

01/160

La question du Bien et du Mal et la question de la fondation socio-politique

Marc RICHIR

1. Politique et économie du Bien et du Mal

C'est une chose curieuse que, dans la III^e partie du chapitre II, consacré à la « question sociale », de son *Essai sur la Révolution*¹, H. Arendt ouvre, avec quelque témérité – l'audace est belle – sur l'abîme de la fondation socio-politique, sur la question des commencements légendaires de l'institution sociale, à travers deux grands récits, recomposés au XIX^e siècle par deux grands écrivains, Dostoïevski et Melville : la « Légende du Grand Inquisiteur » et l'histoire du marin Billy Budd. Certes, cette ouverture un peu brusque s'inscrit bien dans la stratégie globale de l'ouvrage, et en constitue même l'un des nœuds : la Révolution a bien à voir, l'auteur nous en avertit dès l'Introduction, avec la question des commencements, mais ce qu'Arendt tente de nouer va bien au-delà. La question des commencements va de pair, dans l'époque moderne, et en particulier dans la période prérévolutionnaire française illustrée par Rousseau, avec la question d'un état de nature qui, par sa transcendance par rapport à la société, pourrait fort bien être sans relation aucune avec la politique » (p. 23), donc être méta-politique – tout au moins par rapport à la définition

1. H. Arendt, *ER*. Nous citerons selon cette traduction en mettant l'indication de page entre parenthèses.

arendtienne du politique. C'est donc celle-ci même qui est en question, puisque l'entrée en scène de Dostoïevski et de Melville intervient, pour ainsi dire à titre de « contre démonstration », après l'exposé de la pensée de Rousseau. Il y aurait beaucoup à dire de cet exposé, déjà quelque peu gauchi eu égard à ce qui faisait toute la subtilité de l'auteur du second *Discours* sur l'origine de l'inégalité, mais somme toute fidèle à ce qui en a été perçu à l'époque. Rappelons que pour Jean-Jacques, c'est la société qui pervertit les hommes, naturellement in-nocents du Bien et du Mal, et originellement mus par l'amour de soi, qui est le germe de la Raison, et la pitié, qui est le germe de l'affectivité – le vice étant plutôt lié à la Raison et la vertu plutôt liée à l'affectivité. On sait tout ce qu'il y a d'explosif dans ce renversement rousseauiste, qui consiste à penser que, loin d'être bénéfique, l'institution sociale est catastrophique. Mais on n'a peut-être pas assez souligné – nous laissons courir le fil avant de le reprendre –, que pour Rousseau, l'institution sociale était immédiatement coextensive de la « servitude volontaire » au sens de La Boétie. Quoi qu'il en soit, Arendt pointe avec justesse toute la dangereuse ambiguïté qu'il y a dans la pitié : elle peut aussi bien être pitié abstraite, pour l'humanité, et à ce titre, verser dans le sentimentalisme d'une rhétorique propre à asseoir une servitude redoublée par l'invocation de la vertu, qu'être réelle com-passion, c'est-à-dire sym-pathie, passion pour et avec autrui, mais alors, pour être concrète, c'est-à-dire concrètement vécue, elle n'aurait plus grand-chose à voir avec la sphère du politique comme sphère du vivre-ensemble, de l'*inter-esse*, et serait reportée au niveau du méta-politique. Et quelque chose de la Terreur révolutionnaire s'ancrerait dans cette confusion. Donc quelque chose de ce qui, aux yeux d'Arendt, a constitué la puissance explosive et le grand danger de la Révolution française par rapport à ce qui serait la sagesse un peu austère de la Révolution américaine. Bref, on n'en appellerait pas impunément à la misère d'un peuple opprimé et quasiment à l'état sauvage, on ne ferait pas appel impunément à la question sociale dans la Révolution, sans

remuer des profondeurs où la quête de la liberté se retournerait en le retour stupéfiant de la servitude *politique*.

C'est dans ce contexte qu'intervient (p. 115-125) le commentaire arendtien de la légende du Grand Inquisiteur et de l'histoire de Billy Budd. Intervention curieuse, nous le disions, parce que paradoxale, en ce qu'elle ouvre sur un abîme qui pourrait bien laisser remonter des questions excédant et remettant en cause l'interprétation arendtienne.

Rappelons brièvement la teneur des deux récits. Tirée des *Frères Karamazov*, la « Légende du Grand Inquisiteur » est racontée par Ivan Karamazov, l'agnostique philosophe, à son frère Aliocha, croyant fervent. L'histoire se passe en Espagne, à Séville, au XVI^e siècle, au plus dur de l'Inquisition. Le Christ y revient, fait des miracles, et est arrêté. Et l'essentiel du récit est consacré au long plaidoyer du Grand Inquisiteur, qui a formellement reconnu le Christ, devant celui-ci, dans sa cellule, la nuit qui précède son supplice. Plaidoyer pour l'œuvre accomplie depuis quinze siècles de despotisme et de mise en servitude d'un peuple qui était censé ne désirer que cela. Plaidoyer devant le Christ qui, tout au long, demeure muet. Mais plaidoyer dont le pouvoir sans doute le plus subversif est dans la mise à jour de la souffrance du Despote, comme s'il assumait à lui seul, à l'instar du Christ, les souffrances de la servitude. Et la seule réponse du Christ est le baiser de compassion qu'il donne sur les « lèvres exsangues » du nonagénaire. Quant à Aliocha, il en ressort bouleversé, révolté, et affligé. On perçoit vite, en effet, que cette sorte de contre-légende ou de contre-mythe joue à de multiples niveaux à la fois, que rien n'y est univoque, que tout y est près d'exploser tant les raccourcis sont saisissants, les courts-circuits incandescents.

L'histoire de Billy Budd, le beau marin d'origine inconnue, force de la nature, joie pure de vivre, enrôlé de force sur un navire de guerre anglais, est celle de la rupture de l'innocence du Bien et du Mal par l'attaque perverse du maître d'armes Claggart, lui-

même sans origine, et jaloux d'une vie qu'il ne pourra jamais atteindre. Claggart accuse faussement Billy Budd de fomenter la rébellion – alors que la flotte venait de sortir d'une vague de mutineries. Sommé, par le capitaine Vere, de s'expliquer en présence de Claggart, Billy Budd en devient muet et tue Claggart d'un violent coup de poing. Forcé de rétablir l'ordre, c'est-à-dire la dure loi d'un navire en guerre, le capitaine Vere réunit ses officiers et improvise un tribunal qui condamne Billy à la pendaison, tout en sachant son innocence foncière. Et l'exécution a lieu, au petit matin, en pleine mer, sous la protection des hommes d'armes, et devant tout l'équipage dont le grondement participe tout à la fois de la révolte devant le scandale et de la stupeur sacrée. Ce n'est visiblement pas une antinomie morale qui est mise en scène par Melville, mais quelque chose de plus profond, pour ainsi dire métaphysique, où il y va de l'ordre même de la création, remis en cause dans le malaise, vécu comme irrémissible, au contact de ce que la violence muette de Billy Budd en a subitement révélé. Force est restée à la Loi, mais la Loi en est devenue insupportable. Cette fable est non moins complexe et explosive que la légende dostoïevskienne, sauf qu'en plus de sa dimension « christique » y joue une dimension biblique : répétition inversée des commencements puisque, ici, c'est Abel qui tue Caïn, et dévoile, par son inéluctable supplice, l'insupportable économie du Bien et du Mal qui articule l'ordre normal des choses. Il faut la mise à mort de Billy Budd pour rétablir leur équilibre un instant rompu. Il faut, autrement dit, *répéter* le crime de Caïn, mais, là est la profondeur du paradoxe, au nom de la Loi, comme si le *socius* ou plutôt le socio-politique reposait, en écho à Dostoïevski, sur un mensonge originaire – avec cela, qui est bien pire chez Melville, que le capitaine Vere, homme de grande fermeté d'âme et de grande probité n'est pas le Grand Inquisiteur, n'est pas l'agent secret du despotisme, mais tout à la fois un homme, un père pour le « beau marin », et le représentant intègre de la société, tout au moins de la société en guerre. L'idée vient même au lecteur que s'il précipite le procès à bord du navire, ce n'est pas seulement pour parer à toute

éventualité de révolte, mais surtout, pour épargner à Billy l'infamie d'un procès qui aurait lieu sur terre. Notons enfin que *Billy Budd* est sans doute le testament littéraire de Melville, écrit durant les dernières années de sa vie, et publié longtemps après sa mort.

Comment, à présent, H. Arendt prend-elle les choses ? Elle est consciente de l'abîme qui s'ouvre sous nos pas puisqu'elle nous avertit qu'il s'y agit de « la terrible question du bien et du mal » qui, pour avoir été manquée par la période prérévolutionnaire et révolutionnaire, ne pouvait que se poser de manière accrue au XIX^e siècle, dans la période post-révolutionnaire. Dostoïevski et Melville nous apprendraient que « la bonté absolue est à peine moins dangereuse que le mal absolu » (p. 117), et qu'il peut exister, tout à la fois « une bonté au-delà de la vertu » et « un mal au-delà du vice » (*ibid.*). La première serait la véritable « bonté naturelle », le second « une dépravation *selon la nature* » (nous soulignons), et les deux seraient « *hors de la société* » (origine inconnue de Billy Budd et de Claggart) (p. 118). Dès lors, l'histoire du « crime » de Billy Budd serait celle d'une « nature naturelle plus forte que la nature dépravée et pervertie », d'une « bonté » qui « s'affirme avec force, et même avec violence », parce que seul l'acte de violence lui serait « adéquat » (elle est par ailleurs muette ou bègue) (p. 119). Tel serait, selon Arendt, le commencement de la « légende » de Billy Budd.

Qu'advient-il ensuite ? Après le crime innocent de Billy Budd, la vertu, selon Arendt, et en la personne du capitaine Vere, « s'introduit dans l'action entre la Bonté absolue et le Mal absolu » (p. 119). La vertu n'interviendrait pas « pour empêcher le crime du Mal, mais pour châtier la violence de l'innocence absolue. » (p. 119-120) Associée en ce sens à la loi constitutive du socio-politique, elle protège de l'absolu, et de sa violence, en tant que l'absolu « est la perte de tout un chacun si on l'introduit dans le domaine de la politique » (p. 120). Dès lors, les relations que suscite Billy Budd ne sont pas des relations « politiques » : l'envie de Claggart à son égard est l'envie de la « nature dépravée » à

l'égard « de l'intégrité naturelle » (p. 121), et la compassion qui naît entre Vere et Billy est *aussi* compassion de la victime pour celui qui l'envoie à sa perte (p. 121) – compassion pour le capitaine, réellement souffrant, que traduit la formule : « Dieu bénisse le capitaine Vere ! »

C'est sur le terrain de l'équivoque entre la pitié abstraite et la compassion concrètement vécue pour un autre qu'Arendt aborde la légende du Grand Inquisiteur. Si Jésus réincarné éprouve de la compassion pour le Grand Inquisiteur, le « péché de celui-ci » est que, comme Robespierre, « il était attiré par *les hommes faibles* », non seulement parce qu'un tel attrait ne se distingue pas de la soif du pouvoir, mais aussi parce qu'il avait dépersonnalisé ceux qui souffraient, les avait rassemblés en un agrégat – le peuple *toujours malheureux*, les masses souffrantes, etc. » (p. 122, c'est Arendt qui souligne) Le signe de la divinité de Jésus serait que lui seul est capable d'éprouver de la compassion pour tous les hommes pris individuellement (*ibid.*) Et c'est cela, allié au mutisme, qui établirait l'énigmatique parenté, sinon l'identité, entre le Jésus de Dostoïevski et le Billy Budd de Melville. Reste, pour nous, que le Grand Inquisiteur tient un plaidoyer extraordinairement pervers, et que le capitaine Vere peut être crédité de l'authentique souffrance de ce que la « logique » de l'institution socio-politique le contraint de faire.

Reste aussi la leçon qu'Arendt vise à nous administrer : parce qu'elle est muette, singulière et immédiate, parce qu'elle ne peut argumenter en vue de l'*inter-esse*, en vue de l'être-entre et ensemble des hommes, la compassion demeure hors du champ du politique, et sans conséquences politiques (*cf.* p. 123). Même, si elle « entreprend de modifier les conditions de vie du monde en vue d'alléger la souffrance humaine », elle ne peut qu'« exiger une action directe et rapide, c'est-à-dire l'action par les moyens de la violence » (p. 124), en court-circuit des « interminables méthodes de persuasion, négociation et compromis de la Loi et de la politique » (*ibid.*).

Pour Arendt, Melville

« retournait le premier crime légendaire, Caïn tuant Abel, [...] mais ce retournement procédait du même renversement que celui qui avait permis aux hommes de la Révolution française de remplacer la notion de péché originel par celle de bonté originelle. »

À la question du renforcement de la servitude qui en aurait résulté, Melville aurait trouvé la réponse « en ceci que la bonté est forte, plus forte sans doute que le mal même, mais qu'elle partage avec le « mal élémentaire » la violence élémentaire inhérente à toute force et nuisible à toutes les formes d'organisation politique. » (p. 125) Dès lors, conclut Arendt, c'est un peu comme si Melville disait à son lecteur :

« supposons que désormais la pierre angulaire de la vie politique soit qu'Abel a tué Caïn. Ne voyez-vous pas qu'à partir de cet acte de violence la même chaîne de crimes se poursuivra, tout simplement l'Humanité n'aurait même plus cette *consolation* que la violence qu'il faut appeler criminelle est réellement caractéristique du méchant seul. » (*Ibid.*, nous soulignons.)

Autrement dit : la « sagesse » de l'institution socio-politique serait dans une distinction claire du Bien et du Mal, dans leur économie qui les distribuerait à leurs places respectives, et cela, pour ainsi dire, par « refoulement » hors du champ socio-politique, dans le champ religieux ou métaphysique, de l'irréductible question du Mal radical, et de ce qui lui fait étrangement cortège, la non moins irréductible question du Bien radical. Ce serait pour avoir transgressé les limites de cette « sagesse » millénaire que la Révolution française aurait débridé des puissances qui l'auraient débordée, et qui joueraient *entre* la perversité du Grand Inquisiteur, où l'on peut reconnaître bien des figures révolutionnaires, et l'impuissance tragique du capitaine Vere – quoique, sans doute, ces puissances aient été davantage polarisées vers le premier côté que vers le second.

2. Discussion : la question de la fondation

Il est singulier qu'Arendt reproche, finalement, à la Révolution française cela même qui, aux yeux de Quinet comme de Michelet, l'avait pour ainsi dire magnifiée : l'entremêlement de la dimension proprement politique et de la dimension religieuse, et, plus profondément, la remise en cause d'une définition trop restreinte de la politique par l'ouverture aux abîmes de la fondation, et en particulier de la fondation théologico-politique, fondation, tout à la fois du Despotisme et de la servitude volontaire. D'une certaine façon, ce que H. Arendt nous laisse entendre, c'est que cette ouverture aux abîmes est dangereuse, même lourde de catastrophes, et qu'il vaut mieux s'en tenir à une définition « restreinte » du politique comme question ouverte et en débat du vivre ensemble des hommes, à l'écart de questions sans doute plus profondes, mais insolubles, voire intraitables, que la sagesse politique commande de laisser là ou elles devraient être, dans le champ du *métapolitique*. En bonne aristotélicienne, elle nous dit au fond qu'il vaut mieux penser et agir avec des distinctions claires que remuer des tréfonds dont la tempête déchaînée risque de nous emporter. Moyennant quoi, il faut bien que, quelque part, elle y touche, même si c'est brièvement, pour refermer aussitôt la jarre de Pandore, et plus tôt que Pandore ne l'a fait dans le « mythe » hésiodique. D'où l'impression que l'on peut en retirer, et que, personnellement, j'en retire, que son interprétation de la légende de Dostoïevski et du récit de Melville est plus métaphysique que symbolique, à distance de ce qu'ils nous livrent comme sortes de récits de l'*anti-fondation*, non pas en vue de conforter la fondation millénaire sur le Despotisme et la servitude volontaire, mais en vue de la miner du dedans, comme pour en dévoiler l'envers, qui est une sorte de *mensonge originnaire*.

Qui ne voit en effet dans la Légende du Grand Inquisiteur la formidable et destructrice charge d'ironie ? Pas plus qu'Aliocha Karamazov, nous ne pouvons croire un instant que le Grand Inquisiteur souffre comme il le dit, dans cette *mimésis* extraordi-

nairement perverse de la passion du Christ – perverse, car elle dissimule habilement, mais pauvrement, cette non moins grande passion qui anime le Despote : *la passion du pouvoir*. C'est celle-ci, et par là toute l'équation symbolique de la fondation théologico-politique, que la légende dostoïevskienne fait exploser. Il n'y a finalement rien d'autre, au fond de tout cela qu'un terrible mensonge qui, déjoué, met à nu la faiblesse symbolique de la force. Il n'est pas jusqu'au baiser final de Jésus qui n'en ressorte, lui aussi, chargé d'ironie : non pas seulement compassion devant la faiblesse de la force, faiblesse qui s'épuise en vain à plaider, mais affirmation, sans aucun espoir de retour – le mensonge, décidément, est trop gros – de la force de la faiblesse, de cette faiblesse originelle qui est celle même de Dieu, et que la force du Grand Inquisiteur ne pourra jamais comprendre, même si elle ne s'entretient qu'à vouloir l'*usurper*. La *mimésis* du grand Inquisiteur n'est misérable que parce qu'elle est l'usurpation d'une puissance, la puissance divine, qui, elle, est sans pouvoir. Et cette usurpation, ecclésiastique et royale, est-ce par quoi le christianisme s'est complètement retourné en son contraire, la servitude, non pas seulement des hommes réels vivant dans une société réelle, mais aussi, et corrélativement, des âmes. Au sens où l'on pourrait dire de la perversion du Grand Inquisiteur qu'elle est une perversion de la Raison, s'étant émancipée en elle-même dans la seule argumentation – celle qui prétend « avoir raison » –, on pourrait dire, à l'instar de Kant, que le mal dont il est porteur est bien l'une des figures possibles du Mal radical, et du Mal radical qui a la force de son côté, personne d'autre que Jésus lui-même ne pouvant en démontrer la faiblesse, l'irréductible et abyssal écart qui le *tient séparé* de la divinité qu'il usurpe en prétendant s'appuyer sur elle. En écho, Ivan Karamazov, lui-même d'une impitoyable cruauté et d'une cinglante ironie à l'égard de son frère, entend bien démontrer l'incapacité historique du christianisme à « résoudre » le scandale du Despotisme et de la servitude volontaire. Autrement dit, la légende qu'il invente pour son frère n'est certes pas faite pour le convaincre, mais pour exhiber, dans une répétition mimétique de la

fondation, l'incapacité symbolique du christianisme à apporter aucune réponse concrète à la question cruciale qu'il a pourtant posée. En un sens, on pourrait dire, comme Arendt, que cela est dû à ce que cette question – question de la servitude et de la culpabilité symbolique à l'égard d'un Dieu posé comme origine du Roi – est méta-politique, mais c'est alors au risque, devenu patent grâce au génie de Dostoïevski, d'avaliser l'institution du Despote et de la servitude volontaire comme ordre inéluctable, fatal, du socio-politique. Chose qu'Arendt ne voulait sûrement pas, mais il est curieux, étrange, qu'elle n'ait pas « vu » ni commenté cette dimension pourtant omniprésente dans la légende du Grand Inquisiteur. Serait-ce parce que, pour elle, *quelque part* (c'est-à-dire aussi bien partout que nulle part), les sociétés despotiques n'étaient pas des sociétés réellement politiques ? Comble du paradoxe, dirait-on, mais n'y est-on pas conduit dès lors que le politique se voit restreint au champ très limité des sociétés démocratiques, depuis la *polis* grecque, où l'*inter-esse* des hommes est censé être l'objet central en débat ? Comble du paradoxe, parce que la réduction est ici *drastique*, et sans doute obnubilante : la démocratie peut dégénérer en tyrannie. Platon l'avait déjà admirablement montré au Livre VIII de *La République*, et, sans compter d'autres exemples historiques, c'est incontestablement ce à quoi nous assistons aujourd'hui dans nos soi-disant « démocraties occidentales ». Or, si nous voulons comprendre cette dégénérescence, ne nous faut-il pas comprendre le despotisme, et par là la tyrannie, comme des formes *également politiques* ? La frontière entre politique et métapolitique est-elle si sûre ? Ne faut-il pas déplacer la question ? Et considérer que la fondation socio-politique, ici la fondation théologico-politique, est *elle-même politique* ?

H. Arendt, il est vrai, consacre bien plus de commentaires à *Billy Budd* qu'à la légende de Dostoïevski. Et dans cette histoire, il est vrai, la servitude volontaire n'est pas centralement en question, mais bien plutôt le respect d'une Loi, la Loi d'un navire de guerre, nécessaire pour assurer l'ordre des choses. Et cette Loi est censée

être la Loi d'exception d'un État démocratique, l'Angleterre, tout au moins à la suite de ses Révolutions. Mais il est non moins vrai, Arendt l'a remarqué, que *Billy Budd* est moins « chrétien » – sans intention fondatrice – qu'« abélien ». C'est donc bien plus le contexte biblique de la fondation qui est en jeu, ici, en filigrane : comme si, à l'inverse du texte de la *Genèse*, c'était Abel qui tuait Caïn, mais dans une société déjà instituée qui se verrait obligée, pour se refonder, de prendre collectivement à son compte, à travers son tribunal, le geste de Caïn. Comme si, donc, celui-ci était inéluctable, nécessaire à la fondation, mais dans un malaise qui, pour avoir lieu dans le déjà institué ou le déjà fondé, met la fondation en porte-à-faux, même si elle est justifiée après coup, par Arendt, comme la fondation nécessaire de l'économie du Bien et du Mal.

Rappelons tout d'abord brièvement, ici, le mythe fondateur, dans la *Genèse*, dont Melville, par une sorte d'expérience en pensée très proche du mythe, propose l'inversion². Dans le texte de *Genèse* IV (1-16) Abel, en réalité Hévél, l'haleïne, la buée évanescente, est mis au monde par Ève après son frère Caïn : « Ève conçut et enfanta Caïn, disant : J'ai acquis un homme avec Dieu. Elle enfanta encore son frère, Abel. » Caïn (Kaïnn) signifie « acquisition », « possession », et l'énigmatique formule d'Ève signifie que c'est un être indépendant, un homme, une créature nouvelle, munie par Dieu de possibilités semblables à celles qu'il avait accordées au premier couple. Quant à Hévél, il était « buée » dès sa naissance. Il est en marge de son frère, vient après, « à côté » de lui. Il se confond avec l'inconsistance, l'évanescence de l'haleïne. Il est cependant pur et ses œuvres (dérivées de son art pastoral) sont agréées par Dieu. Pourtant, il sera tué par son frère

2. Nous nous inspirons des très remarquables *Notes sur Qohélet* d'André Neher (Ed. de Minuit, Paris, 1951), en particulier du chap. 1 de la III^e partie (p. 71-91). La place nous manque pour indiquer l'articulation du *Qohélet* (*L'ecclésiaste*) au texte de la *Genèse*, lumineusement mise en évidence par Neher.

Caïn, en réalité indifférent à lui, ne remarquant même pas qu'il l'a tué (« suis-je le gardien de mon frère ? ») : la buée voltige et disparaît, sans même laisser de traces puisque Abel meurt sans enfants. Tout au contraire, Caïn « est » au monde, c'est un agriculteur, d'abord dédaigné, puis maudit par Dieu. Après la malédiction et le crime, il a un fils, et il fonde une ville *Hanok*, qui en porte le nom, lequel signifie précisément *fondation*. Caïn est donc un *héros fondateur* de la culture et de la civilisation. Ses descendants seront pasteurs, artistes, forgerons, accumulant les acquits. Cependant cette première fondation, cette protofondation échouera puisque la race de Caïn sera engloutie par le Déluge. Son destin final est donc comme celui d'Abel : disparaître sans laisser de traces. Reste qu'après le meurtre, la voix des sangs d'Abel crie, le sol ayant ouvert sa bouche pour l'avalier. Et un Midrach indique que cette voix est celle de *tous* les sangs qu'Abel portait en lui, son propre sang et celui de ses enfants. Ceux-ci se sont réincarnés en Seth, le troisième fils d'Adam et Ève : « Adam connut encore sa femme, et elle enfanta un fils. Elle appela son nom Seth, car Dieu m'a accordé une autre descendance, à la place d'Abel, Caïn l'ayant tué. » (*Genèse IV*, 25, nous soulignons.) Or Noé, le seul rescapé du Déluge, est un descendant de Seth. Seth est donc le véritable père de l'humanité, et les hommes sont les *substituts* des enfants d'Abel. La voix des enfants d'Abel n'a pas crié en vain, Dieu l'a entendue, et, par la substitution tout comme par le Déluge, les hommes sont tous des rescapés, et l'histoire de l'humanité, un reliquat, une tentative, un essai. La leçon du *Qohelet*, selon Neher, est bien que tout est buée, haleine, mais aussi que tout est entendu.

Il y aurait évidemment beaucoup à dire de cette légende ou de ce récit mythico-mythologique fondateur – mythico-mythologique au sens où, malgré le monothéisme, Dieu vit en compagnie des personnages de l'histoire, dans une étrange proximité qui ne crée pas de problèmes. Bornons-nous ici à signaler ce qui en constitue pour nous les motifs principaux. Tout d'abord, il n'est pas question du Bien et du Mal. Ensuite, Abel est pasteur d'un troupeau qu'il ne

possède pas, et Caïn, tout au contraire, est un agriculteur sédentaire, propriétaire de ses terres. Enfin, la fondation de Caïn échoue, sans doute en vertu de ce qui est le non-dit du texte : la fondation d'une ville est implicitement fondation politique, c'est-à-dire, dans l'esprit des rédacteurs, fondation despotique d'une royauté, guettée, les motifs du Déluge le montrent, par les dérèglements de la tyrannie, et tout d'abord par l'impiété. La pensée biblique mettra du temps, jusqu'à la royauté de David, à trouver une équation théologico-politique du pouvoir qui soit accordée avec ses prémisses, avec les données symboliques de son institution symbolique. La fondation de Caïn est donc une fondation *manquée*, en quelque sorte prématurée.

Certes, dira-t-on, mais on est fort loin de la reprise de l'histoire par Melville, qui devait ignorer tout cela, imprégné qu'il devait être par une lecture calviniste de la Bible. C'est incontestablement vrai, mais Melville n'aurait-il pas « flairé » quelque chose en portant le fer au cœur, précisément, de la dimension fondatrice du récit ? Même, le soupçon ne s'accroît-il pas à remarquer que Billy Budd-Abel tue Claggart-Caïn sans s'en apercevoir ? Qu'il est bien comme la buée, plutôt que l'incarnation du Bien absolu, ignorant ou in-nocent du Bien et du Mal ? Et que Claggart-Caïn n'est tué que parce que, échouant à s'approprier Billy Budd-Abel, à le « posséder » de sa passion (homosexuelle), il n'a d'autre ressource que de vouloir l'anéantir, le dissiper pour s'en libérer, au fil de manigances dont le sens échappe totalement à Billy ? Et tout le malaise, la tragédie intime du capitaine Vere (et de ses adjoints), ne vient-il pas de ce que, en cette inversion de la légende protofondatrice *répétée* dans le cours d'une société et d'une Histoire déjà fondées, l'abîme s'ouvrirait entre la fondation toujours déjà reconnue, car accomplie, et l'ouverture de l'*autre proto-fondation*, antédiluvienne ? L'ouverture ne se ménage-t-elle pas, à partir de là, avec cette *epochè* en abîme, vers la *possibilité*, seulement *entr'aperçue*, d'une *autre* proto-fondation, ou l'in-nocence de l'éphémère, la simple joie de vivre se donneraient libre cours, et où, corrélativement, se dévoileraient les motifs symboliques pour

lesquels les hommes ne sont que les substituts dérivés, repris, rescapés, mais aussi plus ou moins manqués et écartés, des enfants d'Abel ? On a dit, ce que je ne puis croire, que *Billy Budd* était un testament de consolation. C'est plutôt la forme qu'a prise la constante méditation « métaphysique » de Melville, sur plusieurs dizaines d'années, et cette forme est celle de l'interrogation sans réponse, de la perplexité. Car personne ne peut se satisfaire, et Melville moins que tout autre, du retour de la force à la Loi (et non au Despote). Ce qui émerge bien plutôt, dans l'extraordinaire audace de ce récit, c'est le désenchantement, à la fois ironique, amer et ravageur, de ce que rien ne peut se fonder sur l'innocence, de ce que la fondation n'est même plus à élaborer, comme l'ont fait et recherché les rédacteurs du texte biblique, parce que toute fondation est irrémédiablement et irréductiblement pervertie, retournée, par rapport aux origines, et par rapport à ce qu'il y a certes d'effrayant, mais aussi de sublime, dans les origines. En ce sens, bien loin de ce que pense H. Arendt, il y aurait, dans le récit de Melville, un pouvoir de *dénonciation* de ce qui fonde la société humaine, au-delà de toute hypocrisie psychologique – elle est ici originaire, transcendante. Melville serait bien plus « révolutionnaire » que ne le pense Arendt. Mais il le serait dans la douleur ou la mélancolie d'une aporie métaphysique décidément insoluble. Comme si le Dieu de l'Alliance avec le peuple d'Israël s'était enfoui, comme s'il n'était même plus là pour agréer l'offrande d'Abel, et comme si, par là, c'était Abel qui était voué au crime, dépourvu de toute autre ressource contre la vindicte de Caïn, devenu lui-même, il faut le souligner, aventurier *errant*, possédé seulement de sa passion. C'est dire combien le contre-mythe melvillien est profondément *moderne*, l'écart par rapport au mythe biblique nous permet de le mesurer clairement.

Dira-t-on pour autant que l'innocence abélienne est méta-politique ? Elle ne l'est sûrement pas, nous l'avons suggéré, dans la Bible, puisqu'elle est prise tout entière dans l'intrigue de la proto-fondation, et dans le commencement, post-noachique, de

l'humanité. L'est-elle dans *Billy Budd* ? Encore moins si c'est possible, pensons-nous, puisque c'est précisément son rejet dans un méta-politique, figuré par les nuées angéliques, qui provoque la dénonciation et le malaise dès lors politiques *du politique lui-même*, et ce, même s'ils sont vécus, comme dans le chef du capitaine Vere, selon la plus authentique vertu – non pas selon une image ou une idole rhétorique de la vertu, mais selon une vertu qui comprend, qui compatit concrètement, qui est tempérée par l'humanité : nous sommes très loin, telle est la force de Melville, de la « mauvaise conscience » ou de la « fausse conscience », au plus près, au contraire, de la conscience la plus lucide, qui ne dégénère jamais, c'est remarquable, en conscience cynique ne s'embarrassant pas d'« états d'âme ».

Je me ferai peut-être l'avocat d'une tradition bimillénaire, celle de Platon *contre* Aristote, en concluant qu'il est toujours dangereux, pour la philosophie, d'établir des distinctions trop claires – dangereux car quelque chose d'essentiel s'y perd alors même que l'on pense avoir pensé de manière juste et sage –, et que c'est en tout cas formidablement appauvrissant. Le caractère essentiel des limites, et des distinctions qui sont censées les repérer, est sans doute que nous ne savons jamais très bien où elles passent, donc qu'elles sont instables, changeantes et fluentes. Il en va ainsi de la limite entre finitude et infinitude, la finitude étant précisément de ne pas savoir très bien où elle commence et où elle s'arrête, et donc de passer à l'infinitude comme à travers une barrière invisible (ce qu'avait remarquablement vu Kant dans sa doctrine de l'illusion transcendante). Mais tout autant, vacillement ainsi de la limite entre le politique et le méta-politique. Car le méta-politique est toujours, pour ainsi dire, « recodé » dans les termes du politique – fût-ce négativement, ou en creux –, et s'il peut être entr'aperçu, ce n'est pas dans le système de ces codages qui le rabattraient intégralement au niveau du politique, mais *entre eux*, dans la vacillation de questions en réalité *sans réponses*. Donc là où les mots nous font défaut, dans l'ironie, la mélancolie ou le

désenchantement. Ironie particulièrement cruelle et dévastatrice chez Dostoïevski, mélancolie ou désenchantement singulièrement *a vif* chez Melville. Pour avoir senti tous les dangers de la Révolution, ils n'en étaient pas moins des révolutionnaires. Du fond de leur identification imaginaire à quelque figure de la Révolution. Pussions-nous retrouver cette inspiration, à l'heure où se font entendre les ronrons d'un libéralisme apparemment triomphant, que ce soit dans la philosophie ou ailleurs.