

Le destin du rire dans la révolution

Miguel Abensour*

Le révolutionnaire serait-il un homme d'ordre? Celui qui institue un nouveau contrôle à l'aide d'un recodage du social, qui procède à un nouveau quadrillage de la société? Donc, avec la Révolution, le temps du rire serait passé. Arme insurrectionnelle sous l'Ancien Régime, le rire ne serait plus de saison au moment de l'édification républicaine. *Ça ne plaisante plus*. La nouveauté de l'analyse de Michaël Walzer tient bien dans cette insistance sur la dimension d'ordre propre au révolutionnaire. Mais à ne retenir que la nouveauté de la thèse, son caractère paradoxal, ne s'expose-t-on pas à la simplifier à outrance. A vrai dire, la vision de M. Walzer est plus dialectique et de là plus complexe. Certes hostile à l'homme sans maître, à l'errance inquiétante de ce dernier, le révolutionnaire moderne —il ne convient pas de l'oublier— n'en est pas moins d'abord en lutte contre le pouvoir des maîtres traditionnels. *Homo duplex*, dit bien M. Walzer à son propos. Aussi cette première réponse quant à l'éventuelle persistance du rire en temps de révolution est-elle trop massive, elle reste en deçà de la "duplicité" du révolutionnaire et pêche par excès de simplicité, oublieuse qu'elle est du travail de subversion auquel continue de s'adonner celui qui fait la révolution¹. Dans le cas de Saint-Just, il importe, en outre, de spécifier cette réponse en tenant compte de la singularité du trajet effectué.

Souvenons-nous du tableau de l'Ancien Régime à la veille de la Révolution que dresse Hegel dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*:

* Aquest article correspon al segon capítol de l'assaig *Rire des lois, du magistrat et des dieux. L'impulsion Saint-Just* (Ed. Horlieu, 2005); text cedit especialment per a aquest número de *Miranda* pel seu autor.

1. WALZER Michaël, *La Révolution des Saints*, Belin, Paris, 1987.

“Tout l'état de la France à cette époque consiste en un amas confus de privilèges contraires à toute idée et à la raison en général, une situation insensée à laquelle s'unit aussi la corruption la plus grande des mœurs, de l'esprit — un règne d'injustice qui devient injustice cynique à mesure qu'on commence à en avoir conscience².”

Comme si les privilégiés aggravèrent le fait de la domination par la conscience avisée et insolente qu'ils en avaient, le cynisme se différenciant en sourire du côté des puissants et en rire satirique du côté des plébéiens kuniques³. Pour l'auteur d'*Organt*, plus proche des plébéiens, l'événement révolutionnaire ne fut-il pas le choc historique qui transforma précisément le désespoir découragé en désespoir indigné, qui convertit l'humeur cynique en enthousiasme de la vertu, métamorphosant ainsi le héros cynique en héros stoïcien —effectivement enthousiaste de la vertu et de la nature? Dans les termes de C. Desmoulins, il s'agissait de sortir de l'abjection de la monarchie pour retrouver la fierté de la République. C'est en ce sens que la Révolution, en tant que manifestation de l'idée du bien, suscite chez les citoyens l'apparition d'un affect “du genre courageux” une colère, qui leur fait prendre conscience de leurs forces et leur permet du même coup de vaincre toute résistance.

C'est dans les effets qu'entraîne le pur concept du droit que réside, selon Kant, la supériorité des révolutionnaires sur leurs ennemis quant au “zèle” et à “la grandeur d'âme” avec lesquels ne peuvent rivaliser ni l'attrait des récompenses pécuniaires, ni même l'honneur de la vieille noblesse guerrière. Et c'est à partir de “cet enthousiasme pour la défense du droit de l'humanité” et de cette “exaltation” qui soulève les acteurs au-dessus d'eux-mêmes que naît la sympathie du public des spectateurs⁴. Exaltation pour l'idéal d'une humanité libre tel qu'il est contenu dans le pur concept de droit qui entraîne la conversion au stoïcisme. Robespierre, critiquant la secte des épicuriens —son athéisme, sa négation de l'immortalité de l'âme— fit dans le discours du 18 Floréal an II (7 mai 1794) “*Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains...*” l'éloge des stoïciens en reprenant les termes de Diderot destinés aux cyniques pour les appliquer aux disciples de Zénon:

“Caton ne balança point entre Epicure et Zénon. Brutus et les illustres conjurés qui partagèrent ses périls et sa gloire appartenaient aussi à cette secte sublime de stoïciens, qui eut des idées si hautes de la dignité de l'homme, qui poussa si loin l'enthousiasme de la vertu, et qui n'outra que l'héroïsme. Le stoïcisme enfanta des émules de Brutus et de Caton jusque dans les siècles affreux qui suivirent la perte de la liberté romaine. Le stoïcisme sauva l'honneur de la nature humaine dégradée par les vices des successeurs de César et surtout par la patience des peuples⁵.”

Saint-Just, devenu acteur révolutionnaire, aboutit au même choix. Dans le manuscrit des *Institutions républicaines*, le stoïcisme, de par

2. HEGEL Georg Wilhelm, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1945, p.400

3. SLOTERDIJK Peter, *Critique de la raison cynique*, pp.26-27.

4. Après avoir noté, comme on sait, dans *Le Conflit des Facultés* “cette sympathie d'inspiration qui touche de près à l'enthousiasme” chez les spectateurs de la Révolution -événement qui prouve la tendance morale de l'humanité au mieux- Kant insiste sur le fait important pour l'anthropologie que le “véritable enthousiasme ne se rapporte toujours qu'à ce qui est idéal (...) le concept du droit par exemple, et qu'il ne peut se greffer sur l'intérêt”, Vrin, 1973, p.102

5. ROBESPIERRE, *Textes choisis*, t.III, ed. Sociales, 1958, p.170

son rapport à l'idéal, lui paraît de nature à préserver la république de l'emprise de l'intérêt.

"Le stoïcisme, qui est la vertu de l'esprit et de l'âme, peut seul empêcher la corruption d'une république marchande, ou qui manque de mœurs⁶."

Et c'est dans la plus pure tradition stoïcienne que Saint-Just envisage la possibilité du suicide héroïque.

"Le jour où je me serai convaincu qu'il est impossible de donner au peuple français des mœurs douces, énergiques, sensibles et inexorables pour la tyrannie et l'injustice, je me poignarderai⁷."

Trois éléments sont à considérer:

En un sens, il n'y a pas lieu de s'étonner du passage de l'humeur cynique au stoïcisme chez l'auteur d'*Organt*, dans la mesure où historiquement il y eut un triple rapport —de filiation, d'héritage et de pédagogie— entre les deux écoles. Cratès, le philosophe provocateur qui à Athènes invitait à copuler en public, fut le maître de Zénon, le fondateur du Portique. Liens si étroits que certains interprètes vont jusqu'à constituer un ensemble des deux écoles et de leur enseignement sous le nom de "subversion cynico-stoïcienne"⁸. Le contraste entre le sérieux, la dignité du stoïcien, et le débraillé scandaleux du cynique est à ranger du côté des idées reçues héritées de l'imagerie romaine, selon M. Daraki.

Aussi cette conversion est-elle plus déplacement que rupture, comme si l'événement révolutionnaire révélait une nouvelle orientation à la subversion cynique. On ne peut davantage rendre compte de la différence entre les deux écoles à l'aide de l'opposition entre le négatif et le positif. En effet, à suivre les analyses de M. Daraki, ce que les cyniques tant par leurs pratiques contestataires que par leur volonté "d'ensauvager la vie" ont enseigné aux stoïciens, c'est le refus de s'enfermer dans les limites de l'humain. La valorisation de l'animalité, de la bestialité de la part des cyniques, outre qu'elle marque une volonté antiprométhéenne et un choix agressivement primitiviste, ne peut être dissociée d'un élan vers une région ambiguë où le sauvage, le bestial, se mêle au divin. Diogène est un être double, mixte: il est un Chien mais également un homme divin, le Chien céleste. "Le retour à l'animal s'effectue donc sur le chemin qui mène à dieu"⁹. Le philosophe cynique dénonce la fausse monnaie de l'héroïsme, mélange de bêtise et de violence sanguinaire, pour mieux dégager la voie d'un héroïsme cynique, authentique, fait d'autodiscipline, de courage face aux désirs superflus et d'insolence à l'égard des Grands de ce monde. Diogène pratiqua le suicide philosophique et eut droit en raison de cet exploit aux honneurs réservés aux héros¹⁰. La conversion révolutionnaire —ce qui est important pour le rire— ne s'effectue donc pas comme un mouvement qui irait de la négativité satirique du cynisme à la positivité héroïque du stoïcisme, mais comme un déplacement d'une forme de "positivité" à une autre qui, en dépit de leurs divergences, ont

6. SAINT-JUST, *Institutions républicaines*, O.C., p.1137

7. SAINT-JUST, *Ibid.*, pp.1137-1138.

8. DARAKI Maria, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et Saint Augustin*, La Découverte, 1989, p.42

9. *Ibid.*, p.48

10. Sur l'héroïsation de Diogène: *Ibid.*, p.47

en commun d'être à la recherche d'un franchissement des limites de l'humain, de viser au surhumain. S'il est vrai que le stoïcisme maintient un rapport plus ou moins fort à la subversion cynique, on peut s'attendre à ce que le choix du stoïcisme de la part de Saint-Just ne donne pas naissance à un esprit de sérieux sans faille, "en granit", mais à une forme de sérieux plus complexe encore, travaillée et traversée par le rire cynique au sens d'une ironisation générale de la vie.

Reste que ce choix occulte la subversion cynique de la cité classique —la confusion délibérée et provocatrice du privé et du public, la négation de la distinction entre Grec et Barbare— si bien décrite par Jean Borreil. Il n'empêche. Avec la Révolution française le stoïcisme qui, au départ, professait l'indifférentisme en politique, se présente comme républicain —républicain romain— de par les références à Caton et à Brutus comme s'il masquait, en oubliant l'apport critique des exclus de la cité, des "restes", un retour à la cité classique et à son parallélisme entre le gouvernement de la polis et le gouvernement de l'âme¹¹. Retour à une cité instituant l'humanité à travers la citoyenneté, plus qu'un retour à l'action sous forme d'ascèse, ou d'action sur soi sans pour autant effacer tout rapport à une recherche ascétique et donc à une volonté de s'élancer au-delà des limites de la condition humaine.

Que signifie le jugement de Robespierre à l'adresse de la secte stoïcienne, qui, selon lui, "n'outra que l'héroïsme"? Si l'héroïsme est déjà outrance —*ubris*— peut-on outrer une outrance? Existe-t-il une démesure de la démesure? Que faut-il entendre dans cette légère réserve critique *in fine*? Est-ce bien l'esquisse d'un reproche? N'est-ce pas plutôt une manière quelque peu contournée de reconnaître la pratique héroïque des stoïciens sans pour autant avoir l'audace, ni l'impudeur ou le ridicule de s'y identifier?

La Révolution —nous l'avons déjà observé-, en tant que manifestation de l'idée de bien entraîne une remoralisation, un enthousiasme pour le concept de droit, un effet de croyance tel que les acteurs manifestent "zèle" et "exaltation" selon Kant. Le champ du possible se modifie: ce qui était de l'ordre de l'impossible devient désormais possible. Simultanément s'effectue une réhabilitation, voire une redécouverte de l'héroïsme qui l'emporte de loin sur l'honneur aristocratique. L'héroïsme ne serait plus chose du passé; annulant toutes les entreprises de démolition du héros, il est désormais à l'ordre du jour. L'âme révolutionnaire est appelée à ressusciter du même élan la cité classique et l'héroïsme ainsi que les vertus des païens qui les accompagnaient. Saint-Just quant à lui n'a pas les précautions rhétoriques de Robespierre; c'est bien sous le signe de l'héroïsme qu'il définit la Révolution.

"Une révolution est une entreprise héroïque, dont les auteurs marchent entre les périls et l'immortalité: la dernière vous est acquise, si vous savez immoler les factions ennemies"¹².

11. BORREIL Jean, *La Raison nomade*, Payot, Paris, 1993, pp.28-32.

12. SAINT-JUST, *Rapport... sur la conjuration ourdie depuis plusieurs années*, le 11 germinal an II, (31 mars 1794), O.C., p.708.

Le principe, au sens de Montesquieu, c'est-à-dire ce qui met en marche cette entreprise, ce qui l'agit et la fait agir c'est "l'amour sacré de la patrie", passion où entre quelque chose de "terrible" qui "immole tout sans pitié, sans frayeur, sans respect humain, à l'intérêt public"¹³. Quant au destin de la République, il dépend du rapport qui existe au sein de l'Etat entre l'amour de la gloire et la recherche de la fortune.

"La destinée d'un peuple se compose de ceux qui visent à la gloire et de ceux qui visent à la fortune [...] s'il y a plus de gens qui visent à la gloire qu'il n'y en a qui visent à la fortune, l'Etat est heureux et prospère. S'il y a plus de gens qui visent à la fortune, l'Etat dépérit"¹⁴.

Au regard de cette conception clairement héroïque de la révolution, naît aussitôt une question: si le rire cynique a dénoncé la fausse monnaie de l'héroïsme —ou tout au moins d'une certaine forme d'héroïsme— le retour de l'héroïsme sur la scène révolutionnaire ne va-t-il pas avoir pour effet d'en bannir le rire?

Enfin Saint-Just se distingue de la plupart des révolutionnaires par une conscience aiguë et douloureuse, dans les mois qui précédèrent sa mort, de la glaciation de la Révolution. C'est la fameuse phrase qu'on peut lire dans le manuscrit des *Institutions républicaines*:

"La révolution est glacée; tous les principes sont affaiblis; il ne reste plus que des bonnets rouges portés par l'intrigue"¹⁵.

Est-ce à dire qu'en temps de révolution, il pourrait être bénéfique d'avoir recours à l'arme du rire? Le rire qui démasque serait-il de nature à réintroduire de la chaleur dans le processus révolutionnaire?

La considération de ces trois éléments propres à Saint-Just incite, quant aux rapports du rire et de la révolution, à différer une réponse immédiate et sans nuances. Au lieu de conclure tout à trac à une disparition du rire chez le révolutionnaire, est-il plutôt préférable d'en rechercher les lieux de persévérance, d'en repérer les occasions pour tenter d'en élucider la nouvelle signification. Certes les signes d'évaluation s'inversent. A encourager sous l'Ancien Régime en tant qu'arme tyrannicide, le rire sous la Révolution n'est-il pas une menace liberticide? Mais la question du rire demeure néanmoins présente. Peut-on reconnaître là le fruit d'un apprentissage cynique? Parmi les multiples griefs articulés contre Danton, n'est-il pas précisément reproché à ce dernier de tourner en dérision les valeurs de l'héroïsme révolutionnaire, la gloire, le regard orienté vers la postérité, la recherche de l'immortalité¹⁶?

Mieux encore, et révélatrice de la prégnance de cette question du rire, nous est proposée une véritable appréciation esthétique-politique du rire d'accusation. Selon la théorie littéraire des XVII et XVIII siècles français, la satire a pour caractère de s'attaquer à la fois aux vices et aux ridicules. Dans les *Institutions républicaines*, Saint-Just opère pour sa part une dissociation discriminante selon les régimes politiques. Digne d'éloges est la censure des vices, car elle appartient à la république; répréhensible est la censure des

13. *Ibid.*, p.706.

14. SAINT-JUST, *Institutions républicaines*, O.C., pp.1104-1105.

15. *Ibid.*, p.1141

16. SAINT-JUST, O.C., p.727

ridicules, car elle relève de la monarchie. La monarchie réprime les fautes contre le goût, tandis que la république prend pour cible les fautes contre la vertu.

“Là où l’on censure les ridicules, on est corrompu. Là où l’on censure *les vices*, on est vertueux. Le premier tient de la monarchie, l’autre de la république”¹⁷

Bref, Saint-Just procède à une disjonction de la négativité satirique en distinguant entre un bon usage républicain et un mauvais usage, monarchique, soit contre-révolutionnaire. C’est au terme de cette distinction que vient cette étonnante sentence qui montre bien que la question du rire n’a pas disparu de l’horizon de Saint-Just. “Celui qui plaisante à la tête du gouvernement tend à la tyrannie”¹⁸. Phrase pour le moins ambiguë. On peut l’entendre comme l’expression d’une éthique de la responsabilité qui fustige ceux qui auraient un exercice cynique (au sens vulgaire du terme), pire un exercice pervers du pouvoir, tel qu’il ne s’agirait plus de rire des lois, des magistrats et des dieux, mais de rire des hommes et des citoyens. Le rire, force de subversion deviendrait alors instrument, signe de domination. Comme si être situé au lieu du pouvoir, lieu à part, autorisait celui qui s’y trouve à regarder les gouvernés, ou en ce cas les dominés, comme des êtres risibles et lui permettait du même coup de se soustraire à ses responsabilités de gouvernant. Tropisme vers la tyrannie, car un tel exercice de la plaisanterie, au lieu du pouvoir, dans un lieu où l’on peut mal faire, retrancherait celui qui s’y livre de la communauté humaine. Le tyran n’est-il pas, comme le montre Xénophon dans le *Hiéron*, cet homme sans amis, cet homme qui vit hors des liens d’amitié? A la limite, on pense au prince d’*Une Mort héroïque* de Baudelaire, despote raffiné et cruel qui joue avec la vie et la mort de ses sujets pour mieux vaincre l’Ennui, ce “tyran du monde”. Mais on peut percevoir également dans cette phrase un refus de toute distanciation, un engagement tel dans l’exercice du pouvoir que l’esprit de sérieux n’autoriserait aucun écart, aucune ironie à l’égard du pouvoir, que le pouvoir serait considéré comme hors des atteintes possibles du rire, ce qui entre autres pourrait signifier que celui qui est titulaire du pouvoir ne devrait pas rire de son exercice, ni de lui-même. En dehors même d’une inversion des signes, on observe une persistance du rire à deux niveaux.

On rencontre, en effet, dans l’extraordinaire discours de Saint-Just *Sur le jugement de Louis XVI* (13 novembre 1792) comme un recours à la subversion cynico-stoïcienne. Tandis que les conventionnels s’empêtraient et s’enlisaient dans des débats juridiques et constitutionnels sans fin —le roi est-il inviolable? Faut-il juger le roi en tant que citoyen ou bien ses actes lui ont-ils fait perdre la citoyenneté, etc.— Saint-Just prit son envol et déplaça génialement la question. Il porta le premier coup et le coup décisif, dit Michelet. Pour le jeune conventionnel, il ne s’agit pas tant de juger le roi que de le combattre en tant qu’ennemi du genre humain. Aussi son cas ne

17. SAINT-JUST, *Institutions républicaines*, O.C., p.1137. Sur ce point: STAROBINSKI J., “Le Rire de Démocrite”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1, janvier-mars 1989, p.8

18. SAINT-JUST, *Institutions républicaines*, O.C., p.1137

relève-t-il ni du droit civil, ni du droit politique, mais du droit des gens. Ce n'est point le titulaire contingent du trône, ni les circonstances de fait qu'il convient de juger, mais, question de droit et de principe, c'est la royauté en tant qu'institution criminelle qu'il faut condamner.

"Il est telle âme généreuse qui dirait, dans un autre temps, que le procès doit être fait à un roi, non point pour les crimes de son administration, mais pour celui d'avoir été roi, car rien au monde ne peut légitimer cette usurpation; et de quelque illusion, de quelques conventions que la royauté s'enveloppe, elle est un crime éternel, contre lequel tout homme a le droit de s'élever et de s'armer".¹⁹

Or dans ce texte très précisément Saint-Just pratique ce que Pierre Hadot, dans *La Citadelle intérieure*, appelle le "regard d'en haut" venu de la tradition cynique et repris par les stoïciens. Entendons, le fait d'observer d'en haut les choses humaines pour mieux en dénoncer le caractère insensé et en démasquer les fausses valeurs qui y règnent. Le cynique se place alors en position de supériorité et d'accusation: il est à la fois espion, surveillant et censeur:

"le cynique appelle à rejeter les désirs superflus, les conventions sociales, la civilisation artificielle qui sont pour les hommes une source de troubles, de soucis, de souffrances et les incite à revenir à une vie simple et purement naturelle".²⁰

Ainsi cet exercice de l'imagination qui consiste à se déplacer dans un autre temps, soit vers le passé, soit vers l'avenir, permet d'apercevoir la réalité présente avec d'autres yeux et d'en surprendre les limites et les failles. Le transport dans l'avenir fait mesurer la timidité et les préjugés des contemporains. Dans le *Discours sur le jugement de Louis XVI*, Saint-Just déclare:

"Un jour, peut-être, les hommes aussi éloignés de nos préjugés que nous le sommes de ceux des Vandales s'étonneront de la barbarie d'un siècle où ce fut quelque chose de religieux que de juger un tyran [...]. On s'étonnera un jour qu'au XVIII^e siècle on ait été moins avancé que du temps de César: là le tyran fut immolé en plein Sénat, sans autres formalités que vingt-trois coups de poignard, et sans autre loi que la liberté de Rome. Et aujourd'hui l'on fait avec respect le procès d'un homme assassin d'un peuple, pris en flagrant délit, la main dans le sang, la main dans le crime!"²¹

Inversement, le transport dans le passé permet de désacraliser la royauté, de la démythifier en déchirant le tissu symbolique et religieux, en lui arrachant les illusions dont elle s'entoure et à l'aide desquelles elle se protège. Ainsi, en remontant la chaîne des générations, que découvrira le regard d'en haut derrière la personne sacrée du roi, sinon des hommes comme les autres, des hommes ordinaires? Ce qui frappe du même coup de nullité la prétention de régner, rend petit ce qui était considéré comme grand et révèle le crime d'usurpation de la royauté. Dans le *Rapport sur la police générale...* le 26 germinal an II (15 avril 1794):

19. SAINT-JUST, O.C., p.480.

20. HADOT Pierre, *La Citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris, 1992, p.191

21. SAINT-JUST, O.C., pp. 476-477.

“Nous sommes plus grands qu’eux: qu’est-ce qu’un roi près d’un Français? Je voudrais savoir quels étaient du temps de Pompée les pères dont descendent les rois nos contemporains [...]? Et comme la pensée rapide et la raison trouvent peu d’espace entre les âges, tous ces tyrans sont encore pour nous des petits-fils de laboureurs, de matelots au de soldats, qui valaient mieux qu’eux. Petits hommes, qui faites le métier lucratif de lever des impôts, et qui appelez cela régner, regardez vos pères assis sous les vieux arbres de la Germanie et des Gaules, et tremblez que nous ne devenions plus sages que vous: la chose n’est point difficile”.²²

D’abord “rire des lois...”, dit le manuscrit *De la nature...* évoquant la Grèce finissante devenue philosophe et la Rome stoïcienne. Certes le dirigeant révolutionnaire ne rit plus de la loi, mais tout mouvement d’ironie à son égard est loin d’avoir disparu. C’est même grâce à cette ironie qu’il élabore, non sans mal, l’idée d’institution, idée destinée dans son esprit à supplanter la loi, à s’élever au-dessus d’elle au point d’en devenir une instance de jugement. “Une loi contraire aux institutions est tyrannique”.²³

Dans un premier temps, Saint-Just s’en tient à une solution de compromis avec ce qui lui paraît être la malignité de la loi. Afin de réduire celle-ci, il préconise que les lois soient à la fois brèves et peu nombreuses, une sorte de “laconisme législatif”, pourrait-on dire, destiné à garder la loi du côté de la nature, de la simplicité et donc de la liberté.

“Les longues lois sont des calamités publiques [...]. Il faut peu de lois. Là où il y en a tant, le peuple est esclave [...] Celui qui donne à un peuple trop de lois est un tyran”.²⁴

Mais il n’en reste pas là; il exprime une forme de contestation beaucoup plus radicale en soumettant la loi à l’exercice du soupçon. Il écrit dans les *Institutions républicaines*:

“Obéir aux lois, cela n’est pas clair; car la loi n’est souvent autre chose que la volonté de celui qui l’impose. On a le droit de résister aux lois oppressives”.²⁵

Déclaration surprenante sous la plume d’un dirigeant révolutionnaire en un temps où la loi est quasiment sacralisée, car considérée comme mettant fin aux rapports de dépendance entre les hommes. “Obéir aux lois, cela n’est pas clair”. Par cette formule, Saint-Just porte atteinte au *credo* révolutionnaire et révèle “la fausse monnaie” de la loi; il en dénonce le fétichisme tel que sous couvert d’une règle générale et impersonnelle se dissimulent de nouvelles formes de domination d’autant plus pernicieuses qu’elles se donnent comme le règne de la liberté. La loi n’offre en soi aucune garantie, elle peut être oppressive. De là cette mise en garde: “La force des lois générales est extrême”.²⁶

C’est pourquoi Saint-Just tenta de substituer à la révolution par les lois, la révolution par les institutions. Ce qui peut s’interpréter comme un essai de critique de l’intérieur du jacobinisme en choisissant dans l’alternative: vertu ou terreur, plutôt la voie de la vertu que devraient engendrer les institutions. Quoi qu’on pense du sens politique de cette tentative, on ne peut manquer d’y

22. SAINT-JUST, O.C., pp. 752-753.

23. SAINT-JUST, *Institutions républicaines*, O.C., p. 1119

24. *Ibid.*, p. 1136

25. *Ibid.*, p. 1136

26. *Ibid.*, p. 1136

reconnaître un mouvement indéniable d'ironisation à l'égard de la loi au sens où l'entend Gilles Deleuze:

“Nous appelons toujours ironie le mouvement qui consiste à dépasser la loi vers un plus haut principe pour ne reconnaître à la loi qu'un pouvoir second”.²⁷

Ce serait donc grâce à la supériorité des institutions qu'il serait possible de déjouer la déconcertante complicité entre la tyrannie et la loi. Ces différents mouvements que l'on observe chez l'auteur d'*Organt* devenu révolutionnaire montrent assez qu'il convient d'apporter des nuances et des réserves à la thèse de la disparition du rire en temps de révolution. Loin de disparaître, le rire se métamorphoserait, si besoin est, en ironisation de la loi. Il n'en reste pas moins que l'orientation générale de la conversion révolutionnaire —on doit être aussi bon maintenant que l'on était méchant auparavant, prescrit Saint-Just— va dans le sens d'une mise à distance du rire, car le pouvoir de subversion dont a fait preuve le rire contre l'Ancien Régime est susceptible de se retourner contre le nouveau et de porter des coups à la République. Mais à vrai dire là n'est pas l'essentiel: plus intéressante que le constat plus ou moins nuancé de l'éclipse du rire est la question du *comment*: comment s'est opérée cette mise à distance, par quelles voies le rire a-t-il été proscrit de la scène révolutionnaire?

L'héroïsme *redivivus*, l'imposition de la forme héroïque ne seraient-ils pas la modalité essentielle de cette éviction du rire? L'esprit de sérieux, si sérieux il y a, ne peut compter sur ses propres forces; ce n'est qu'en se coulant dans la forme de l'héroïsme, en en épousant la logique, en s'abreuvant à cette source qu'il parviendrait à creuser un écart, une distance entre le rire et la révolution.

Je rappelle brièvement quelques thèses développées ailleurs²⁸.

Marx et Tocqueville, en dépit de leur opposition frontale, sont tombés d'accord pour reconnaître dans l'héroïsme une dimension constitutive de la Révolution française, comme l'élément, le milieu dans lequel les protagonistes de l'événement révolutionnaire furent plongés. Héroïsme désigne ici une qualité magnétique des temps révolutionnaires susceptible d'engendrer une aire d'attraction ou de répulsion mal déterminée qui peut aller de l'enthousiasme jusqu'à l'effroi. L'héroïsme fait signe vers un certain mode d'être, un certain agir politique bien spécifique que l'on pourrait définir comme le réveil d'une énergie passionnelle suscitée par le champ des affaires publiques au double sens de “public”; d'une part, la conversion de l'intérêt, de l'égoïsme vers ce qui est commun; de l'autre, l'ouverture d'un espace d'apparition, de révélation aux autres et à soi-même, là où se constitue un public.

Mais il ne s'agit pas seulement d'une dimension constitutive de la scène révolutionnaire, mais plus encore d'une véritable disposition affective, c'est -à-dire, de la tonalité de l'époque, de la tonalité affective de fond. Dans le

27. DELEUZE Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch*, Ed. Minuit, Paris, 1967, p.75

28. ABENSOUR Miguel, “La disposition héroïque et son aliénation”, *Tumultes*, 2-3, 1993, pp.59-87.

cours de 1929-1930, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Heidegger la définit ainsi:

“Les tonalités ne sont *pas des épiphénomènes*. Au contraire, c’est ce qui, par avance justement, détermine tonalement l’être en commun [...] Une tonalité est une modalité, non pas simplement une forme ou un mode extérieur, mais un mode, au sens musical de la mélodie. Et celle-ci ne flotte pas au-dessus de la façon dont l’homme se trouve, soi-disant au sens propre, être là. Elle donne au contraire le ton pour cet être, c’est-à-dire qu’elle dispose et détermine tonalement le mode et le comment de cet être”.²⁹

Donc, loin d’être des superstructures, les tonalités sont des modalités de notre implication dans le monde et dans l’histoire; là où se joue et se noue le rapport de l’être-là et de l’être en commun à ses possibilités. Or l’interprétation de l’héroïsme en termes de *Stimmung*, c’est-à-dire en soulignant son impersonnalité, son caractère de *medium* dans lequel les choses ont lieu, ce qui submerge l’être-en-commun, ce en quoi il se voit plongé et ce par quoi il est saisi, ne correspond-elle pas à la description qu’en donne Michelet dans *L’Histoire de la Révolution française*? En effet, l’héroïsme pour Michelet n’est pas la qualité subjective de tel ou tel, mais un climat, le ton de l’époque qui affecte tous les acteurs et en priorité, le principal d’entre eux, le peuple qui, à l’épreuve de cet affect, passe du néant à l’être. Pour mieux souligner cette impersonnalité, Michelet compare “le peuple à l’état héroïque” soit à l’océan, soit à un volcan en éruption. C’est sur le fond de cette *Stimmung*, de cette tonalité générale de l’époque que l’on peut discerner un autre moment, celui de l’individuation, ou de l’accès à la subjectivité héroïque. Certains acteurs affectés par la *Stimmung* feraient le *choix de l’héroïsme*, mêlant dans un seul mouvement l’accès à l’héroïsme et l’accès à la Révolution. Sous le choc de l’événement, ils choisiraient d’y répondre en réactivant telle ou telle tradition héroïque, en se posant à leur tour en héros.

En effet, aussi étrange que cela puisse paraître, certains acteurs politiques semblent avoir choisi d’intervenir sur la scène révolutionnaire en héros, comme s’ils dressaient en face d’eux une image idéale, une construction imaginaire, un modèle d’acteur politique auquel ils décidaient à partir de ce moment de conformer leur conduite. A dire vrai, le *choix de l’héroïsme* est une opération complexe. Avant même d’être une fixation sur un modèle, ce moment recèle le choix d’une forme préalable, en termes de G. Simmel, en l’occurrence de la forme héroïque, qui, par rapport à la *Stimmung*, à la disposition affective, aurait valeur d’une superstructure et au sein de laquelle s’effectuerait l’élection d’un modèle. Figure symbolique héritée de la tradition, la forme est le schème directeur au sein duquel le révolutionnaire va accueillir, appréhender le vécu révolutionnaire et y intervenir. La forme héroïque constitue les “lunettes” à travers lesquelles l’acteur politique va percevoir la révolution, s’y repérer pour lui donner sens et orientation. Mais le travail de la forme ne s’arrête pas à la constitution du modèle et le déborde largement. Elle

29. HEIDEGGER Martin, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1992, p.108

unifie la diversité des phénomènes: au-delà et au-dessus du foisonnement empirique et chaotique d'une société en révolution, elle construit un style qui a précisément pour visée d'unifier les attitudes des acteurs dans les champs les plus diversifiés. Au regard de la forme héroïque tout deviendra signe, c'est-à-dire soit rejeté du côté de l'Ancien Régime et de ses survivances, soit accueilli du côté de l'authenticité révolutionnaire en distinguant grâce à la forme —critère discriminant— ce qui est vraiment héroïque de ce qui n'en est que le simulacre. Il est donc loisible de considérer que c'est l'existence de la forme héroïque, son choix et son imposition —à l'origine de la stylisation et de la production des signes— qui tiennent le rire à distance de la révolution. Eclairant à cet égard peut être l'essai qui se donne pour tâche de suivre les lignes de l'analyse baudelairienne du rire, pour mieux discerner les nœuds de l'opposition.

“Le Sage ne rit qu'en tremblant”, écrit Baudelaire dans *L'Essence du rire*³⁰. Le héros ne rit pas. Et à la différence du Sage, il ne tremble pas davantage. Le Sage, poussé par son désir de connaître tout ce qui est humain —le rire n'est-il pas le propre de l'homme?-, se rapproche du rire et en éprouve la tentation, mais il tremble car il perçoit aussitôt la contradiction entre son propre caractère et le rire. Combien s'il cède au rire, “phénomène monstrueux”, il met du même coup en danger ce qui fait sa qualité et sa force, à savoir, la sagesse. Le héros ne tremble pas. Le rire loin de le tenter, de le troubler ou de le fasciner lui est immédiatement antithétique, plus antipathique. La contradiction entre le héros et le rire est manifeste. Le héros tend à s'élever vers une surnature, vers un être supérieur à l'homme —surhomme, demi-dieu ou homme divin-. A l'inverse, le rire ne tourne-t-il pas celui qui s'y adonne vers ce qui en l'homme est sinon considéré comme inférieur, du moins marque de faiblesse et rappelle ses rapports à l'animalité. Ainsi ces caricatures qui animalisent l'homme ou encore celles qui le font apparaître comme un végétal, par exemple la fameuse série de poires où l'on reconnaissait peu à peu le visage de Louis-Philippe. Aussi le héros dans son ascension, dans son ascèse, dans les exercices héroïques qu'il fait pour se rendre semblable à son sublime modèle, n'éprouve-t-il pas le rire comme une tentation, mais le rencontre-t-il plutôt comme un danger, comme un ennemi, comme un pôle maléfique susceptible de défaire l'héroïsme ou d'en entraver la constitution même. Le héros est quelqu'un qui se prend pour un héros, affirme à juste titre L. Trilling. Quoi de plus dissolvant pour cette conviction, pour ce travail d'autoconstruction que le rire qui introduit le doute et la division? Le rire n'est-il pas l'arme antihéroïque par excellence, cette force qui, négatrice du sublime, arrache les masques et dévoile sous l'aspiration à l'élévation, à la gloire, les motifs les moins glorieux, les passions les plus communes telles que l'orgueil et l'amour-propre seulement portées à un rare degré d'intensité? Si le rire est ainsi l'adversaire du haussement héroïque, il est dans la logique des choses qu'il soit banni de tout monde qui se construit

30. BAUDELAIRE Charles, *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1976, t.II, pp.525-545.

sous le signe de l'héroïsme. A l'exception du héros cynique, il est vrai, qui peut d'autant plus pratiquer le rire en rappelant le rapport à l'animal, mieux, en l'assumant, en le soulignant de façon provocante, que pour lui l'accès au divin passe paradoxalement par le détour de l'animal.

Mais, dira-t-on, l'homme qui rit est celui qui a l'idée de sa propre supériorité et qui trouve dans cette idée la source de son rire. Le héros donc qui ne cesse d'aspirer à la supériorité sur les autres hommes n'est-il pas en ce sens une figure exemplaire de l'homme qui rit? Ne devrait-il pas plutôt reconnaître dans le rire son élément? Le propre du héros ne serait-il pas de rire, enivré qu'il serait de la conscience de son exaltante élévation? Ce n'est là qu'une demi-vérité. La vérité entière est plus complexe. Idée de ma supériorité, "idée satanique", juge Baudelaire. C'est reconnaître que l'idée de sa propre supériorité est aveu, symptôme de faiblesse. Tel est le paradoxe du rire.

"Quel signe plus marquant de débilité qu'une convulsion nerveuse, qu'un spasme involontaire comparable à un éternuement et causé par la vue du malheur d'autrui?"³¹

L'homme qui rit est à vrai dire celui qui, pénétré de l'idée de sa propre supériorité, en tire la faiblesse de se réjouir de la défaillance d'autrui. Ainsi le spectateur, fier de son équilibre, bien campé sur ses deux jambes, qui rit de l'homme qui tombe, l'exemple favori des analystes du rire. Idée humaine, trop humaine de la supériorité qui s'alimente de la faiblesse d'autrui. Qui croit se hausser en réalité s'abaisse. C'est pourquoi le véritable héros serait celui qui en dépit de la conscience de sa propre supériorité n'aurait pas la faiblesse de céder "à cette convulsion nerveuse", de s'adonner au rire, bref qui saurait ne pas convertir le grandissement héroïque en idée de supériorité ou encore qui saurait résister à son appropriation. Au lieu de se réjouir des défaillances de ses congénères, il saurait se tenir au-delà du rapport de la supériorité et de la faiblesse, aspirant alors à la joie plutôt qu'au rire. Baudelaire envisage la possibilité d'un retour à une naïveté seconde qui ouvrirait l'accès à une poésie pure. De même:

"si dans ces mêmes nations ultra-civilisées, une intelligence poussée par une ambition supérieure veut franchir les limites de l'orgueil mondain et s'élancer hardiment vers la poésie pure, dans cette poésie limpide et profonde comme la nature, le rire fera défaut comme dans l'âme du sage"³²

De même peut-on concevoir un héroïsme pur à l'abri du rire et des pièges de l'orgueil humain.

C'est par rapport à l'idée de cet héroïsme pur que l'on peut rappeler la distinction entre deux formes d'héroïsme, l'héroïsme de l'authenticité—(Saint-Just)— et l'héroïsme de maîtrise des apparences —Hérault de Séchelles-. Si, provisoirement, on ne sort pas de la logique interne de Saint-Just qui appartient à la première forme d'héroïsme, on considérera que chez ce dernier la critique de "l'art de l'orgueil humain" avait pour effet de briser toute idée de supériorité de nature à entraîner le mépris d'autrui, ou plus exactement

31. BAUDELAIRE Charles, *De l'essence du rire*, Op. Cit., p.530

32. *Ibid.*, pp.532-533.

de séparer l'idée de supériorité du propre. Cet héroïsme pur aspirerait à la joie, à la joie qui est une selon Baudelaire. Ainsi devine-t-on une autre raison essentielle pour le héros de fuir le rire, signe de clivage, de le bannir de la révolution —comme Platon chassait jadis les poètes de la cité-.

Dans l'ascèse vers une surnature qu'entreprend le héros, il y a la volonté non seulement d'accéder à "une nature plus grande que la nature", mais encore à une nature autre que la nature, c'est-à-dire à une nature non contradictoire, non divisée, non clivée, non écartelée entre deux postulats antithétiques. Or le rire, à suivre Baudelaire dont la réflexion n'est pas exempte de présupposés théologiques —il analyse le rire dans le monde chrétien-, est signe de faiblesse, l'effet d'une dégradation physique et morale, d'une chute, bref, le fruit funeste de la sortie du jardin d'Eden. Entendons que, mélange de supériorité et de faiblesse —une idée de supériorité qui est faiblesse-, le rire est essentiellement contradictoire. Il est l'expression de la contradiction propre à la condition humaine.

"Signe de supériorité relativement aux bêtes [...] le rire est signe d'intériorité relativement aux sages qui par l'innocence contemplative de leur esprit se rapprochent de l'enfance".³³

Ou encore, le rire est le signe de la situation contradictoire de l'homme pris entre deux infinis:

"il est à la fois signe d'une grandeur infinie et d'une misère infinie, misère infinie relativement à l'Être absolu dont il possède la conception, grandeur infinie relativement aux animaux...".³⁴

L'ambition du héros n'est-elle pas de sortir de cette condition contradictoire, d'atteindre à un état où il connaîtra la paix, l'unité avec soi-même, mettant ainsi un terme au "choc perpétuel des deux infinis". Aussi ne peut-il que se détourner du rire, bannir cette force dissolvante, susceptible de raviver la contradiction, de l'y replonger, d'introduire dans la divine coïncidence avec soi-même une irrémédiable fêlure. Déjà Platon, à propos de l'éducation des gardiens, une sorte de héros, disait dans *La République* sa méfiance à l'égard du rire qui introduit le changement intérieur, la mobilité dans l'âme.

"Inversement il ne faut pas qu'ils soient non plus enclins au rire. Car, en quelque sorte, lorsqu'on se laisse aller à un rire puissant, puissante est aussi la modification intérieure que cela tend à provoquer en vous".³⁵

Un moderne, Emerson, ne dira pas autre chose: le héros est un être immuablement centré, persistant en lui-même, fidèle à soi. On le voit, tout dans l'héroïsme conspire à proscrire le rire: peur de la mobilité, de l'altération —le rire expose celui qui y cède à être autre que soi-, peur du décentrement, du clivage, de tout mouvement capable de porter atteinte à la belle unité héroïque et de la briser.

Antithèse du rire et de l'unité, mais antithèse aussi du rire et de la pureté.

33. *Ibid.*, p.532

34. *Ibid.*, p.532

35. PLATON, *La République*, 338d.

Pour le faire comprendre, Baudelaire décrit l'innocence de Virginie. Cette dernière ignore le rire, elle existe en deçà du rire, pourrait-on dire, comme en deçà de la chute, puisque comme son compagnon Paul elle ignore également la division des sexes. Quand elle découvre une caricature, elle surprend un monde inconnu. La recherche de la pureté qui coïncide chez le héros avec l'aspiration à sortir des limites de l'humain est une autre raison pour ce dernier de se protéger du rire et de ses effets destructeurs, de son impureté. Comme si le héros était suffisamment pur pour se situer au-delà du rire; comme s'il était parvenu à faire de l'absolu son séjour, détachant ainsi l'idée de supériorité de sa propre personne pour la reporter sur l'absolu dans la proximité duquel désormais il vit; comme si à travers l'opposition de la vertu et de l'égoïsme, il reproduisait la division radicale du stoïcisme ancien entre deux races d'hommes, celle des sages et celle des vilains³⁶. Absolu politique ou absolu de la Révolution? Considérons un moment le célèbre discours de Saint-Just du 26 germinal an II (15 avril 1794), *Sur la police générale...*, qui propose un tableau canonique des vertus de l'homme révolutionnaire, "héros de bon sens et de probité". Entendons, interprète privilégié, sinon gardien de la révolution, à l'encontre des déviations, en l'occurrence celle des hébertistes. Il y a là comme une extraordinaire condensation de la normativité et de l'idéalité héroïques. L'image identificatoire devant soi correspond à l'alternative qui est au cœur du gouvernement révolutionnaire, soit la vertu (le modèle de Rousseau), soit la terreur (le modèle de Marat). Remarquable dans ce texte est l'absolutisation de la Révolution, comme si cette dernière était devenue "le grand autre", au-dessus de tout soupçon, au-dessus du rire, au-dessus de toute critique et à l'égard de laquelle la seule attitude convenable est un respect qui se hausse jusqu'à la révérence. Ne s'agit-il pas d'un être transcendant qui en tant que tel ne saurait être tenu pour responsable de ses manifestations empiriques et contingentes? Saint-Just déclare:

"Comme son but est de voir triompher la révolution, il ne la censure jamais, mais il condamne ses ennemis sans l'envelopper avec eux; il ne l'outrage point, mais il l'éclaire; et, jaloux de sa pureté, il s'observe quand il en parle par respect pour elle".³⁷

Ainsi la forme héroïque exerce une autorité, une contrainte sur celui qui a choisi de vivre la révolution en héros, de la considérer comme une entreprise héroïque. Les yeux fixés sur le modèle identificatoire, sur l'image de ce que les Anciens appelaient "un homme divin", le héros se contraint à suivre un parcours obligé tel qu'il puisse coller au plus près au modèle, pourchassant sans relâche tout élément de nature à introduire de la distance et de la division. C'est vers cette atmosphère quelque peu raréfiée faite de pureté et de valorisation de l'unité que s'élève le héros. Un des intérêts de l'hypothèse de la forme héroïque est qu'elle permet de saisir et de penser l'aliénation héroïque, c'est-à-dire le processus par lequel le modèle héroïque se

36. DARAKI Maria, *Une religiosité sans Dieu, Op. Cit.*, p. 56

37. SAINT-JUST, *O.C.*, pp. 747-748.

détache de son auteur au de son fidèle, se retourne contre lui, le dominant telle une puissance étrangère qui se met à mener une existence autonome, une vie à soi et qui finit par détourner celui qui l'a créée ou élue de ses fins premières, en substituant à la fondation d'un régime politique libre —un monde de citoyens— l'institution d'une société éthico-héroïque —la communauté des vertueux ou des héros— où viennent se confondre et s'exalter la pureté, l'amitié et la mort. Outre qu'elle dissocie le héros d'une praxis collective, car l'imitateur du modèle se métamorphose à son tour en grand modèle, la forme héroïque entraîne chez celui qui s'y soumet comme une cristallisation. Chez l'un, Robespierre, "l'Incorruptible", elle peut se traduire par un processus de pétrification. Chez l'autre, Saint-Just, elle peut se manifester par une raideur singulière, non étrangère à une resacralisation du pouvoir que les adversaires du jeune conventionnel brocardaient par cette remarque: "il porte sa tête comme un saint sacrement".

Cette "raideur mécanique", en termes bergsoniens, cet automatisme, cette perte de souplesse par rapport à une praxis plurielle —autant d'effets de la stylisation héroïque— ne sont-ils pas précisément de nature à déclencher le rire de ceux qui se sont tenus à l'écart de cette entrée dans la voie héroïque? Mais peut-on se satisfaire de la thèse selon laquelle Sade aurait seulement repris le relais de Saint-Just dans la lutte contre les idoles du jour?

