

*Sous la direction de
Bernard Dumont, Gilles Dumont,
Christophe Réveillard*

La culture du refus de l'ennemi

**Modérantisme et religion
au seuil du XXI^e siècle**

© Presses universitaires de Limoges, 2007
39^c, rue Camille Guérin – F. 87031 Limoges cedex
Tél. : 05.55.01.95.35 – fax : 05.55.43.56.29
courriel : pulim@unilim.fr - <http://www.pulim.unilim.fr>



Rebelle, armée et bandit : le processus de restauration de la cité

Bernard WICHT
*privat-docent à l'Institut d'Etudes politiques et internationales
Université de Lausanne*

« Nulle part vous n'êtes vivant comme vous êtes vivant au club la cognie. Quand il s'agit de vous et d'un autre mec, un seul, sous cette lumière au milieu de tous ceux qui regardent. Le club la cognie, ce n'est pas une question de perdre ou de gagner des cognies. Le club la cognie, ce n'est pas une question de mots. Vous voyez un mec qui débarque au club la cognie pour la première fois et son cul, ce n'est rien qu'une michie de pain blanc. Vous revoyez le même mec six mois plus tard, et il donne l'impression d'avoir été taillé dans du bois massif. Ce mec a en lui la confiance d'entreprendre n'importe quoi. »¹

Le roman de Chuck Palahniuk, *Fight Club*, peut servir d'entrée en matière à cette réflexion sur le processus de restauration de la cité. Car le héros imaginé par l'auteur se demande tout simplement s'il est encore vivant dans une société en voie de liquéfaction, où être en vie signifie ne pas avoir le cancer, où le sel de la vie consiste à disposer du dernier article du catalogue Ikea, où l'honneur suprême réside dans le fait de pouvoir remplacer son patron à une séance à laquelle ce dernier ne veut pas se rendre, où l'émotion principale est de se mettre à pleurer dans un groupe de soutien psychologique anonyme, où les hommes ne sont plus élevés que par des femmes, où finalement le quotidien asphyxie l'individu plutôt qu'il ne l'aide à vivre. C'est en réaction à ce mode de vie « désincarné », c'est face à ce sentiment de ne plus vivre vraiment que le héros du livre se lance dans le combat proprement dit : la cognie ! Au-delà de son style trash et violent, de ses descriptions brutales, le récit de l'auteur met en évidence – de manière sans doute iconoclaste mais néanmoins pertinente – l'état de nos sociétés postmodernes à la fois superficielles, privées de sens et désemparées. Et c'est du fond de ce chaos que Palahniuk tisse les fils d'une résistance qui se veut aussi renaissance : se réapproprier son corps non plus comme simple support hédonisto-esthétique

¹ Chuck Palahniuk, *Fight Club*, trad., Gallimard 1999, pp. 65 et s. L'édition originale en anglais date de 1996. Le roman a servi de base au scénario du film du même titre, réalisé en 1999 par David Fincher.

mais comme élément essentiel de l'existence physique (force, choc, douleur, blessure), retrouver le sens de l'engagement et du combat à travers des liens personnels de fidélité (les *fightis clubs*).

Walter de chez Microsoft accroche mon regard. Voilà un jeune mec aux dents parfaites, à la peau saine et le genre de boulot pour lequel on prend la peine d'écrire à l'association d'anciens élèves de son école... Vous savez qu'il est trop jeune pour avoir combattu dans la moindre guerre, et si ses parents n'étaient pas divorcés, son père n'était jamais à la maison, et le voilà qui me regarde, moi, avec ma moitié de visage rasé de près et un méchant hématome de l'autre côté, caché par l'obscurité. Du sang luisant sur mes lèvres. Et peut-être bien que Walter pense à cette invitation au repas sans viande et sans douleur, à la fortune du pot, auquel il s'est rendu le week-end dernier, ou alors à l'ozone, ou encore à la nécessité vitale qu'il y a pour la terre d'arrêter la pratique cruelle des expérimentations animales...

Symptomatique de notre temps, la vision de l'auteur est certes noire, outrancière et rebelle, mais cette folle randonnée au cœur du vide des sociétés contemporaines souligne, en dépit de tout et de façon « percutante », la permanence de la volonté de faire front quel que soit le climat de démission et de repli, la consanguinité de la résistance et de la renaissance. Car, là aussi, il y a un héritage.

Dans cette perspective, l'argument de cette étude est le suivant : lorsque les sociétés refusent de voir l'ennemi, lorsqu'elles montrent des signes d'effondrement, alors on voit se dresser des individus particuliers qui n'acceptent pas cet état de fait et reprennent la lutte à leur compte parvenant à éluder ce qui paraissait inéluctable et à reconstruire des solidarités et une cohésion de groupe. Agissant de la sorte, ces individus retrouvent l'essence du fait étatique, le compagnonnage et les liens personnels de fidélité.

Ce phénomène sociopolitique qui fonde notre recherche – les individus intervenant après la chute – reste encore relativement méconnu aujourd'hui. Il a été néanmoins étudié, à notre époque, par plusieurs auteurs provenant d'horizons très différents. Il s'agit notamment de la figure du Rebelle décrite par l'écrivain allemand Ernst Jünger, de celle du Bandit social analysé par l'historien anglais Eric J. Hobsbawm et de la fonction structurante de la danse et du drill dans les sociétés, fonction identifiée par l'historien américain William H. Mc Neill. Quelle que soit la diversité de leurs approches respectives, ces auteurs présentent une étonnante convergence dans leur analyse des caractères de chacune de ces figures, du ressort et du contexte dans lequel se déploie le phénomène considéré. C'est pourquoi, au-delà des analyses particulières de chacun, se dessine une réflexion plus vaste qui met en lumière une forme possible du processus de restauration de la cité.

² *Ibid.*, p. 70 et s.

Pour donner à cette réflexion toute son envergure et sa profondeur philosophique, il faut cependant commencer par remonter aux sources classiques de la pensée occidentale. On peut ainsi considérer que les termes généraux de ce débat sont fixés, d'une part, par Platon et, d'autre part, par Machiavel. En effet, tant le philosophe grec que l'humaniste florentin établissent le cadre conceptuel, voire la matrice de cette réflexion sur la restauration de la cité.

La matrice : Platon et Machiavel

Intervenant suite à la défaite d'Athènes contre Sparte et dans le cadre plus général de la crise de la cité grecque classique, La République de Platon est un long dialogue sur la réforme de la polis, sur les voies-et-moyens de remédier à son déclin³. C'est pourquoi le texte exprime, entre autres, la volonté de l'auteur de retrouver des structures sociopolitiques stables permettant de mettre fin au désordre. C'est donc un nouvel ordre politique que Platon s'efforce de concevoir : il s'agit là d'une démarche classique chez les penseurs grecs pour qui la réflexion sur les constitutions est un exercice bien connu. Ainsi, en cherchant à proposer un nouvel ordre politique, Platon formule une nouvelle constitution. Et le fait que l'auteur raisonne sur le mode de l'utopie n'enlève rien à la pertinence de son propos. En revanche, le contexte dans lequel Platon expose ses idées éclaire son approche : il ne s'agit pas de simples aménagements pour répondre à quelques problèmes ponctuels, mais de la recherche d'un véritable antidote face à une crise grave que les contemporains ont ressentie comme une véritable rupture. Dans la perspective qui nous occupe ici, il s'agit d'un élément capital ; la réflexion platonicienne se place après la chute, après l'effondrement : d'où son intérêt comme fondement du débat que nous entendons mener.

On peut résumer l'argument de l'auteur en disant qu'il part de la supposition qu'une cité bien ordonnée est basée sur la spécialisation des tâches exercées par chaque catégorie d'individus qui la compose (soldats, marchands, artisans, paysans-laboureurs, etc.). Et c'est dans cette optique que, pour garantir l'unité et la stabilité de la cité, le philosophe grec confie une part importante du gouvernement à une armée permanente – les Gardiens. Ce choix de l'armée permanente et professionnelle peut paraître a priori surprenant lorsqu'on connaît l'attachement des cités grecques à leur liberté et leur sensibilité au risque que cette liberté puisse être confisquée. Certes, le modèle spartiate dont la stabilité politique est déjà quasi légendaire à l'époque, est bien présent chez Platon. Celui-ci prévoit en outre, et les commentateurs l'ont abondamment souligné, une éducation bien particulière pour ses Gardiens afin de prévenir toute tentation de « prise de pouvoir ». Platon porte ainsi une attention soutenue à la musique et à la gymnastique qui doivent communiquer aux Gardiens la vertu, le courage et les bonnes mœurs

³ Platon, *La République*, trad. par Georges Leroux, Flammarion, 2^e éd. corr., coll. GF, 2004, p. 653.

indispensables à leur fonction politique. Chez l'auteur, l'entraînement physique et la formation intellectuelle sont liés, l'un soutenant l'autre et réciproquement dans la poursuite du bien commun de la cité. Mais il serait réducteur, du point de vue constitutionnel, de limiter la proposition platonicienne au paradigme lacédémonien, d'une part, et au projet éducatif qui vient d'être évoqué, d'autre part. Il convient en effet de ne pas oublier toute la tradition institutionnelle grecque qui veut qu'une polis n'est jamais perdue – quelle que soit la crise qu'elle traverse – parce que, en toute circonstance, une armée peut reconstituer la cité.

C'est l'homologie de structures existant entre l'armée et la cité en Grèce ancienne qui explique la possibilité d'une telle inversion institutionnelle⁴. En effet, l'armée n'est autre que l'assemblée des citoyens rangés en bataille, les armes à la main. Les structures sociopolitiques de la cité constituent les unités combattantes, la discipline civique forme la discipline militaire et l'esprit de corps des soldats : d'où la notion de cité rangée en bataille ou de peuple en armes. La phalange hoplitique véhicule donc un solide idéal égalitaire ; elle est le reflet de la cohésion de la polis et de la solidarité de ses citoyens. Cet aspect recto verso est une des caractéristiques majeures de l'organisation militaire en Grèce classique ; c'est non seulement un fait, c'est aussi un principe institutionnel qui veut que les armes appartiennent à ceux qui détiennent le pouvoir – les citoyens.

Dans cette optique, il n'est pas étonnant par conséquent que l'armée apparaisse comme une cité de substitution pouvant remplacer ou, le cas échéant, palier la vacance de la cité proprement dite. Cette situation se produit à quelques reprises lorsque, par exemple, l'armée en campagne est appelée à fonctionner comme assemblée pour prendre et légitimer certaines décisions. Thucydide rappelle également dans son récit cette faculté de procéder à une telle inversion des fonctions et le fait que l'armée en tant que telle est une cité⁵. Mais c'est avec *L'Anabase* de Xénophon que l'on prend pleinement conscience de cette capacité de l'armée de recréer la cité⁶. C'est aussi à partir

de cette période – c'est-à-dire après la fin de la Guerre du Péloponnèse – que l'armée va être amenée à jouer de plus en plus ce rôle de cité de substitution, à se comporter non plus en simple reflet de la cité mais comme entité autonome apte à restaurer l'ordre politique, à reproduire l'organisation civique en devenant elle-même une polis.

L'élément déterminant de ce processus de restauration de la cité est la discipline et l'esprit de corps qui donnent à l'armée sa cohésion, qui fait d'elle une fraternité d'hommes en armes. Ainsi réglée, l'armée peut occuper la fonction de colonne vertébrale et devenir le principe réorganisateur d'un système politique ayant perdu sa cohérence. Discipline et esprit de corps permettent en effet l'exercice d'un mode de vie réglé où le désordre n'a pas sa place. C'est l'illustration concrète de la dimension politique et du rôle structurant du compagnonnage et de la fidélité personnelle. En d'autres termes, là où l'assemblée des citoyens sombrait dans les factions et la discorde, l'assemblée des soldats élisant leurs chefs et prenant collectivement les décisions engageant leur destin rétablit la vie politique. L'exemple des cités du Bas-Empire romain (Lucques, Florence, Aigues-Mortes, etc.) se créant autour des camps des légions donne à ce processus toute sa réalité et sa validité historiques.

En conséquence, la proposition de Platon n'est en rien utopique ; elle ressort d'une compréhension et d'une tradition institutionnelles bien établies. Les Gardiens se voient confier non pas la tâche de dominer, mais bien celle d'ordonner la République, de lui redonner son principe d'organisation. Autrement dit, les Gardiens sont un facteur d'ordre non au sens « tyrannique » ou « despotique », mais au sens d'une cohésion sociopolitique retrouvée par l'intermédiaire d'une discipline, d'un sens civique et d'une solidarité renouvelés par une vie communautaire très poussée (le communisme platonicien). En ce sens, les Gardiens représentent un véritable noyau dur autour duquel viennent s'arrimer les autres composantes du corps social et dont ils assurent la stabilité.

Mutatis mutandis, Machiavel se trouve dans une situation identique à celle qu'a connue Platon. Et bien que sa réflexion ne se conjugue pas sur le mode de l'utopie, elle procède de la même démarche. Il doit en effet affronter la chute de la république florentine et la crise du système des cités-États de l'Italie de la Renaissance – ces cités qui s'effondrent les unes après les autres au cours des Guerres d'Italie. Sa réflexion peut donc s'expliquer en grande partie comme une tentative de réponse conceptuelle à cette crise avec, en ligne de mire, la volonté de restaurer la *libertà* des cités italiennes, c'est-à-dire tant leur souveraineté (au sens de liberté de décision) que leur stabilité (l'équilibre interne). Car la plupart des cités se trouvent incapables de résister aux armées étrangères qui envahissent alors la péninsule et, à l'intérieur, elles se dissolvent dans les luttes intestines entre factions opposées. Elles vivent ainsi un double étouffement, à la fois interne et externe de leur *libertà*. En d'autres termes, pour Machiavel, la Renaissance est un drame : le drame d'un système d'États qui n'arrive pas à se régénérer. Dans cette optique, on peut dès lors décomposer le raisonnement machiavélien en trois temps.

⁴ La littérature à ce sujet étant très abondante, on signalera plus spécialement sur l'homologie de structure entre l'armée et la cité, les travaux de Marcel Detienne, « La phalange : problèmes et controverses », dans Jean-Pierre Vernant, éd., *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences sociales, rééd., 1985, p. 119-142 ; du même auteur, *Comparer l'incomparable*, Seuil, 2000 (en particulier le chap. V, « Des pratiques d'assemblées aux formes du politique : approche comparative », p. 105-127). Sur l'institution de l'armée reconstituant la cité, cf. en particulier Michel Debidour, *Les Grecs et la guerre IV^e siècles : de la guerre rituelle à la guerre totale*, Monaco, éditions du Rocher, 2002.

⁵ « Voyant quels hoplites vous faites, combien nombreux aussi vous êtes à marcher en bon ordre, ne vous laissez pas outre mesure démoraliser ; réfléchissez, au contraire, et qu'à vous seuls, sur quelque position que vous vous arrêtiez, vous devenez immédiatement une cité » Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, VII, LXXVII, 4, trad. par Jacqueline de Romilly, Robert Laffont, 1990 (Collection Bouquins), pp. 595 et s.

⁶ Xénophon, *L'Anabase*, trad. par Pierre Chambry, Flammarion, coll. GF, 1996, p. 956.

Premièrement, il assimile l'incertitude et les malheurs de son temps au cours imprévisible et tumultueux de la Fortune. Cette Fortune qui fait et défait les républiques, les royaumes et les empires, il la compare volontiers à un fleuve impétueux qui sort de son lit au gré de la conjoncture et ravage les rives qui l'enseraient et le canalisaient. La Fortune forme la toile de fond de sa réflexion. Si Machiavel utilise les distinctions classiques en usage (monarchie, aristocratie, démocratie) ainsi que leur forme dégénérée (tyrannie, oligarchie, licence), c'est en définitive par rapport au cours de la Fortune que le Chancelier florentin évalue la validité des institutions et des États : comment se comportent-ils, comment résistent-ils ? La Fortune illustre ainsi notamment chez l'auteur le déchaînement de la guerre et de la violence anarchique et lui permet de se dégager de la fiction humaniste de l'homme maître de son destin (*homo faber fortunae*).

Face à ce déchaînement, et c'est le deuxième temps, Machiavel veut construire une république qui soit en mesure de résister au cours capricieux de la Fortune : d'où son examen des modèles romains et spartiates dans cette optique de longévité des institutions. Dans la pure tradition de l'humanisme civique, le chancelier florentin veut garantir et restaurer la liberté républicaine de la cité, c'est-à-dire la participation égale des citoyens à la gestion des affaires communes. Sa vision de la république solide n'est donc pas en priorité celle d'une forteresse, mais avant tout celle d'un corps de citoyens faisant preuve d'une cohésion et d'une motivation supérieures issues de leur lutte commune pour la sauvegarde et la défense de la *libertà* (*stettono de Roma e Sparta molti secoli armate et libere...*)⁷. Il convient cependant de ne pas oublier que derrière les modèles romains et spartiates chers aux humanistes, il y a aussi toute l'histoire, immédiate pour Machiavel, de la lutte du *popolo* florentin pour obtenir l'accès au gouvernement de la cité, il y a encore toute la théorie scolastique des siècles précédents (Marsile de Padoue en particulier) sur la souveraineté populaire comme socle de la stabilité politique et instrument de l'éviction des factions dans les républiques urbaines d'Italie du nord. C'est à une telle solidité, à de telles républiques que l'auteur songe pour affronter le fleuve tumultueux de la Fortune, pour canaliser l'énergie sociale, faire barrage à la violence et la transformer en force. Mais comment y parvenir dans un climat de dissolution du corps social et d'étouffement de la *libertà* ? C'est là qu'intervient le troisième temps.

La cité n'étant plus en mesure de se régénérer elle-même, Machiavel fait appel à l'armée. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre son recours à la milice. Car cet armement de la population ne s'adresse pas en priorité aux citoyens de Florence, mais aux paysans du *contado* qui en principe ne bénéficiaient pas des droits politiques. Par conséquent, il ne faut pas voir dans la milice de Machiavel seulement une simple réplique de l'armée des citoyens romains, mais bel et bien la volonté de restaurer la cité.

En effet, le corps politique florentin – les *citadini* – n'étant plus en mesure de constituer un véritable pouvoir cohérent, c'est à l'armée que l'auteur va confier ce rôle : une armée de *contadini* (paysans) qui pourront recruter à travers une souveraineté militaire la cohésion et la motivation qui manquent désormais aux *citadini* florentins. La formule n'est pas absolument nouvelle puisque Pise – la grande rivale de Florence – l'a expérimentée victorieusement pendant quinze ans dans sa confrontation avec sa rivale, précisément en armant les paysans pour renforcer les défenses de la ville et leur octroyant par la même occasion des droits politiques. En d'autres termes, à la souveraineté populaire dorénavant caduque en raison de la dissolution du corps politique florentin, Machiavel propose de substituer une souveraineté militaire (sur le modèle pisan) en armant les paysans en défense de la république. Ceux-ci doivent alors subvenir et suppléer aux faiblesses politiques de Florence par le pouvoir effectif que donnent les armes à une population. C'est dans ce sens précis que Machiavel transpose sur Florence le modèle de la République romaine décrit par Tite-Live : la plèbe romaine exerce essentiellement son pouvoir vis-à-vis du Sénat par sa capacité de constituer les armées – les légions – et, dans le cas où ses aspirations politiques ne sont pas prises en compte, par sa faculté de faire sécession en refusant de « faire la guerre ». C'est aussi par rapport à ce schéma romain que le chancelier inscrit sa réflexion sur la milice florentine et sa capacité de restaurer la cité. Ceci explique également son intérêt pour l'expérience suisse de son époque : une ligue de républiques urbaines et paysannes apte à mobiliser la paysannerie sous la forme d'une force militaire populaire capable de libérer le pays de l'opresseur étranger (les Habsbourg) et de se lancer ensuite dans une guerre d'expansion (les guerres d'Italie). Et c'est cette incapacité de Florence à mobiliser la masse de manoeuvre paysanne qui attire Machiavel vers ce qu'on peut qualifier de modèle suisse. On l'a dit, Machiavel ne raisonne pas sur le mode de l'utopie, sa réflexion est ancrée dans la réalité. Il a appris à connaître la force politique d'une population en armes – même si celle-ci ne représente qu'une fraction de l'ensemble du corps social – et l'aptitude de cette seule fraction de restaurer la cité.

⁸ Cf. Sur toute cette question, Quentin Skinner, *Machiavel*, trad., Seuil, Points Essais, 2001, p. 451 ; du même auteur, *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. fr., Albin Michel, 2001. Cf. également nos travaux sur l'idée de milice, Bernard Wicht, « L'idée de souveraineté militaire populaire chez Machiavel : argument pour une lecture médiévale de *L'art de la guerre* » dans *De Crécy à Mohács : guerre et art militaire au bas Moyen Âge (1345-1526)*, XXII. Kongress der internationalen Kommission für Militärgeschichte : Vienne 9-13 septembre 1996, Vienne, 1997 (*Acta* 22), p. 386-396; *L'idée de milice et le modèle suisse dans la pensée de Machiavel*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1995.

⁷ *Il Principe*, VII. Machiavel développe son propos dans ses principales oeuvres politiques, *Il Principe*, *Discorsi*, *L'arte della guerra*, cf. Niccolò Machiavelli, *Opere*, 2 vol., Corrado Vivanti, ed., Turin, Einaudi-Gallimard, 1997-1999.

Le Rebelle chez Ernst Jünger

Il est intéressant de noter tout d'abord que dans son *Traité du rebelle*⁹ (1951), Ernst Jünger écrit *post res perditas*. En effet, la révolution conservatrice de l'entre-deux-guerres dont il a été l'un des inspirateurs n'a pas produit les effets attendus mais, au contraire, a débouché en dernière instance sur la révolution fasciste. De même la civilisation du Travailleur qu'il avait conceptualisé a surtout mis en lumière toutes les dérives des systèmes nazis puis soviétiques. Enfin, sa patrie allemande a été vaincue, anéantie, divisée et l'ennemi bolchevique – destructeur de la culture européenne – occupe la Porte de Brandebourg. C'est donc un homme qui n'attend plus rien des structures socio-historiques classiques (État, nation, peuple), ni des grands systèmes philosophico-politiques. C'est un homme qui a perdu et dû abandonner beaucoup d'illusions et de nombreux espoirs. C'est un homme qui a ressenti au plus profond de lui-même le darwinisme destructeur du XX^e siècle. Or, et c'est là le trait le plus remarquable de son ouvrage, cet homme que l'on peut penser revenu de tout, continue de croire en l'homme et dans sa faculté de faire face au destin, dans sa capacité de renverser le cours des choses ou, tout au moins, de ne pas les subir passivement. Dans ce sens, l'essai de Jünger a aussi des accents machiavéliens. Car, bien que l'auteur ne propose pas de construire des républiques pour maîtriser le fleuve tumultueux de la Fortune, le projet qu'il confie au Rebelle s'inscrit pourtant dans cette ligne : « Ce n'est qu'en embrassant du regard l'ensemble de la partie qu'il [le Rebelle] pourra placer des coups personnels et peut-être surprenants »¹⁰. Autrement dit, c'est en développant une compréhension supérieure de la conjoncture et des événements qui l'entourent que le Rebelle pourra faire valoir sa marge d'initiative de manière déterminante.

On le voit, Jünger place le Rebelle dans une vaste perspective, celle d'une transformation des sociétés et d'un nouvel équilibre du monde. Sa réflexion n'est donc pas celle d'un anarchiste et si le surhomme nietzschéen est bien présent dans cette figure du Rebelle, c'est un surhomme « adapté » à notre époque. Il intervient après l'Ouvrier et le Soldat qui représentaient et composaient la civilisation du Travailleur. En effet, dans la pensée de l'auteur le Rebelle représente le franchissement d'une nouvelle étape par rapport à ces deux autres figures, une phase ultérieure dans le cycle de la civilisation – celle qui s'inscrit après la grande guerre destructrice, après l'effondrement, après l'atomisation des masses par les pouvoirs inquisiteurs. A cet égard, le Rebelle intervient aussi en quelque sorte *post res perditas*. Jünger l'exprime ainsi :

⁹ Ernst Jünger, *Traité du rebelle ou le recours aux forêts*, trad. fr., Christian Bourgois, coll. Points Littérature, Points Essais p. 183. Le texte original en allemand date de 1951. Jünger y utilise le terme allemand de *Waldgänger* en référence à cette figure de la mythologie scandinave – le banni menant une existence précaire mais indépendante dans les forêts.

¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

Rebelle, armée et bandit : le processus de restauration de la cité

En l'Ouvrier, c'est le principe technique qui s'épanouit, dans l'essai de pénétrer le monde et de régner sur lui comme jamais on l'avait fait encore... Le Soldat inconnu se tient sur la face d'ombres des opérations militaires : il est le sacrifié qui porte les fardeaux dans les grands déserts de feu...¹¹

Or vis-à-vis de l'Ouvrier et du Soldat, Jünger définit le Rebelle comme un individu « privé de sa patrie par la marche de l'univers » et, comme tel, confronté au néant, mais possédant un trait caractéristique qui le distingue des autres :

Le Rebelle est résolu à la résistance et forme le dessein d'engager la lutte, fût-elle sans espoir. Est rebelle, par conséquent, quiconque est mis par la loi de sa nature en rapport avec la liberté, relation qui l'entraîne dans le temps à une révolte contre l'automatisme et à un refus d'en admettre la conséquence éthique, le fatalisme.¹²

Jünger considère que cet esprit de résistance est intrinsèque à l'homme qu'il en constitue l'un des fondements essentiels : d'où son recours à la notion de proselit (celui qui a tout perdu) pour expliquer tout à la fois la permanence de l'idée de résistance et de celle de liberté. Comme le proselit, le Rebelle décide de « s'affirmer par ses seules forces », de « penser par lui-même ». C'est ainsi qu'il se sent assez fort pour assumer son destin, « pour se créer, de son propre chef, guerrier, médecin et juge, mais aussi prêtre ».¹³ En d'autres termes, face au néant et ne pouvant plus compter sur sa patrie, le Rebelle-prosleit reconstruit un ordre qui lui est propre, c'est un Gardien qui reconstitue sa cité. Car l'auteur explique que cette posture enclenche un mouvement qui permet au Rebelle d'échapper aux structures en place (qu'il qualifie d'ordre zoologique) et d'accéder à un ordre invisible (ce qu'il appelle le recours aux forêts). Ce changement d'échelle, ce passage du visible à l'invisible peut se traduire par le recours aux grottes, aux labyrinthes, aux déserts, aux citadelles ou encore au secret et à la clandestinité. Mais en définitive, selon Jünger, c'est dans la force d'âme du Rebelle que réside cet ordre invisible.

C'est à ce stade que Jünger introduit sa seconde proposition ; ce recours aux forêts, à l'ordre invisible consiste principalement dans la définition d'un champ d'action pour de petites élites. A l'ère des masses atomisées et de l'individualisme ego-centré, Jünger confie la tâche de précurseur à ce petit nombre d'individus. Ceux-ci occupent une place primordiale dans sa réflexion :

[...] seule une fraction des grandes masses humaines est en mesure de défier les fictions qui régissent notre époque et les menaces qui rayonnent d'elles. ...

¹¹ *Ibid.*, p. 44.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, pp. 61 et s.

les forces du présent ne suffisent pas à fonder la résistance. ... l'action passera toujours aux mains d'élites qui préfèrent le danger à la servitude.¹⁴

En conséquence, à l'idée de résistance-liberté comme « substance impérissable et indivisible » de l'homme « tel qu'il sort des mains de Dieu », Jünger associe un second élément que nous appelons la loi des petits nombres. Il souligne l'importance des petits groupes résolus et l'effet inversement proportionnel à leur nombre qu'ils sont capables de générer. De tels groupes bien soudés peuvent infléchir la conjoncture : « des minorités infimes, mais prêtes à tout, donnent à songer, surtout lorsqu'elles ont élaboré leur tactique. »¹⁵ On s'approche ici de la notion de noyau dur ; le nombre n'est pas décisif, mais la détermination d'une petite troupe peut faire la différence.

Sous la plume de l'écrivain allemand, on rejoint donc *mutatis mutandis* l'idée des combattants-Gardiens chargés de rétablir un ordre politique cohérent. Il est d'ailleurs significatif de noter, à ce sujet, que l'auteur voit la réforme contemporaine de l'armée non dans l'adaptation aux nouvelles technologies mais dans la recherche d'un nouvel accès à la liberté : « réorganiser vraiment l'armée, ce n'est pas l'adapter à la stratégie aérienne ou atomique. Il importe bien plutôt qu'une notion nouvelle de la liberté prenne force et corps ».¹⁶ Du fond de son néant, le Rebelle jüngerien porte bel et bien le poids de la cité. On pourrait penser, à première vue, que Jünger inscrit essentiellement le Rebelle dans la perspective de ce qu'il appelle les pouvoirs inquisitoriaux, c'est-à-dire les pouvoirs totalitaires – ces Titans qui asservissent les hommes et la terre, que c'est par rapport à ces pouvoirs qu'il définit la liberté. En ce sens, on pourrait considérer que sa réflexion est fille du XX^e siècle et de ses totalitarismes, plutôt que précurseur du XXI^e siècle et de ses sociétés vides, désarmées et sans projet. Mais l'apport de Jünger reste décisif : en insistant sur la position déterminante de l'homme isolé conçu comme combattant individuel, sur la fonction primordiale des petites élites, il met en évidence les sources possibles de régénération, il montre l'importance de la loi des petits nombres à l'heure des masses non plus encadrées mais désarticulées. Il nous fait mieux prendre conscience des nœuds décisifs qui se créent – combattant, petites élites – pour reconstruire tout en nous indiquant, par la même occasion, qu'il serait vain de vouloir simplement rapiécer ce qui s'est défilé (patrie, nation, peuple).

Le Bandit social chez Eric J. Hobsbawm

C'est avec le regard de l'historien marxiste qu'Eric J. Hobsbawm analyse la figure du Bandit social. Il ne s'agit donc pas d'un essai mais d'une étude où l'historien présente les faits avec nuance, confronte les points de vue et

¹⁴ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹⁶ *Ibid.*, p. 64.

recoupe les différentes sources disponibles tout en suivant un fil rouge bien précis déjà esquissé dans son travail précédent sur *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*¹⁷. Le ton est ainsi donné.

En effet, l'auteur prend d'abord soin de distinguer clairement le Bandit social du gangster et de la pègre évoluant en milieu urbain. Le Bandit social appartient au monde rural dont l'auteur considère qu'il est une des composantes clef dans les relations de ce monde avec le pouvoir et l'économie. En conséquence, l'auteur inscrit le destin de ce hors-la-loi dans une étude plus large des structures économiques et sociales qui conditionnent son apparition. Chez Hobsbawm, le Bandit social évolue entre la figure de Robin des Bois et celle de Pancho Villa ; il est à la fois le protecteur des faibles et de l'ordre traditionnel ainsi que le précurseur d'une libération dont il est l'avant-garde, l'enfant perdu. L'auteur en donne ainsi la définition suivante :

C'est un paysan hors-la-loi que le seigneur et l'État considèrent comme un criminel, mais qui demeure à l'intérieur de la société paysanne, laquelle voit en lui un héros, un champion, un vengeur, un justicier, peut-être même un libérateur et, en tout cas, un homme qu'il convient d'admirer, d'aider et de soutenir.¹⁸

Si le grand atout du Bandit social est la liberté, Hobsbawm note en revanche qu'il dispose rarement d'un « programme » et ne constitue pas non plus un mouvement social. C'est en cela qu'il se distingue foncièrement du révolutionnaire. Dans le processus révolutionnaire, il peut jouer le rôle de catalyseur de la colère et du mécontentement paysans, mais il ne se transforme presque jamais en personnage politique. L'auteur souligne dans ce sens, qu'il ouvre la voie sans la découvrir, qu'il aperçoit la terre promise sans être capable de l'atteindre.

Dans la perspective de la présente étude, il convient cependant de mettre en évidence certains caractères du Bandit social tels qu'ils ressortent de l'exposé de Hobsbawm. En tant que figure de la protestation et de la révolte sociale ancrée dans les sociétés paysannes, le Bandit social apparaît comme un véritable anticorps produit par ces sociétés lorsque celles-ci sont confrontées à des mutations de leurs structures sociales. Ces sociétés « accouchent » généralement d'un grand nombre de ces bandits lorsqu'elles subissent une transformation pour des raisons économiques (passage de l'organisation tribale familiale à la société capitaliste) conduisant à la désintégration des

¹⁷ Eric J. Hobsbawm, *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, trad. fr., Fayard, 1966. L'édition originale en anglais date de 1959.

¹⁸ Eric J. Hobsbawm, *Les Bandits*, trad. fr., La Découverte, 1999, p. 8. L'édition originale en anglais date de 1969 et a connu trois rééditions successives depuis cette date. La dernière édition anglaise est considérablement augmentée et comporte un nouveau chapitre introductif (« *Bandits, States and Power* ») et une postface consacrée au retour du banditisme à l'heure actuelle : Eric J. Hobsbawm, *Bandits*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, éd. rév. et augm., 2000.

structures traditionnelles : « quand ces communautés, en particulier celles qui, comme les communautés de chasseurs et de bergers, s'adonnent aux luttes tribales et au pillage, établissent en leur sein des différences de classes ou sont absorbées par un système économique fondé sur un antagonisme de classes, elles peuvent fournir un nombre particulièrement élevé de bandits sociaux »¹⁹. Et l'auteur précise : « Ces épidémies [de banditisme social] peuvent refléter l'éclatement d'une société toute entière, l'ascension de classes et de structures sociales nouvelles, et la résistance qu'opposent des communautés ou des peuples à la destruction de leur mode de vie. »²⁰ Dans ces circonstances, le banditisme social prend « la forme d'une résistance aux riches, à des conquérants ou des oppresseurs étrangers, ou à d'autres forces qui détruisent l'ordre traditionnel ». Hobsbawm observe également que cette résistance peut avoir diverses expressions politico-militaires : mouvements de guérilla primitifs luttant contre l'opresseur étranger ou « espèce de chevalerie sortie du rang et chargée de garder les frontières » dans le cas où le banditisme social s'intègre à la défense générale contre l'envahisseur étranger (cosques en Russie, haïdoucs en Hongrie).

Compris essentiellement comme une réaction à l'effondrement d'une société, le banditisme social présente plusieurs traits qui rejoignent nos réflexions précédentes. Car, sa force réside dans le fait qu'il constitue un réservoir d'hommes libres, armés et combattifs. « La bande de brigands se situe en dehors de l'ordre social qui enchaîne les pauvres : ce n'est pas une communauté de sujets, mais une fraternité d'hommes libres. »²¹ Hobsbawm explique ainsi que les bandits sociaux jouent le rôle de noyau dur auquel peuvent venir se raccrocher les autres composantes de la société paysanne. Il parle à cet égard de « pôle d'attraction », de « creuset » et de « centre permanent et conscient ». Il relève de plus qu'en qualité de troupe en armes, les bandits sociaux représentent « le noyau d'une force armée, donc une force politique »²². *Mutatis mutandis*, on retrouve le processus de l'armée reconstituant la cité, en particulier lorsque l'auteur dit du Bandit social que « ses rapports, en tant que chef d'une bande armée mobile et indépendante, avec les centres de la richesse et du pouvoir peuvent apparaître comme les rapports qu'une entité souveraine est susceptible d'entretenir avec d'autres. » En d'autres termes, liberté-fraternité-marginalité pourrait être la devise des bandits sociaux décrits par Hobsbawm. Certes, celui-ci le répète, le Bandit social ne peut pas, à lui tout seul, renverser le cours de la conjoncture. Il n'en reste pas moins un formidable combattant individuel capable de porter de puissants coups d'arrêt au processus d'effondrement.

¹⁹ *Ibid.*, p. 9.

²⁰ *Ibid.*, p. 14.

²¹ *Ibid.*, p. 80.

²² *Ibid.*, p. 85.

La danse et le drill chez William Mc Neill

L'historiographie occidentale contemporaine tend aujourd'hui à considérer toute forme d'exercice physique collectif rythmé ou à caractère martial comme l'expression d'attitudes fascistes ou nazies, comme le symbole explicite de l'extrémisme de droite. Il est vrai que les mouvements fascistes et nazis ont fait abondamment usage des parades martiales, des défilés au pas de l'oeil, ils ont largement fait recours à l'image d'organisations de jeunesse strictement encadrées s'adonnant à des exercices communs en chantant à l'unisson et en rythme. Depuis lors, et surtout à partir de la fin de la guerre froide, toute activité, tout mouvement présentant un quelconque caractère collectif et rythmé – scoutisme civique, défilé militaire, association des jeunes, etc. – sont presque automatiquement assimilés aux dérives fascistes de l'Entre-deux-guerres, sont immédiatement considérés comme susceptibles de conduire à la brutalisation des sociétés pour reprendre le titre de l'ouvrage de George L. Mosse²³. Cette historiographie, cette approche générale du phénomène des mouvements rythmés collectifs a conduit à déformer complètement leur rôle dans la construction de la cohésion des sociétés et des groupes humains au cours de l'histoire. Il importe donc de garder à l'esprit que les sociétés ont des fonctions de base qu'il convient de ne pas méconnaître au risque sinon de ne plus comprendre correctement leur fonctionnement. A titre d'exemple, l'historien israélien Martin van Creveld rappelle que l'entrée massive des femmes dans les armées occidentales, depuis la fin du XX^e siècle, ne signifie pas tant une victoire du féminisme ou de l'égalité des droits entre femmes et hommes, mais trahit plutôt le déclin de ces armées qui n'ont plus d'ennemi véritable à combattre et dont la fonction proprement militaire est, par conséquent, de plus en plus sujette à caution, autorisant de ce fait toutes les expérimentations et transformations de l'institution militaire²⁴. En ce qui concerne les exercices collectifs et les chants à l'unisson, c'est à l'historien américain William H. Mc Neill que l'on doit le mérite d'avoir redécouvert cette fonction de base des sociétés et son rôle constituant.

Dans un essai qui se révèle comme une brillante spéculation historique²⁵, l'historien américain avance la proposition que les mouvements rythmés effectués en commun – en particulier la danse et le drill – ont pu suscité des

²³ George L. Mosse, *De la Grande Guerre au totalitarisme : la brutalisation des sociétés européennes*, trad. fr., Hachette, 1999.

²⁴ Martin Van Creveld, *Les Femmes et la guerre*, trad. fr., éditions du Rocher, 2002.

²⁵ William H. McNeill, *Keeping together in time : dance and drill in human history*, Cambridge (Mas.), Harvard University Press, 1995. McNeill est un des grands spécialistes anglo-saxons de la *World History*. On le compare volontiers à Fernand Braudel en disant que si ce dernier a tenté une « pesée globale » du monde à partir de l'économie, McNeill en fait autant à partir de la guerre. Ses principaux ouvrages en la matière sont notamment, *The Rise of the West : A History of the Human Community*, Chicago, 1963 ; *The Pursuit of Power : Technology, Armed Force and Society since A.D. 1000*, Chicago, 1982.

émotions collectives suffisantes pour constituer une force puissante permettant d'assurer la cohésion des groupes humains. L'auteur emploie à ce sujet la notion de « lien musculaire » qu'il définit comme la réponse émotionnelle humaine aux mouvements coordonnés accomplis ensemble et en rythme (*keeping together in time*), en particulier lors de la danse et du drill. Il y voit un phénomène quasi viscéral beaucoup plus ancien que l'apparition du langage, et essentiel à la confection de la trame sociale parce qu'il permet de créer, de manière quelque peu sociobiologique, ce que l'auteur appelle un esprit de corps. Ainsi, « bouger et chanter à l'unisson » rend les tâches collectives beaucoup plus efficaces, assure la survie du groupe en renforçant sa cohésion, permet l'effacement de l'individualisme au profit de la solidarité commune. Selon l'auteur, cette réponse émotionnelle au mouvement rythmé est universelle et touche aussi bien les travaux agricoles, les rites religieux que l'entraînement militaire. Notons au passage que cette idée de « lien musculaire » (sans doute quelque peu mécaniste) avec ses conséquences sociales rappelle cependant immanquablement l'importance que Platon accorde à la musique et à la gymnastique dans l'éducation des Gardiens ainsi que le lien étroit qu'il établit entre ces disciplines, la vertu et la recherche du bien commun.

Si Mc Neill fonde au départ son idée sur l'expérience personnelle qu'il a faite du drill lors de son service militaire en 1941, sa vaste érudition et sa compréhension de l'histoire mondiale donnent cependant à son hypothèse une étonnante plausibilité. Il place en effet sa réflexion non dans la perspective d'une curiosité excentrique, mais dans la logique du fonctionnement des sociétés et du maintien de leur stabilité dans des conditions difficiles. Il se demande ainsi comment, dans certains groupes sociaux précis, les liens émotionnels étroits naissant de la pratique de la danse ou du drill ont pu influencer le cours de l'histoire. Abordant la question tant dans les sociétés antiques que dans les sociétés modernes, il en dégage une étonnante continuité : du rituel des prêtres sumériens au drill des soldats hollandais lors de l'insurrection des Pays-Bas contre l'Espagne, en passant par la manœuvre rythmée des rameurs de la démocratie athénienne. Dans chaque cas, l'auteur met en évidence, d'une part, l'existence d'une communauté unie par les liens émotionnels émanant de la danse, du drill ou d'un autre exercice physique rythmé réalisé en commun et, d'autre part, le rôle moteur de ces communautés au sein des sociétés dans lesquelles elles évoluent. On retrouve une fois de plus l'idée de noyau dur, c'est-à-dire un groupe parvenant à obtenir une cohésion supérieure et apte, de ce fait, à exercer la fonction de leader du corps social tout entier.

En ce qui concerne l'Europe, Mc Neill se penche notamment sur les danses villageoises abondamment pratiquées au Moyen Âge par les communautés paysannes. Il émet alors l'hypothèse que ces danses ont pu constituer l'esprit de corps suffisant pour former le socle de la solidarité des différentes sociétés européennes. Il ajoute, ensuite, qu'au moment où cette solidarité a commencé à s'effacer, soit avec l'avènement des sociétés à dominantes urbaines, soit avec la culture de cour dans le courant du XVI^e siècle, ce sont les armées

européennes qui en redécouvrent le drill (avec la révolution militaire de la fin du XVI^e siècle) reproduisent alors le schéma de la solidarité villageoise et assurent ainsi par leur supériorité militaire l'expansion de l'Occident dans le reste du monde. Autrement dit, le régiment moderne remplace la commune médiévale ; il devient la cité et son esprit de corps redonne sa cohérence à la société.

Certes, et l'auteur insiste à plusieurs reprises, il ne s'agit là que d'une spéculation et non d'une vérification. Cependant, et sans méconnaître les graves dérives des manifestations collectives de masse au XX^e siècle, Mc Neill identifie dans l'exercice physique en commun et en rythme une forme récurrente de sociabilité, une « structure » de base des sociétés et des groupes humains, structure qui leur permet de survivre et de croître, d'affronter ensemble les dangers et les climats troublés, d'affirmer leur existence dans des conjonctures défavorables. Et l'auteur relève qu'il n'est pas possible d'omettre une telle structure même dans le contexte des sociétés postmodernes.

C'est précisément à ce sujet que l'auteur ouvre, dans sa conclusion, des perspectives intéressantes pour les sociétés à l'âge de la mondialisation. Car, l'immersion des individus dans un monde de plus en plus urbanisé et cosmopolite appellera, d'après lui, des ajustements de plus en plus importants des comportements humains, ajustements dans lesquels les mouvements rythmés collectifs pourraient jouer à nouveau un rôle important. Il évoque, à titre d'exemple, l'éventualité d'assemblées religieuses ritualisées comme réponse humaine à cette difficulté de vivre dans un monde global privé de repères – le sentiment d'appartenance permettant à l'individu d'avoir à nouveau une prise immédiate sur la réalité, de faire valoir une liberté et une égalité effectives, autrement dit une souveraineté.

On le remarque, Mc Neill termine son propos là où, d'une certaine manière, démarre le roman *Fight Club* cité au début de cette étude : l'exercice physique (danse, drill, fights clubs) comme moyen de retrouver des loyautés et des fidélités personnelles permettant de « reconquérir » une cohérence nécessaire à la vie dans le village mondial. Il est donc intéressant de constater que Mc Neill donne en quelque sorte sa profondeur historique au récit littéraire de Palahniuk en posant la question de l'indispensable reconstruction des solidarités sociopolitiques à l'ère de la postmodernité.

Un nouvel outillage conceptuel ?

Les figures du Rebelle et du Bandit social ainsi que la spéculation sur la danse et le drill fournissent les premiers outils permettant d'adopter une posture qui peut être qualifiée de stratégique dans le contexte qui nous occupe. Une telle posture fournit une première base pour envisager l'action ou la réaction vis-à-vis de l'effondrement des sociétés. Car, il convient de le rappeler, la pensée politique occidentale de la seconde moitié du XX^e siècle s'est surtout orientée vers la déconstruction des systèmes. Elle a dès lors développé un important « appareillage » critique de l'ensemble philosophico-

politique de l'État-nation, conduisant en partie à sa remise en cause²⁶. En revanche, elle n'a pas su mettre à disposition un outillage conceptuel capable d'analyser et de se situer par rapport au problème de l'effondrement des sociétés et de leur refus progressif de l'ennemi. Les grandes interprétations historiques n'ont pas été renouvelées mais peu à peu oubliées, voire rejetées. En lieu et place se sont affirmées de plus en plus les théories du chaos et de la complexité ; la géométrie fractale, les réseaux d'interactions, les systèmes de systèmes se sont substitués petit à petit à la compréhension des cycles et des ondes longues de l'histoire. Par conséquent, le poids de l'héritage politique occidental de ce dernier demi-siècle se fait également sentir dans cette difficulté de la pensée contemporaine à forger les outils aptes à affronter la situation que nous connaissons aujourd'hui, dans son relatif dénuement à concevoir la reconstruction.

A cet égard, les auteurs examinés dans cette étude placent leur réflexion par rapport au constat d'un État qui se vide de sa substance, que ce soit par la disparition des patries (Jünger), par la désintégration de l'ordre traditionnel (Hobsbawm) ou avec la fin des exercices physiques collectifs rythmés (Mc Neill). Et il est frappant de relever l'étonnante convergence des trois auteurs précités. Dans cette situation que l'on peut qualifier de *vacuum* socio-institutionnel, ils discernent tous à la fois le besoin et l'émergence d'un nouvel ordre politique, l'ordonnement d'un espace étatique de remplacement autour de figures telles que le Rebelle ou le Bandit social. Le *Waldgänger* jüngerien (Rebelle-proscrit) se révèle remarquablement proche de la figure de Robin des Bois chère à Eric J. Hobsbawm par le prix que tous deux attachent à la liberté non pas comme slogan politique, mais comme marge de manœuvre de l'individu souverain : tant Robin des Bois que le Rebelle sont des hommes libres qui acceptent la lutte, qui s'efforcent de penser par eux-mêmes et refusent ce qui se présente comme la « voie dominante », « l'évolution inéluctable ».

Les trois auteurs mettent également en évidence l'importance du compagnonnage et des fidélités personnelles : les petites élites chez Jünger, la troupe de bandits chez Hobsbawm, la fonction structurante de la danse et du drill chez Mc Neill. Ils soulignent le rôle moteur de ces solidarités, le lien étroit qu'elles entretiennent avec la liberté de la cité et sa restauration, la fonction politique du groupe de combattants en armes. Bien qu'intervenant après la chute, Jünger, Hobsbawm et Mc Neill montrent que ces solidarités se présentent comme une volonté de rétablir, voire de reconquérir une forme de souveraineté, c'est-à-dire un pouvoir politique. Traduit en langage juridique, elles ont donc un rôle constituant pour reprendre la conception de Carl Schmitt qui considère qu'une « minorité » peut aussi être le sujet du pouvoir constituant :

Une organisation fixe en tant que telle peut prendre les décisions politiques fondamentales sur le genre et la forme de l'existence politique – i.e. donner

une constitution... Cette organisation peut être un cercle de certaines familles... ou un ordre (*Orden*), ou un autre groupe formé en soi²⁷.

Par ailleurs, en insistant sur les notions de noyau dur et d'esprit de corps, nos trois auteurs rejoignent, d'une certaine façon, la tradition mineure de la formation de l'État sur la base des liens de dépendance ou de fraternité, à savoir respectivement les rapports hiérarchiques d'individus envers leur chef et les rapports égalitaires unissant des individus²⁸. D'après cette tradition, l'État se constitue par cercles concentriques articulés autour du pouvoir du roi ou du commandant en chef : en partant du centre, le premier cercle est celui des serviteurs personnels, le deuxième celui des soldats et des mercenaires, le troisième celui des clients (une sorte de réserve générale). Dans le cas présent, il ne s'agit évidemment pas de substituer à l'État moderne une construction néo-vassalique fondée sur la fidélité d'homme à homme. Mais il importe de tenir compte en revanche de cette tradition longue du phénomène étatique pour redonner à l'État moderne une sorte de corps central, une certaine colonne vertébrale.

En conséquence avec le pouvoir constituant, d'une part, et les liens personnels de dépendance/fraternité, d'autre part, on obtient deux éléments qui permettent d'explicitier la posture stratégique mentionnée au début de ce paragraphe : si d'un côté, l'État à l'ère postmoderne apparaît de plus en plus comme une coquille vide et, de l'autre, le Rebelle et le Bandit social – considérés comme centre permanent d'une solidarité retrouvée – apparaissent dans ce contexte comme une forme possible de pouvoir constituant, alors on se trouve bel et bien au cœur d'un processus de restauration de la cité. Le Rebelle et le Bandit social s'avèrent ainsi capables de reconquérir, de réoccuper cette coquille vide qu'est devenu l'État postmoderne. Dans cet espace post-étatique livré à la foule et aux réseaux de tous ordres, ne pouvant plus véritablement s'appuyer sur le peuple souverain, ils représentent une force politique (l'armée dans le sens de la tradition grecque) et un moyen de lutte pour garantir une stabilité minimale de la cité. On a vu combien Mc Neill estime que le régiment moderne s'est substitué à la commune paysanne pour redonner leur cohérence aux sociétés européennes quittant le Moyen Âge. De même, le philosophe de la déconstruction, Jacques Derrida, n'évoque-t-il pas dans l'un de ses derniers ouvrages l'avenir de la démocratie comme celui d'une « société secrète », retrouvant précisément cette idée de conjuration, de confrérie à la base de la tradition mineure et mettant en

²⁷ Carl Schmitt, *Théorie de la constitution*, trad. fr., PUF, 1993, pp. 211 et s., cité chez Bruno Bernardi, *Qu'est-ce qu'une décision politique ?*, Vrin, 2003, p. 73.

²⁸ C'est la thèse selon laquelle « l'État a pu naître comme la création d'un homme qui s'appuie sur ses fidèles personnels pour s'assurer le pouvoir ». Il s'agit là d'une tradition qui se fonde sur le temps long et qui est donc beaucoup plus ancienne que celle de la formation de l'État moderne proprement dit. Alain Testart, *L'Origine de l'État : la servitude volontaire II*, éditions Errance, 2004 ; du même auteur, *Les Morts d'accompagnement : la servitude volontaire I*, éditions Errance, 2004.

²⁶ Pour un panorama de la question, Cf. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, 1992.

exerque leur pouvoir et leur force face à la montée actuelle des contre-souverainetés et des contre-États (ce qu'il appelle la « voyoucratie »)²⁹. Certes, l'ensemble de ces considérations ne débouchent pas sur une approche correspondant à la conception nationale et républicaine de l'État moderne. Il serait cependant faux de les rejeter pour ce seul motif, comme il serait faux de vouloir reconstruire un État semblable à celui que nous avons connu. Les études des auteurs qui précèdent semblent en effet indiquer que les sociétés effondrées ne peuvent produire que des ersatz. Pour sauver la république florentine, Machiavel ne propose-t-il pas d'armer les paysans du *contado* pourtant sans droits politiques plutôt que les bourgeois de Florence, véritables détenteurs du pouvoir politique. Bel exemple de « réarmement » du corps social !

²⁹ Jacques Derrida, *Voyous*, Galilée, 2003, pp. 96 et s.