval bien au-delà de cette droite, en intégrant la cinétique droite/droite à une cinétique gauche/droite⁴³. À quoi tient une telle transformation du modèle qui a inspiré le départ de notre recherche ? Quelles en sont les conséquences ?

L'approche du phénomène aujourd'hui largement reconnu du *syncrétisme* gauche/droite dans la genèse du fascisme et de l'hitlérisme a bien sûr contribué à cette transformation. Reconnu, ce phénomène ne l'a pas été seulement après coup par les historiens⁴⁴; il a été exposé très

⁴³ Et aussi bien à une cinétique « ni gauche/ni droite », cf. *Ni gauche ni droite : les chassés-croisés des intellectuels français et allemands dans l'Entre-deux-guerres*, sous la direction de G. Merlio, Paris, Editions de la MSH d'Aquitaine, 1995. Livre d'autant plus confortant pour notre recherche qu'il fait sien le modèle du champ franco-allemand comme un acquis déjà validé dont la pertinence n'est plus à démontrer.

⁴⁴ Première phase de constitution de l'hypothèse : les années 1960, avec les travaux d'Otto-Ernst

ouvertement, de leur vivant, par les premiers praticiens du syncrétisme. Écoutons Drieu La Rochelle : « L'homme qui m'était le plus proche (*i. e.* dans le groupe que Drieu fréquentait à cette époque, autour de Gabriel Le Roy Ladurie) me semblait être Paul Marion. Marion, d'une origine assez modeste et n'ayant pas eu le temps de faire de très fortes études en dépit de son esprit extrêmement actif et curieux, avait été communiste, puis après un long séjour en Russie, avait rompu violemment avec le communisme, en quoi il n'avait bientôt vu que le moyen de puissance du peuple russe, qui avait provoqué en lui une violente réaction nationaliste. Comme tout homme qui avait approché d'assez près le véritable communisme de combat, et qui n'était pas simplement, comme tant de communistes français, un rêveur pacifiste et libertaire, il était devenu peu à peu un véritable fasciste. Il avait le sens de la rupture, il portait ce mélange d'amour et de haine irréductibles qui fait les véritables révolutionnaires, il avait vraiment besoin de détruire dans l'esprit français le vice de faiblesse »⁴⁵. Nous trouvons là l'archétype qu'à propos de Jünger nous avons circonscrit comme étant celui du *transfuge*. Archétype qui résume notre typologie en trois interfaces : le clivage, le syncrétisme et la transformation rétroactive de la gauche et de la droite, non seulement chez les historiens reconstruisant après-coup les formes de la conflictualité, mais aussi et surtout chez les protagonistes, les tacticiens et les stratèges en situation qui modifient le champ (un exemple spectaculaire de leur conscience aiguë de la complexité du champ en est donné par Ulrich von Hassel, diplomate de carrière placé sous l'autorité de von Ribbentrop et passé dans l'opposition active au régime, parlant en 1939 du « nationalisme des soviets et du bolchevisme des nazis »⁴⁶).

À quoi s'ajoute l'historiographie – et Jean Pierre Faye l'a exclue de son analyse, même dans la réédition toute récente de son ouvrage –, l'historiographie comparée et comparatiste des totalitarismes nazi et stalinien : elle porte pour l'essentiel sur la comparaison des *régimes*, non sur celle des *mouvements* qui les ont produits, encore que les travaux d'Alain Besançon, comme ceux de Hannah Arendt, aient rendu possible l'intelligence de la transformation d'un mouvement en régime⁴⁷. Mais là n'est pas l'essentiel, puisque, encore une fois, nous ne cherchions pas si la révolution conservatrice allemande avait fini par trouver quelque point d'équilibre ou de cristallisation dans l'État (ou contre lui), mais qu'au contraire nous en discernons la plasticité spécifique, à l'image – mais c'est une image limite – du bonapartisme caméléon du Second Empire : « Il (Louis Napoléon) est socialiste avec Proudhon, réformateur avec Girardin, réactionnaire avec Thiers, républicain modéré avec les tenants de la République et adversaire de la démocratie et de la révolution avec les légitimistes. Il

Schüddekopf (*Linke Leute von rechts : die national-revolutionären Minderheiten und der Kommunismus in der Weimarer Republik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960) et de Reinhard Kühnl (*Die nationalsozialistische Linke 1925-1930*, thèse de doctorat, Marburg, 1965). Seconde phase : la contribution de P. Moreau, *Nationalsozialismus von links. Die "Kampfgemeinschaft revolutionärer Nationalsozialisten" und die "Schwarze Front" Otto Strassers 1930-1935*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1984.

⁴⁵ Drieu La Rochelle, *Fragment de mémoires 1940-1941*, Paris, Gallimard, rééd. 1982, p. 85-86.

⁴⁶ U. von Hassel, *D'une autre Allemagne. Journal posthume 1938-1944*, trad. fr. E. Villard d'après la version originale de 1946 (*Vom andern Deutschland*), Boudry, Ed. de la Baconnière, 1948, p. 70. Autre exemple : celui de Hans Zehrer, publiant en octobre 1931, dans *Die Tat*, un essai au titre riche de sens, « Rechts oder links ? Die Verwirrung der Begriffe » (« Droite ou gauche ? La confusion des idées »). Indice supplémentaire de ce que le chiasme « gauche/droite » n'est pas un « symptôme » dans un champ de conscience aveugle, mais un outil, pour déchiffrer et pour modifier une réalité et un champ de conflit déréglés.

⁴⁷ Dans un texte d'octobre 2006 (« L'existence historique », in *Conférence 23*), j'ai également tenté l'approche de cette transformation.

promet tout et souscrit à tout »⁴⁸. Et cette plasticité n'est pas celle donnée à la révolution conservatrice par ses politiques : celles-ci sont multiples parce que leur matrice est un champ tout à la fois centrifuge et centripète et parce que ses surfaces d'application et d'investissement ne cessent de varier et de se déplacer, à l'image – et celle-là n'est pas limite – du futurisme tel que le présente Marinetti en janvier 1924 : « Le fascisme, né de l'interventionnisme et du Futurisme s'est longtemps nourri de principes futuristes. Les exigences du pouvoir lui permettent d'en réaliser seulement une partie. C'est un mouvement politique, et comme tel il obéit aux nécessités inéluctables de la péninsule italienne. *Le Futurisme au contraire est un mouvement artistique et idéologique* qui devient politique aux heures les plus graves de la nation. Il se développe dans les domaines infinis de la pure fantaisie. Il peut et doit oser avec toutes les témérités possibles. Le Futurisme, avant-garde de la sensibilité artistique, précède la lente sensibilité commune. Il est souvent incompris, combattu par les majorités, qui ne peuvent guère entendre ses découvertes étonnantes. Marinetti et les Futuristes furent emprisonnés avec Mussolini, pour interventionnisme à Rome, le 12 avril 1915 ; emprisonnés avec Mussolini en 1919, à Milan, pour attentat fasciste contre la sûreté de l'État et organisation de bandes armées. Préparateurs de la grande Italie d'aujourd'hui, les Futuristes glorifient le tempérament futuriste du Président du Conseil »⁴⁹. Dans le timbre quelque peu burlesque de ces lignes, il faut savoir entendre l'idée sérieuse et riche de conséquences : fascisme et futurisme peuvent permuter leur champ d'origine et d'application, ils peuvent aussi, « aux heures graves », investir le même champ. Voilà au moins une profession de foi qui nous permet de concrétiser la totalité que veut donner la formule par ailleurs creuse de la « révolution totale » : interchangeables, style et tempérament deviennent tour à tour ou simultanément fascistes et futuristes. De l'État comme œuvre d'art : c'est que réclamait Nietzsche lecteur de Jacob Burckhardt – de l'art comme activité politique : c'est ce que Marinetti répond à Nietzsche. Ne sont pas seulement conjuguées et conjointes deux instances : est aussi donnée la formule de transformation rétroactive permanente de l'État (*stato*) en mouvement et du mouvement en État. Enoncé en allemand : la transformation du *Standesstaat* en *Bewegung* et sa réciproque sont la perspective de la révolution conservatrice (car, outre le corporatisme néo-médiéval d'un Edgar Julius Jung ou d'un Ottmar Spann, il y a aussi le Travailleur de Jünger, le travailleur assigné à un ordre combattant et producteur : *Orden, Stand*, et pourtant agent du mouvement, la « mobilisation totale » qui est aussi mobilisation du producteur et consommateur d'images – vingt-quatre par seconde – dans la cinétique du nouveau media, le cinématographe, objet de commentaires attentifs dans *Der Arbeiter*.

Du cas italien au cas allemand et du cas allemand au cas français, et de l'ensemble de ces cas au cas russe, Ph. Burrin put donc envisager une mise en perspective offrant plus de consistance intrinsèque que celle de Nolte : « En 1917, la révolution bolchevique vint donner forme à ce projet (*i. e.* la « transformation de la société dans le prolongement du grand modèle de 1789 »), et ce fut dans son sillage, pour désigner leur farouche lutte anticommuniste, que des groupes et des hommes d'extrême-droite, en Allemagne en premier lieu, semble-t-il, se mirent à parler couramment de révolution [...]. Il faut bien que, d'une certaine manière, aussi

⁴⁸ Friedrich Szavardy, Paris, Berlin, 1852, p. 401, cité par W. Benjamin, *Paris capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, trad. J. Lacoste, Paris, Le Cerf, coll. « Passages », 1997, p. 159.

⁴⁹ Cité par par Giovanni Lista, *Marinetti et le futurisme*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1977, p. 59. Le cas de Marinetti est d'autant plus pertinent pour notre analyse qu'à propos d'un des chapitres de son roman paru en 1910, *Mafarka le futuriste*, le même historien, G. Lista, avance la thèse qu'il « s'agit assurément du texte le plus significatif pour saisir le profascisme de l'idéologie futuriste marinettienne » (*id., ibid.*, p. 37). L'extrait que nous reproduisons datant de 1924 et dû à Marinetti en personne valide cette thèse – mieux : il l'anticipe.

confusément qu'on voudra, le fascisme se soit conçu comme une révolution pour juger acceptable, sinon nécessaire, de s'en faire un titre. Il est vrai qu'aux yeux de certains contemporains cette prétention correspondait simplement à la nature du phénomène : ainsi la droite réactionnaire, la droite restauratrice proprement dite, reprochait-elle au fascisme de prolonger, quoi qu'il en eût, le sillon détesté de 1789 [...] le fascisme paraissait, aux maurrassiens par exemple, constituer l'ultime incarnation du principe démocratique, même s'ils reconnaissaient qu'il en contredisait les valeurs essentielles (cf. Maurras, *Dictionnaire critique*, Cité des Livres, t. IV, pp. 139-142) »⁵⁰.

Condensons : la différence du régime (qui « conserve ») et du mouvement (qui « mobilise » et « révolutionne ») est maintenant intelligible, tant de l'intérieur idéologique confus et équivoque du conservatisme révolutionnaire que de son extérieur critique, lequel est la tâche de la « Critique de la raison politique » qu'avait envisagée Jean-François Lyotard⁵¹. Pour celui qui, avec le recul, scrute l'histoire de la révolution conservatrice allemande, cette différence avère une qualité étrange, résultant elle-même de la différence de la période et de l'époque. Entendue comme une période, la révolution conservatrice allemande ne cesse de s'éloigner de nous, dans l'écart, augmentant infiniment, des générations passées et des générations à venir. Entendue comme une époque, elle n'a cessé de se rapprocher de nous, dans l'écart, diminuant infiniment, de ses motifs et de notre propre condition historique. Pour mieux élucider cette double relativité, ne prenons qu'un exemple – mais le plus instructif : au ni gauche ni droite qui fut l'emblème politique de la période weimarienne s'est ajouté le ni paix ni guerre déjà inscrit jadis dans la synergie post-clausewitzienne de la guerre et de la révolution et relancé comme équation géopolitique à l'échelle planétaire de la guerre froide

⁵⁰ Ph. Burrin, « Le fascisme : la révolution sans révolutionnaires », in *Le Débat*, n°38, janv.-mars 1986, p. 164-166. On notera que la thèse de Burrin reprend en la variant celle, résumée plus haut, de Cl. Zetkin : pour lui, le fascisme est la réponse contre-révolutionnaire à une révolution qui avait eu lieu. De Clara Zetkin à Philippe Burrin, le modèle a gagné en complexité sans changer de finalité : là où Zetkin invoque le jeu simultané de deux révolutions en durée brève (la russe, effective, l'italienne, inadvenue), Burrin invoque en durée longue le jeu intempestif de trois révolutions : la française, la russe et l'allemande. Ce qui rend ces modélisations périlleuses, c'est qu'elles évacuent la question qui est leur prémisse : d'une révolution, quand peut-on dire qu'elle a eu lieu ou qu'elle n'a pas eu lieu ? Quel est le « lieu » d'une révolution ? Cette prémisse indécidable commande aussi toute la problématique de la révolution conservatrice allemande. Faute de méditer cette prémisse, on se prédestine à une controverse interminable, témoin le différend dont le nom de Heidegger est le prétexte : si l'hitlérisme a été le lieu de la révolution conservatrice allemande, les choses sont simples. Si la révolution conservatrice n'a pas eu de lieu (thèse, entre autres, de F. Fédier), elles sont aussi simples, quoique d'une autre manière. Mais dans un cas comme dans l'autre, elles sont aussi opaques qu'au premier jour. Car il est de l'essence d'une révolution (ou d'une contre-révolution) que d'avoir lieu (ou non) sans avoir de lieu – et que de résister à toute perception historique et historiciste. Il ne peut être mathématisé de théorie de l'espace-temps de la révolution, car l'espace-temps historique et historiciste de la révolution est une construction de l'entendement, que limite une au moins des antinomies de la raison pure : l'espace-temps historique et historiciste est la représentation de compromis entre la nécessité de construire un espace-temps en général (exigence des certitudes indispensables à l'entendement) et l'impossibilité noétique de le fonder en vérité (exigence réflexive de la raison). Si l'irrationalité foncière de l'idée d'une révolution conservatrice en général résiste depuis toujours aux objections du sens commun et aux subtilités de toute taxinomie, c'est que cette idée est une représentation de compromis : un canular devenu un expédient, un expédient devenu un préjugé, un préjugé devenu une mode, une mode devenue une rumeur, une rumeur devenue une idéologie – un spectre resté sans manifeste.

⁵¹ J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Ed. de Minuit, coll. « Critique », 1983, p. 189 : « La Critique de la raison politique n'a pas été écrite. Il est légitime, dans certaines limites à déterminer, de voir dans la dispersion des textes historico-politiques de Kant le signe d'une hétérogénéité particulière de l' "objet" politique. Cette hétérogénéité affecte déjà la troisième *Critique*. »

menée de 1945 à 1989. Or, qu'est-ce qu'une période dont le chiffre se répète dans la période qui lui succède comme il s'était déjà manifesté dans celle qui l'avait précédée, ainsi que Ranke le remarque à propos des guerres de la Révolution française et du Premier Empire⁵² ? Une telle période est un fragment d'époque, une telle époque est un ressassement. Cette double relativité d'un écart infiniment petit et infiniment grand inspire un sentiment de vertige : « L'homme des révolutions est livré tout entier à la *terreur de l'histoire*, et partant à l'obsolescence des idéologies qui la manifestent sitôt parvenues à leur inscription dans l'événement. À ce degré d'effervescence, l'écrivain, pour échapper à la fragmentation, se pose en chercheur d'absolu. La tension devenant trop grande entre le réel et le rêve, l'imaginaire fournit alors la seule issue acceptable pour atteindre une éternité qui se pose en anti-histoire et en même temps transmue l'histoire dans une œuvre totalisante »⁵³. On croirait ces lignes expressément consacrées à un commentaire de l'œuvre de Jünger : il n'y manque rien, pas même le recours, chez Jünger, aux allégories de la post-histoire qui charpentent les pages du *Næud gordien* ou d'*Eumeswil*.

Ce vertige a des vertus propédeutiques. Il nous invite à résister à la tentation de surmonter l'antinomie de la période, qui, sur le fil du temps, est un fragment de plus en plus lointain, et de l'époque, qui paraît promettre que la fiction métaphysique d'un temps absolu, d'un temps hors historicité, s'avèrerait représentable, voire sensible, dans la forme achevée d'une œuvre, dans le succédané de totalité qu'est l'achèvement d'une œuvre quand meurt l'ouvrier et quand meurt la culture apte à la comprendre. « Faites que je puisse achever mon œuvre », ainsi Goethe, par nostalgie de l'éternité, priait-il les dieux. Ce vertige nous enseigne à prendre tout le recul possible, puis à entendre le mot fameux : « Alles Vergangene ist ein Gleichnis », « Tout passé est une allégorie ». Mais l'allégorie de quelle... révélation ? De quelle... présence ? (Ou bien cette allégorie serait-elle la mise en abîme de l'irreprésentable de la temporalité, la condensation douloureuse de l'infiniment vaste de la durée dans l'infiniment infime d'une fraction de temps fossilisé, ainsi que Saturne, allégorie du pur vieillir, représente l'impossibilité de représenter aucun flux ? Saturne vieillard vieillit en fragile immortel devant un temps non représentable autrement que par le verre d'un sablier : songe de l'âge baroque et translucide. Survolant les ruines d'un monde en naufrage, l'*Angelus novus* de Paul Klee arbore le dur et vierge visage d'un jeune homme à perpétuité : cauchemar inverse d'un corps intact parce qu'angélique et d'un monde détruit parce que peccamineux. Il faut, comme Goethe, avoir chéri le marbre pour réussir à confondre le mort et le mourir, la vie pétrifiée et la chair délitée. Sombre testament du classicisme, tu devais révolter tes héritiers).

Dans le cas de la révolution conservatrice allemande, il est d'autant plus ardu de surmonter l'antinomie de la période et de l'époque que la préhistoire intellectuelle de cette révolution a découvert la différence des périodes et des époques (Péguy, qui la développe longuement dans le *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, la doit à Renan, qui lui-même la tenait de Bossuet), mais qu'elle a aussi buté sur cette différence comme sur une antinomie de la raison pure. Preuve en est que Renan, et bien d'autres après lui, juge inévitable de penser comme une certitude anthropologique l'horizon d'une disparition de l'espèce et du genre humains dans l'infini des mondes naturels (même placide certitude chez Lévi-Strauss écrivant en manière de préambule à une *entropologie* à venir : « Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui »). Une telle certitude est de l'ordre des antinomies : elle s'impose à la représentation abstraite, mais elle ne relève d'aucun type de jugement. Et l'objection spengliérienne selon laquelle une telle antinomie serait précisément l'élément d'irrationnel qui fonde l'Occident et manifeste son « déclin » ou sa « dévitalisation », cette objection réactive

⁵² L. von Ranke, *Ursprung und Beginn der Revolutionskriege 1791-1792*, Leipzig, 1879.

⁵³ Victor Nguyen, *Aux origines de l'Action française*, Paris, Fayard, 1991, p. 50-51.

innocemment la conviction avec laquelle elle polémique. L'antinomie précède la controverse et la fait interminable : elle ne sera pas tranchée, quoi qu'elle espère, car elle ne porte que sur une supputation, sur des grandeurs aussi irrationnelles et aussi peu déterminables que « genre humain » ou « univers infini ». L'assertion est de l'ordre du ni vrai ni faux, comme le sens se nimbe de non-sens.

Tentons au moins de réduire la zone des indécidables qui grèvent l'analyse du schème révolutionnaire conservateur. Nous venons de l'établir, la différence du régime et du mouvement s'avère autrement plus féconde pour la recherche que l'opposition de la gauche et de la droite. Or, serrée de près par H. Arendt la première, cette différence interfère à l'évidence avec celle de la période et de l'époque : la notion de régime connote la conservation des traits distinctifs d'une période, la notion de mouvement connote une transformation au regard de valeurs ou de normes déclinées en durée longue, ou dans la durée sans fin d'un idéal régulateur mais jamais réalisé. Le régime est du réalisé, le mouvement est du réalisable, le régime est du réel, le mouvement est du possible. La différence du régime et du mouvement équivaut donc à des différences de la temporalité : temps immobile et mécanique du régime du Même, d'une part, flux du mouvement vers un autre régime à venir. Mais cela – discerner la multiplicité des temporations – ne suffit pas.

À ces différences de la temporalité *vécue*, ici par les adeptes, là par les adversaires d'un régime s'ajoute la différence *logique* des *genres* de jugement qu'ils portent les uns et les autres sur la différence du régime et du mouvement (ou sur la différence de la masse et de la puissance). Qu'ils portent des jugements de valeur différents (voire inconciliables) sur un régime (ou sur un mouvement), cela va de soi – et n'entre pas dans notre propos (cette dispute n'est qu'un litige entre des interlocuteurs). Qu'en revanche ils *confondent* ces jugements axiologiques (leur conviction intime de citoyen d'un État, ou de particules d'une fraction politique) avec les jugements assertoriques où ils cherchent la formule universelle et rationnelle de l'histoire du genre humain (l'image du monde d'un citoyen du monde) – cette confusion est précisément l'imbroglio que cherche à démêler et prévenir la philosophie politique. Et si, à cet argument de facture indiscutablement kantienne, on objecte qu'en aucun cas le citoyen d'un *État* ne peut par définition raisonner du point de vue du *mouvement*, alors il faut convenir que la réalité l'emporte sur cette objection : le mouvementisme de la révolution conservatrice n'est pas une chimère, de fait elle a bel et bien cherché à maîtriser la différence du régime et du mouvement, qu'elle se soit comprise, dans la durée brève d'une période, comme restauration d'un régime passé et disparu, ou, dans la durée longue d'une époque, comme instauration d'un régime futur apparaissant déjà dans les formes du mouvement actuel. Dans un cas comme dans l'autre, vers le passé aussi bien que vers l'avenir, ce mouvementisme correspond très exactement au noyau des représentations historicistes : le mouvementisme est la pratique de l'historicisme, l'historicisme est la théorie du mouvementisme. Aux philosophes qui préviennent que *l'on ne peut pas mettre l'État en mouvement*, les historiens font remarquer que *certains l'ont voulu*. La véritable question philosophique est donc de comprendre pourquoi ils l'ont voulu : si d'aucuns l'ont voulu, d'autres le voudront encore. À la prescription raisonnable (« Tu ne peux pas vouloir cela ») s'oppose le fait accompli (le totalitarisme fut le mouvementisme de la terreur, le déchaînement d'une volonté, une concertation suivie d'un passage à l'acte) : qui des deux aura le dernier mot ? Toute l'œuvre de Leo Strauss tourne autour de cette question. Il faut donc comprendre pourquoi la différence de la masse et de la puissance se redouble d'une opposition entre l'entendement qui la perçoit et la volonté qui la déteste.

Avançons d'un cran supplémentaire le fil du raisonnement. Nous venons de le montrer, l'historicisme plonge à la fois dans la réalité vécue du temps (temps mécanique du régime

régulier, temps dynamique du mouvement stochastique) et dans la construction théorique de cette réalité, à laquelle il prête une origine et une fin, ou qu'il abandonne à la nuit des temps d'avant et d'après l'apparition de l'espèce et du genre humains (chez Nietzsche, cette nuit, c'est l'apparition du Dernier Homme qui l'annonce : le genre régresse dans l'espèce où il se fixe comme variante biologique et biosphérique parmi d'autres, thème que reprend Spengler sous le terme de « fellachisme » et que populariseront plus tard les idéologies et les écologies de la « survie » au sein d'un univers de risques incalculables). L'analyse, pour maintenir sa progression rigoureuse, doit donc impérativement distinguer et séparer ces deux modes de réalité, la réalité vécue dans le donné du régime et la réalité anticipée (ou imaginée) dans les représentations du mouvement. L'historicisme ne distingue pas ces deux réalités : pour lui, le donné est mouvement, et le mouvement est toujours-déjà orienté vers ses fins (il suffit qu'il y ait apparence de mouvement pour que l'historicisme se targue d'en connaître déjà les fins). Tout moment donné se donne tout entier comme synthèse transitoire de l'avant originaire et du dénouement, il est épanouissement de l'origine et ombre portée de la fin. De surcroît, l'historicisme ne distingue pas non plus les genres de jugement qu'il porte sur un moment : il s'organise en « prophétie du passé » (Ranke) et, comme discours de genre prophétique tenu sur le passé en tant qu'image allégorique de l'à-venir, il lui est indifférent de connaître la différence de ce qui est (le « *es gibt* » du donné) et de ce qui peut être (de ce qui se donne en tant que cela pourrait aussi bien *ne pas* se donner) : pour lui, ce qui est, l'est de toute nécessité, recelant, requérant et libérant la mémoire de son origine et la nostalgie de son dénouement.

Certes, la question ontologique – pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? – ne désarme pas, n'a jamais désarmé ce préjugé historiciste d'une nécessité toujours pleine de sens, pleine de plus de sens que de réalité. Elle ne lui oppose pas, du reste, l'éventualité d'un retour prochain ou d'une présence de la contingence dans la nécessité. Elle se repense d'abord dans la forme du dialogue mené par Heidegger et Jünger sur la figure de la « ligne » : de Jünger, paraît *Über die Linie* (« Passage de la ligne »), en 1950, essai auquel Heidegger répond en publiant *Über « die Linie »*. Que désigne cette « ligne » ? Pour Jünger, elle marque l'époque de la fin du nihilisme, l'incapacité qui est désormais la sienne tant de ruiner l'historicisme que de le réjuvener (et Jünger, conséquent avec lui-même, se détournera de la réflexion ontologique pour lui substituer une réflexion cosmologique : que signifie « cosmos », se demande-t-il désormais, pour autant que, de ce cosmos, l'histoire – l'histoire de l'hégémonie du Travailleur sur le cosmos – s'est retirée comme la surnature s'est retirée de la nature et comme le divin s'est retiré de l'humain, irréversiblement ?) Heidegger refuse ce pronostic : pour lui, il n'y a pas d'histoire de l'ontologie, elle est aujourd'hui la même qu'au premier jour, aussi indifférente à l'histoire qu'elle l'était le jour où elle prononça sa question subversive, mit en balance le rien et le quelque chose qui dit le rien. Et il n'y donc aucune nécessité de pourvoir à la disparition de l'ontologie : en toute époque, elle reste fidèle à soi tant qu'elle permet de « penser » le rien, tant qu'elle vaque à sa tâche véritable, qui consiste à aider les amis de la sagesse à ne pas confondre la pensée pensante avec ce qu'ils peuvent savoir des apparences du monde. Car le monde est et n'est que la différence indécidable du rien et du quelque chose, évanescence suspendue dans l'apparence, disparition retenue dans une apparition – ligne de ce sursis. « Ligne », chez Jünger, démarque une période d'une époque (et une période dans une époque), circonscrit la fin d'une époque (la fin des guerres et des révolutions en chaîne). Passer la ligne, c'est, enfin, passer le pli dans lequel se prennent et s'articulent histoire et post-histoire. Mais chez Heidegger cette « ligne » est circulaire : pour lui, la fin du nihilisme annonce son recommencement. Au dernier Heidegger s'applique et s'ajuste ce que Giorgio Colli dit en peu de mots de l'« impulsion antihistorique des Grecs » de l'Antiquité : « Die Zukunft liegt also schon ganz im Vergangenen, und die Zeit betrifft nur

noch die Ordnung, in der sie sich offenbart »⁵⁴. Nous ne sommes pas loin de l'aphorisme goethéen : l'allégorie était cette « révélation » fulgurante du passé, car c'est la grâce d'une telle révélation que de transfigurer le passé en avenir. Heidegger a redoublé cette transfiguration de son inverse : la transfiguration de l'à-venir en passé, qui, ainsi présenté, fait de la transfiguration la présence même. Tel serait l'axiome acosmique d'une révolution conservatrice généralisée : la mathésis d'un présent transfiguration accomplie et réversible de tout le passé dans tout l'à-venir. (Mais cela est aussi dans Borges.)

À plusieurs titres, et pour quiconque avait l'ouïe fine, ce dialogue de Jünger et de Heidegger aura signalé que l'histoire de la révolution conservatrice allemande touchait à son dénouement. Car il devenait impossible et il ne serait plus jamais possible de prolonger ou de relancer la controverse du régime et du mouvement, et pas plus celle de la période et de l'époque, non plus que celle de l'autorité et de la tradition. Il resterait possible de remémorer le dernier haut moment de cette controverse (le moment Nietzsche), mais il ne serait plus possible de porter ce moment plus haut que les hauteurs qu'il avait atteintes. Le temps qui viendrait se consacrerait à la lecture du dernier évangile du nihilisme, il en commencerait la glose, il le livrerait à l'orthodoxie et à l'hérésie, aux bibliothèques et à l'oubli – mais lui-même ne franchirait pas la ligne atteinte par Nietzsche, la ligne de feu où le rejet de la tradition et le rejet de l'autorité avaient enfanté le conservatisme révolutionnaire en lui confiant les dernières munitions disponibles dans son patrimoine.

2 Passer la ligne, longer la ligne

Née en France, la révolution conservatrice passa en Allemagne. Sans doute est-elle entre-temps passée ailleurs encore. Peu importe dès lors qu'on a appris à en distinguer les périodes et à y lire une époque. Chacune de ses périodes en est un des passés (un des épisodes, une des durées brèves), mais, comme toute époque, celle-ci est un futur antérieur (une rhapsodie, une durée sans fin). Cette époque, Jünger, en 1950, la congédie, sous le chef que l'histoire du monde ne s'oriente plus que vers la colonisation de la nature (ce qu'il appelle le règne des « prochains Titans »). Cet adieu à l'historicisme n'en ressemble pas moins à un historicisme négatif, proche, en effet, des variations inspirées par la formule d'une « fin de l'histoire ». Il faut donc y regarder de plus près, à plus forte raison si l'on rapproche les textes d'après-guerre de ceux des années 1929-1932 : le règne du Travailleur, projeté sur un canevas massivement historiciste, avère en effet bien des traits du futur Titan de la post-histoire. Nous dirons donc ici que le dénouement de la révolution conservatrice allemande (et aussi bien : le dénouement allemand de la révolution conservatrice) s'est aussi manifesté dans la transformation de l'historicisme hérité en un historicisme négatif : le « passage de la ligne » introduit à la post-histoire, mais en quoi cette époque censément nouvelle serait-elle une tout autre époque ? Et si, au cours de la seconde et de la troisième révolution industrielle, l'histoire était réellement devenue l'Antiquité de la post-histoire, comme l'avance Günther Anders⁵⁵, en quoi cette césure modifierait-t-elle le rapport du régime et du mouvement, et tous les rapports concomitants ? Il est à espérer qu'en longéant la « ligne » – en longéant la frontière de l'histoire et de la post-histoire – plutôt qu'en la franchissant on accroît les chances de porter la question vers son sens le plus topique possible.

⁵⁴ G. Colli, *Nach Nietzsche*, trad. R. Klein, Francfort/M, Europäische Verlagsanstalt, 1980, p. 43-44 (trad. fr. de P. Gabellone, *Après Nietzsche*, Montpellier, Éditions de l'éclat, 1987).

⁵⁵ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Munich, Beck, – vol. 1, 1956 : *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*; vol. 2, 1980 : *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (trad. fr. de Ch. David, *L'Obsolescence de l'homme*, Paris, Éd. de l'Encyclopédie des nuisances : Éd. Ivrea, 2002)

Du dénouement de la révolution conservatrice allemande au dénouement allemand de la révolution conservatrice, quelle est la différence ? Une différence de date, sans doute : la révolution conservatrice allemande tend à se dénouer une première fois en juin 1934, lorsque les hitlériens la pourchassent, la persécutent et l'éliminent autant qu'ils le peuvent (la « Nuit des Longs Couteaux » vit tomber sous leurs balles d'autres proscrits encore, mais elle avait en tout cas pour objectif et eut pour effet de réserver aux seuls hitlériens la direction de l'État issu du 30 janvier 1933 : la « seconde révolution » réclamée par la « gauche » strasserienne et nationale-révolutionnaire fut décapitée, et les *Jungkonservativen* qui ne s'étaient pas fondus dans les rangs nazis furent soit éliminés soit dissuadés de toute activité politique propre). Nous dirons ici que la révolution conservatrice allemande *se* dénoue parce que le régime national-socialiste *la* dénoue, la délie, dénonce les liens instables qui unissaient le mouvement nazi à l'ensemble révolutionnaire conservateur (assassinat de Jung et Schleicher en juin 1934, incarcération de Niekisch en 1937, jusqu'en mai 1945). Mais le dénouement allemand de la révolution conservatrice est moins simple à périodiser : certes, il convient de le dater du jour de la remise du pouvoir légal et gouvernemental aux hitlériens si l'on observe que, pour bien des composantes de la révolution conservatrice, le caporal vociférant est un expédient, inévitable mais provisoire – et si l'on ajoute qu'à sa manière la composante communiste de l'opposition de gauche au nazisme tient un raisonnement similaire (ou convergent), en affirmant que l'entrée des hitlériens au pouvoir va « précipiter la crise révolutionnaire » (telle était la langue de bois du Komintern). Sous cet angle, il y a « dénouement », non pas cependant au sens dramatique de la catastrophe où se clôt la tragédie (le héros se tait, le chœur déplore, le spectateur frémit, le destin sévit, la catharsis survient), mais au sens politique où les rapports de sens et de force changent de mains et *paraissent* soudain se simplifier : la gauche est incarcérée en camps de concentration dès avril-mai 1933, mais une partie de la droite peut encore s'imaginer participer au gouvernement du pays (à la quasi-unanimité, elle vote d'ailleurs les pleins pouvoirs – *Ermächtigungsgesetz* h en mars 1933), illusion qu'elle ne perdra qu'un an plus tard, et cette fois, définitivement. Mais les dates importantes – les dates funestes de la politique étrangère et des mises régulièrement raflées, de la réoccupation de la rive gauche du Rhin à Munich en 1938, et ce jusqu'au pacte germano-soviétique – sont autant de « dénouements » à répétition, qui ne paraîtront suspendre leur infernale répétition qu'en hiver 1942-43, quand la Wehrmacht plie et recule à la bataille de Stalingrad. Ce sont des « dénouements » dans la mesure où les perspectives d'une résistance à la terreur s'effacent au point de convaincre finalement de petits noyaux de la droite anti-hitlérienne – en particulier les réseaux du Kreisauer Kreis ou de hautes figures comme celles de Goerdeler, de F. P. Reck-Malleczewen⁵⁶, – de chercher à obtenir le statut politique d'opposition intérieure légitime aux yeux des Alliés : il y a « dénouement » puisque dès lors aucune autre solution ne semble se présenter à cette opposition que l'alliance avec l'adversaire militaire du Reich. Dénouement il y a, mais tel un processus catalytique de *déliation* et d'*atomisation* de la *Gesellschaft* éreintée par la *Gemeinschaft* et la *Gefolgschaft* (déliation et atomisation paroystiques dans la concentration des camps). Somme toute, il n'y eut pas de dénouement allemand pour la révolution conservatrice allemande – pas d'autre dénouement que le fiasco du 20 juillet 1944 et que les représailles atroces qui s'ensuivirent. Et que l'apathie sans fond qui suivit l'effondrement militaire du régime. Quand le mouvement se fut transformé en régime, il ne subsista bientôt rien de l'*émulsion* révolutionnaire conservatrice. « Au cours de la phase finale (de la République de Weimar), elle finit par se diviser en transfuges, en résignés et en opposants, lesquels prirent tôt ou tard, mais de toute façon trop tard, le chemin de la résistance »⁵⁷.

⁵⁶ Cf. *La Haine et la Honte*, Paris, le Seuil, 1969, trad. fr. (Elie Gabey) de *Tagebuch eines Verzweifelten* publié en 1947 par F. P. Reck-Malleczewen et F. Percyval.

⁵⁷ Karl Dietrich Bracher, *Hitler et la dictature allemande. Naissance, structure et conséquences du*

Soit encore : le mouvement national-socialiste a absorbé et dissous une grande part de l'énergie révolutionnaire conservatrice, le régime national-socialiste en a délié et disloqué les restes. Elle voulut l'instruire, il devint son calice.

Reprenons l'image jüngerienne de la ligne : de la révolution conservatrice allemande, nous pouvons dire maintenant qu'elle n'a pas passé la ligne du régime hitlérien, bien qu'elle fût passée par bien des trajectoires, celles des diverses stratégies révolutionnaires conservatrices conçues du début des années 1920 jusqu'en juin 1934 – quand tout était mouvement et que, de régime, il n'y en avait nulle part, sauf à confondre l'interrègne weimarien, et dans cet interrègne le bref entracte entre deux périodes de guerre civile, celle de 1918-1924 et celle de 1930-1934, sauf à confondre cet interrègne, cette séquence de mouvements stochastiques avec le débit et l'étiage d'un régime, avec l'alignement continu et régulier d'un consentement sur une constitution – sauf à confondre, autrement dit, la masse diffuse de la révolution conservatrice allemande avec la puissance concentrée du régime hitlérien.

L'historien relève, en outre, que la raison invoquée par les courants révolutionnaires conservateurs adeptes ou partisans de la décision prise par Hindenburg de transformer l'hitlérisme en force gouvernementale en rompant avec Schleicher – que cette raison témoigne soit d'une duplicité riche de sens, soit d'une cécité plus significative encore. Soit, par exemple, l'argument de Carl Schmitt en 1932-1933 : le *Führer* suspend et endigue la guerre civile, il restaure l'empire des lois. Pour argumenter de la sorte, il fallait taire la transformation de l'Allemagne en un vaste territoire de camps de concentration et un système de mise hors la loi de tous les Juifs allemands. En somme, l'organisation de la guerre civile par l'État alléguant au contraire de sa mission de pacification de la société, il fallait la présenter comme étant la fin de la guerre civile. Chez Thucydide, chez Salluste, comment s'appelle une telle transfiguration de la réalité ? *Tyranni captatio benevolentiae*. Je parle par génitif objectif et subjectif, comme on parle de l'amour de la mère, *amor matris*. *Captatio* du tyran par le juriste, *captatio* du juriste par le tyran. Réciprocité des bons offices qui transparait dans la laideur maligne du sobriquet dont Jünger, dans ses *Journaux* d'après-guerre, affuble Hitler : « Kniebolo ». Kniebolo : le gnome, la glu, le knout, le genou (*Knie*) du bancal diabolique, le démon inférieur (Niekisch écrira *Das Reich der niederen Dämonen*), le *Knecht* venu à bout des *Junker*, le bouffon mécanique, l'homme qui, pour un peu, se serait appelé « Schickelgruber » et n'aurait du coup *jamais* pu devenir ni tribun ni chancelier⁵⁸. Jünger, pour avoir écrit *l'Éloge des voyelles*, le savait bien : le « Vive ! », le « Heil ! » du salut hitlérien, tirait son aura de se dire deux fois (« h-e-i-l » est un quasi acronyme de « h-i-t-l-e-r »), et de dire que le nom propre du tyran – le signifiant qui l'individualise - portait en lui la chose que chacun souhaite et signifie à tous : *heilen*, sauver, *Heiland*, le Sauveur, l'exorciste, celui qui rédime, le dieu qui dissuade les démons. Mais Bracher a raison : le contre-maléfice, le contre-coup Kniebolo après le coup Hitler, venait trop tard. Passer la ligne, pour les révolutionnaires conservateurs, eût exigé un renversement d'alliance et de front, celui étudié par Sebastian Haffner⁵⁹ : transformer la guerre germano-soviétique en une guerre de l'Ouest

national-socialisme, trad. F. Straschitz, Bruxelles, Ed. Complexe, 1995 (1969), p. 201.

⁵⁸ Cf. René Major, *De l'élection*, Paris, Aubier, coll. « La psychanalyse prise au mot », 1986, en particulier le chap. 3, « La défiguration », p. 54 sq. R. Major s'appuie ici sur l'ouvrage de J. Fest, *Das Gesicht des Dritten Reiches. Profile einer totalitären Herrschaft*, pour évaluer les effets politiques (parce que sémantiques) de cette « politique » du nom propre : « N'eût été le changement de nom du père (de Hitler), portant la marque d'une naissance "illégitime", Adolph aurait été inscrit sous le nom de Schickelgruber » (p. 56).

⁵⁹ S. Haffner, *Anmerkungen zu Hitler*, Munich, Kindler, 1978 (trad. fr. d'O. Hansen-Lœve et S.

contre l'Est, en une coalition germano-anglo-américaine contre la Russie soviétique – avancer, autrement dit, l'heure du conflit ultérieur, l'heure et la géographie de la guerre froide. Mais comment cette conversion au nomos de l'Ouest eût-elle possible de la part d'un mouvement dressé contre la « *Zivilisation* » ?

Je refusais de voir, dans ce « retard », un accident et de percevoir, dans le naufrage de la révolution conservatrice allemande, autre chose aussi qu'une « étrange défaite » – et je pouvais m'y refuser sans craindre désormais de succomber à quelque préjugé ou d'avoir méconnu le degré de saturation de l'amalgame que j'étudiais. Même, après un long effort, je pouvais maintenant penser le sort de cette révolution dans le mouvement et le régime, et ce en synchronie après en avoir examiné la diachronie : le régime l'avait défaite (vaincue, disloquée, humiliée), et cette défaite était plus étrange que les révolutionnaires conservateurs ne l'appréhendaient eux-mêmes (ils tarderont à la mesurer), elle l'était pourtant moins qu'ils ne le croyaient (ils ne savaient pas à quel point ils avaient inspiré la variante *völkisch* de la révolte contre l'esprit et les institutions weimariens).

L'histoire de la révolution conservatrice allemande, ayant passé la ligne de son épreuve de vérité, est donc passée dans l'écriture de cette histoire. Écriture non pas allemande, mais transnationale, éclairant la transition allemande d'une révolution conservatrice qui circulait depuis longtemps en terre européenne. Écriture destinée à en longer les alignements, les plis, les segmentations, comme un géologue lit dans un empilement de couches souterraines refroidies le film différé d'une tectonique chaude, l'espace-temps d'une pseudomorphose répétée. Écriture qui n'assure la lisibilité de la cristallisation qu'à la condition de se détacher du projet de monde d'où elle avait surgi et que cette émulsion avait recouvert sans qu'elle eût le temps de décanter. Ce sont ces dissonances, ces agrégats et ces contre-temps multiples, qu'il fallait scruter comme autant de *conditions de possibilité* de cette période dans cette époque, et qui nous ont conduit à concevoir une fois et à réviser souvent la typologie ici exposée. Le moment est venu de préciser si les différentes images qui l'ont représentée – le pendule, les champs, la ligne, la constellation, la contamination – peuvent se synthétiser et se traduire en *une* figure qui rendrait compte de ces divers modes de matérialisation de l'idée de révolution conservatrice, allemande et autre qu'allemande. Le problème s'énonce ainsi : pour les deux pseudomorphoses considérées, celles des révolutions européennes et, dans l'Europe, celle des révolutions de l'Allemagne, et sachant que deux pseudomorphoses se sont déroulées dans le même plan, y a-t-il une même proposition, un même énoncé, une même figure ? Au fil de l'exposé nous avons plusieurs fois parcouru le plan des révolutions européennes : nous présumons désormais qu'un tel plan existe, et par référence aussi aux travaux d'Eugen Rosenstock-Huessy⁶⁰ et de Friedrich Heer⁶¹.

3 La matrice : une structure en grappe

Prévenons un malentendu : un tel « plan » n'appelait pas quelque nouvelle philosophie de l'histoire. Et si l'attrait – chacun le subit, quoi qu'il en ait - m'en avait suggéré une à mon insu, je savais qu'il m'aurait fallu tout recommencer, jusqu'au moment où je pourrais penser raisonnablement m'en être prémuni. Car la pensée totalitaire, elle surtout, avait toujours été

Courtine, *Un Certain Adolf Hitler*, Paris, Grasset, 1979)

⁶⁰ E. Rosenstock-Huessy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Moers, Brendow Verlag, 1987 (1951) – ainsi que Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Geschichte*, Frankfurt/M, Europäische Verlagsanstalt, 1969, rééd. Suhrkamp, 1973.

⁶¹ F. Heer, *Europa – Mutter der Revolutionen*, Vienne et Cologne, Böhlau, 2004.

avide de tels Grands Récits. Le national-socialisme à la française n'avait-il pas en son temps secrété de tels récits : « Il est acquis que la Révolution française et la Révolution allemande, par les voies qui leur sont propres, tendent vers les mêmes fins. Il est acquis que nous assistons à l'avènement, dans des conditions historiques nouvelles, et après l'épuisement du cycle capitaliste, à l'instauration d'un socialisme national dont la première esquisse a été tracée en l'An II, dont le dessein prophétique a été repris par un penseur comme Fichte, précurseur authentique du régime économique national-socialiste »⁶². Caricature de Grand Récit sorti des élucubrations d'un terrible simplificateur, mais dont les modèles subtils avaient pu passer, eux, pour des constructions raisonnables et dignes de foi, et dont le pouvoir d'illusion n'avait cessé de s'augmenter depuis leur invention augustinienne et leur réélaboration voltairienne.

Qu'est-ce en effet qu'une philosophie de l'histoire sinon la recherche d'un tel plan ? « Une philosophie de l'histoire n'est rien d'autre qu'une tentative vaine pour montrer que la succession des moments de l'histoire est l'actualisation d'un plan unique et orienté. À partir du moment où l'on connaît le plan, on peut évidemment justifier la prochaine étape visée par l'action politique. Indépendamment des difficultés rationnelles que rencontre toute philosophie de l'histoire, leur échec est signé par leur pluralité. C'est la preuve nécessaire et suffisante pour enlever à toute philosophie de l'histoire tout fondement scientifique et lui attribuer un fondement idéologique »⁶³.

Par « plan », j'entendais la forme pour ainsi popperienne que j'imaginai devoir donner à l'ensemble des géométries que j'utiliserais pour décrire l'objet visé dans autant de perspectives que possible. Il me faudrait me donner autant d'équations que possible des transformations observées entre mouvement et régime, ou entre période et époque, ou entre la révolution et la conservation (il fallait m'en donner autant que possible, car je devais m'assurer, avant d'identifier l'inconnue de ces équations, que j'avais colligé autant de paramètres qu'il y avait eu de variantes pour ces hybrides que provisoirement je nommais, moi, « régime », ou « période », ou « conservation », mais que leurs locuteurs, eux, les révolutionnaires et les conservateurs, soit avaient nommés autrement pour désigner cette inconnue, soit avaient nommés pareillement mais sans que je dusse ni ne pusse ni ne voulusse compter que nous parlions, eux et moi, la même langue. Toute la philosophie n'est-elle pas d'abord, si elle veut être quelque chose (et autre chose que la collection plus ou moins raisonnée de ses propres amphibologies), une telle entreprise de nettoyage des mots ? Je devais aussi procéder en philosophe qui sait que plusieurs vies philosophiques mises bout à bout ne suffiraient jamais à la prospection et au classement de tous les paramètres disponibles dans les annales des révolutions : un auteur italien, Ferrari, n'avait-il pas consacré, le malheureux ! plus de la meilleure moitié de sa vie d'érudit à dénombrer la quantité de révolutions connues par sa patrie depuis le temps de Frédéric Barberousse – il en dénombra quatre cents. Et que reste-t-il de l'œuvre imposante de Gibbon, sinon que la théorie de révolutions connues par la Rome antique est une série infinie, une grandeur irrationnelle et sans fonction possible pour quelque théorie de l'histoire universelle dans l'univers fini ou dans l'univers infini ?

Le plan que j'entrevois serait pertinent si la quantité discrète de variantes et de paramètres que j'y admettais décrivait à la longue un univers restreint de corrélations nécessaires et suffisantes. Empruntée à l'univers des propositions logiques, cette prémisse ne me garantissait pas que je parviendrais à quelque vérité : je le redis, il n'y a pas d'espace-temps de

⁶² M. Déat, *Pensée allemande et pensée française*, Aux Armes de France, 1944, p. 9-10.

⁶³ J. Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, op. cit., p. 75.

la révolution susceptible d'un corps de propositions logiques, pour la simple raison que l'espace-temps n'est ni une proposition logique ni un univers rationnel, mais la relation ouverte, instable et multimodale de la chair du monde et du genre humain. Pour autant, cette prémisse me garantissait comment procéder pour que les locuteurs de la révolution et de la conservation deviennent des interlocuteurs. Par « plan », j'entendais donc l'artifice de pensée grâce auquel il serait possible, dans l'espace-temps de la réflexion, de suspendre ou de filtrer le jeu sensible des affects et le jeu mental des idéologies, et de s'acheminer vers la reconstruction *stéréoscopique* des paysages de la révolution et de la conservation : faire parler, si je puis dire, les conservateurs de la révolution, et les révolutionnaires de la conservation (les faire parler par citations interposées), c'était les convoquer sur la même scène, ainsi que, suspendant lui aussi l'espace-temps de la vie vécue, le théâtre met en scène les dieux et les hommes et cherche à surprendre ainsi le nœud de leurs intrigues. (Mon plan ne prétendait pas à la neutralité, mais à l'objectivité : le théâtre n'est pas neutre, il n'y a rien de moins neutre que l'expérience de la tragédie et de la comédie, mais le théâtre est objectif au sens où il objective ce qui sinon se déroberait à la conscience intime et à l'esprit public.)

Quelle était la première corrélation nécessaire et suffisante à un tel plan ? M'assurer que toute révolution, parmi celles que je retiendrai, parlerait de la précédente et rêverait de la suivante (et qu'importait alors que ce fut pour la conjurer ou pour l'interpeller ?). L'intuition de Péguy me servirait de fil rouge dans le dédale des révolutions enregistrées par Clio : « Une révolution n'est une pleine révolution que si elle (...) fait apparaître un homme, une humanité plus profonde, plus approfondie, où n'avaient pas atteint les révolutions précédentes », comme si elle se devait de prouver que les « révolutions précédentes étaient insuffisamment révolutionnaires »⁶⁴.

Et je pourrais alors élucider une constante surprenante des révolutions : « Les contre-révolutionnaires furent dans leur immense majorité d'anciens révolutionnaires, enfants des Lumières et disciples de Jean-Jacques. Chateaubriand se rendait en pèlerinage à Ermenonville. Sujet du roi de Sardaigne, Joseph de Maistre approuvait la résistance des parlements français à l'absolutisme. D'Antraigues, Mounier, Montlosier, beaucoup d'autres encore vibraient d'enthousiasme à voir la "nation", enfin réunie en états généraux, réclamer ses droits. Et le vicomte de Bonald, plus tard chantre de la Contre-Révolution intégrale, alors maire de Millau, organisait une fédération de gardes nationales de sa région et recevait la couronne civique ! »⁶⁵.

La deuxième corrélation correspondait à une précaution plus contraignante que la première : j'observai que la répétition des révolutions engendrait des récits, et que ces récits alimentaient une philosophie de l'histoire. Ce foisonnement de récits et de méta-récits, je ne devais pas penser qu'il obscurcissait l'idée de révolution, ni qu'il l'élucidait, car un tel jugement aurait présupposé ce qu'il s'agissait précisément d'établir : comment questionner la mise en question et la mise en abîme de la révolution ? Ou, plus exactement : questionner cette mise en abîme en faisant parler les révolutions les unes des autres (et, à la limite, les unes avec les autres), cet artifice de pensée était-il recevable ? La mise en abîme me donnerait-elle les mêmes garanties de véridicité et d'auto-contrôle que la procédure phénoménologique de la mise entre parenthèses enseignée en 1929 dans les cinq *Méditations cartésiennes* ? Oui, si je m'assurais de distinguer avec soin les « niveaux » des discours révolutionnaires et contre-

⁶⁴ Ch. Péguy, *Cahiers*, V, mars 1904, in *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987, p. 1306.

⁶⁵ Jean-Christian Petifils, « Les origines de la pensée contre-révolutionnaire », in Jean Tulard, *La Contre-Révolution*, Paris, Perrin, 1990, p. 16.

révolutionnaires, autrement dit si je commençais par situer la place des locuteurs révolutionnaires et contre-révolutionnaires sur la chaîne des discours – autrement dit, si je considérais leur foisonnement comme un intertexte et comme un hypertexte, comme une arborescence de sémantèmes n'ayant ni commencement ni dénouement et dont j'aurais à décrire la structure de grappe. J'aurais garde d'oublier que ce foyer ne correspondait en aucun cas à quelque définition à venir de la révolution. Je me souviendrais de la règle négative énoncée par Nietzsche (« ... toutes les notions dans lesquelles se résume sémiotiquement tout un processus se refusent à la définition ; on ne peut définir que ce qui n'a pas d'histoire »⁶⁶). Et ce foyer ne pouvait en aucun cas se situer sur une quelconque trajectoire de la flèche du temps car « il suffit que l'histoire s'éloigne de nous, dans la durée, ou que nous nous éloignons d'elle par la pensée, pour qu'elle cesse d'être intériorisable et perde son intelligibilité, illusion qui s'attache à une intériorité provisoire »⁶⁷. Il serait le point d'accommodation de la perception du panorama stéréoscopique – panorama à double foyer puisqu'il faudrait, j'y ai déjà référé, considérer et la période dont nous ne cessons de nous éloigner et le régime, qui durera aussi longtemps que l'imaginaire des révolutions. Il s'agissait, en d'autres termes, de comprendre un objet tout à la fois fixe et mobile, et ce « dans » un espace-temps qui n'est ni fermé ni ouvert, ni fini ni infini, ni nouménal ni phénoménal, ni simple ni réflexif, ni entendement ni raison. Ni je ne me tiendrais « dans » cet espace-temps ni je n'occuperais de quelconque position « par rapport à lui » : je serais moi-même un *punctum*, un quantum d'intelligence limitée parmi l'ensemble amorphe des *puncta* de la galaxie révolutionnaire, que j'aborderais selon les règles d'une *topologie*, déduite de celle, *locale*, entrevue par Jean Pierre Faye (et déduite de la *généalogie* dessinée par Eugen Rosenstock-Huessy, de la *sémantique* circonscrite par K. Griewank) mais étendue aux règles d'une topologie *générique*.

Mon plan est une optique (un synoptique) qui cherche à dissiper l'illusion d'une histoire indéfiniment intériorisable, comme il a dissipé l'illusion historiciste d'une histoire infiniment objectivable. Il ne présuppose ni de spectateur ni d'auteur de l'histoire : il n'est pas pirandellien, il est pire, il n'est utilisable que par des acteurs jouant pour d'autres acteurs. Il finit par invalider l'hypothèse Péguy (corrélation I) après l'avoir introduite. Je dois m'attendre à ce que la troisième corrélation recherchée invalide derechef la corrélation II. D'où ma question : qu'est-ce que la structure de grappe des sémantèmes révolutionnaires et conservateurs, dans le cas de la révolution conservatrice allemande, puis dans d'autres occurrences ? (dans un premier temps, on se représentera cette grappe selon le schéma de l'interprétation lacanienne du rêve à Irma, dans *L'Interprétation des rêves* : sur la trame et la texture du rêve, toute représentation de mot ou de chose peut et doit être considérée comme un point à l'intersection de plusieurs fils – sur le tissu du discours révolutionnaire, tout sémantème est une intersection de sémantèmes et n'est que cette intersection, comme je l'ai déjà avancé en abordant la figure de la triade : la triade n'a pas trois faces, mais trois fois deux faces – elle est donc une intersection, l'intersection de trois interfaces à deux faces). Par interface, j'entends l'agencement en vertu duquel un même énoncé véhicule plusieurs sens possibles (*comme s'ils* étaient compossibles). L'analyse des interfaces de la révolution conservatrice allemande consiste ainsi alors décliner toutes les latences d'un énoncé, ainsi que toutes les latences nouvelles engendrées par l'enchaînement de deux énoncés, enchaînement multiplicateur et transformateur des latences premières. (Le modèle d'une telle analyse est fourni, par exemple, par l'analyse des latences des propositions des syllogismes.) L'objection prévisible selon laquelle je n'atteindrais ici « que » l'ordre du discours n'est pas recevable : j'ai prévenu le danger de la « réduction » du réel au discours en posant l'hypothèse initiale de la

⁶⁶ *Zur Genealogie der Moral* 13, ed. Schlechta, Berlin, Ullstein, 1981, p. 266.

⁶⁷ Cl. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 338.

« société *comme* Texte » (P. Legendre, encore une fois, mais aussi Bakhtine). Je ne travaille donc pas en vue d'une hypothétique identité, évidemment absurde, d'une société et de son « Texte », mais en vue d'une intellection *analogique*, celle désignée dans l'opérateur « comme ». Le principe de cette intellection analogique a été formulé par K. Popper. Ici, nous devons nous contenter d'observer que, de fait, les sciences de la société opèrent aussi en se fondant sur la possibilité d'une intellection *analogique* du réel et de l'imaginaire. Ailleurs, nous montrerons en quoi cette intellection diffère d'une interprétation *symbolique* (elle maintient la *différence* de la société et du Texte) et d'une interprétation *herméneutique* (elle maintient le travail du non-sens au creux des logiques du sens).

Mon plan d'une topologie générale n'est d'ailleurs pas que celui d'une topologie synoptique : j'écoutai les *voix* de la révolution conservatrice, mon optique fut aussi une acoustique. J'échapperais ainsi à la malédiction scopique de l'image du monde des cartésiens (ils considèrent le morceau de cire, mais ne l'écoutent pas), je serais aussi un homme d'oreille, un tympan aussi bien qu'un regard, un *panakustikon* aussi bien qu'un *panoptique*. Et je m'assurerais de ne jamais confondre le *pan*, le tout, avec l'extension de ma topologie générale. En réalité, ma topologie ne viserait pas quelque *pan-*, elle serait topologie non pas générale mais générique : d'elle j'obtiendrais l'image miniature des torsions de la révolution, les torsions du réel et de l'imaginaire de la révolution. J'appelle topologie générique de la révolution la science de ces torsions en tant qu'elles présupposent un symbole qui n'existe nulle part (il n'y a pas de langue des langues, pas de niveau symbolique qui permettrait de se donner une mathésis des torsions du réel et de l'imaginaire de la révolution : on l'aura compris, je n'allais tout de même pas transférer dans mon champ les topologies lacaniennes de l'inconscient).

Corrélation III :

J'appelle « matrice » la structure de grappe de la révolution conservatrice allemande, au sens où les mathématiciens parleraient d'un plan en rotation sur un axe immobile comme de la « matrice » du cylindre qu'il décrit. Toute la précarité de cet emprunt tient bien sûr au fait qu'il n'y a pas d'axe de la révolution conservatrice, ou que, si par fiction on imagine un tel axe, il ne sera pas, tant s'en faut, immobile. Et pour développer avec conséquence cette fiction géométrique : non seulement cet axe n'est pas immobile, mais il est sinueux, ondulatoire, segmentable, etc. – « déformé » serait le mot juste s'il y avait une forme première ou élémentaire de cet axe. La structure en grappe n'élimine pas l'aléatoire (tout au contraire, nous avons souvent considéré des métastases du discours révolutionnaire conservateur) : elle permet de repérer les intersections où il est le plus virulent, celles où il est improbable, etc. Par exemple (c'est un exemple dont je n'ai encore pas touché un mot) : à *tout* interface et à toute intersection d'interfaces de la révolution conservatrice allemande, l'antisémitisme est *constamment* présent. (Sous des formes moins virulentes, c'est aussi le cas de la révolution conservatrice en France.) On est donc amené et autorisé – que dis-je, on est contraint de considérer l'antisémitisme comme un des axes et comme un des interfaces de ladite révolution. Il n'est donc pas illicite de chercher d'autres axes, d'interroger leurs possibles intersections, bref : de dessiner une matrice de l'opération révolutionnaire conservatrice, en se donnant pour règle d'analyser le caractère plus ou moins lâche de la structure de grappe (très dense dans le cas de l'antisémitisme, moins dense dans celui de l'antichristianisme, etc.). De la sorte, on parcourt la matrice en déclinant toutes les combinaisons possibles d'interfaces. Elles sont dénombrables.

Je n'envisage pas, tant s'en faut, de « grammaire générative » de la ou des révolutions conservatrices : je fais l'hypothèse tout autre qu'une logique du non-sens est repérable dans

l'ensemble triadique des sémantèmes révolutionnaires conservateurs, et que cette logique du non-sens n'est pas plus folle ni moins plus absurde que l'idée ni vraie ni fausse d'une disparition du genre humain, idée mise au départ de l'entropologie à laquelle les sciences travaillent aujourd'hui. J'observe en tout cas que cette logique du non-sens reprend l'hypothèse de l'idéologie comme grammaire d'une rationalisation à la fois folle et plausible de l'histoire (définition Baechler). J'observe ensuite que si l'idéologie présente tous les caractères du logos désarticulé (discours fous du président Schreber, ou de Rosenberg, ou de tout autre), alors elle s'offre aussi à l'intellection comme une pathologie : elle est une vision du monde pathologiquement saine, innocemment mélancolique, et en cette qualité elle menace aussi tout idéal scientifique, comme le pointe la formule si réussie de François Roustang : « Le délire, c'est la théorie d'un seul; la théorie, c'est le délire de plusieurs. » C'est pour cette raison que, par approximation, j'ai présenté mon projet de méthode comme « popperien » : la logique du non-sens recherche le malin génie caché dans les méthodes – ou plutôt, sachant qu'il s'y cache comme la main invisible de l'économie smithienne se cache dans les lois du marché et de la production, elle cherche à l'identifier, comme Bataille a cherché à identifier la part maudite cachée dans la part calculable et échangée.

D'où cet énoncé concernant la corrélation III, qui est plutôt une règle de la méthode, une maxime heuristique : on ne passe pas une ligne, on la longe – on ne contrevient pas, on conduit les sémantèmes vers leur ligne de basculement dans le non-sens, on ne critique pas l'idéologie, on en réalise des agrandissements stéréoscopiques pour en révéler les points pathologiques disséminés dans le tissu de ses discours. Cette règle est de méthode, mais au sens où elle est aussi règle d'une discipline, comme toute éthique est une discipline et parce que, à dire d'un mot ce qui départage le dispositif idéologique de l'idéal scientifique, la puissance de la mélancolie est directement proportionnelle à l'emprise de l'idéologie, inversement proportionnelle aux actes et à l'action de la connaissance. L'argument n'est pas seulement spinozien (et il ne l'est qu'à la marge, car la joie n'est pas l'antipode de la mélancolie) : pas plus que la poussière ou les rebuts, on ne supprime pas le malin génie de la connaissance, on le déplace, on le séduit. La connaissance ne critique pas l'idéologie (comment le pourrait-elle ? l'idéologie commence là où elle affirme qu'elle n'existe pas ou qu'elle s'est surmontée, la plupart des idéologies sont des simulacres de science, la plupart des sciences sont des idéologies neutralisées), elle n'y débusque pas des propositions fausses ou démentes, elle y découvre l'empire du ni vrai ni faux hantant, dans la vie théorique, le discours raisonnable et rationnel, ou, dans la vie pratique, le discours du sens commun.

Ma corrélation III invalide partiellement la précédente : connaissance et idéologie sont prises dans une structure de grappe. Il faudra transformer la structure de grappe. Retourner la topologie générique contre elle-même, lui interdire de se transformer en une topologie générale (car « les constantes d'une loi sont à leur tour les variables d'une loi plus générale, un peu comme les plus durs rochers deviennent des matières molles et fluides à l'échelle géologique d'un million d'années »⁶⁸). Réfléchir si la différence générique de la période et de l'époque, du régime et du mouvement, de la masse et de la puissance, peut faire à son tour l'objet d'une topologie spécifique. Apprendre ainsi à parcourir les intensités du monde sur l'échelle vectorielle qui mène du général au générique et du générique au spécifique, et sur cette échelle apprendre à rebrousser chemin, à cheminer du spécifique au général, en s'étant pénétré, chemin faisant, de ce que, si le chemin fut bien parcouru, il emmène vers un Ouvert sans retour.

Ici, pourtant, à l'étape, je réserverai les prévisions.

⁶⁸ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 127.