

Conclusion : Terreur, terrorisme**Rémanence rétinienne et troubles de la vision**

La terreur révolutionnaire, à laquelle on reproche son tribunal révolutionnaire, sa loi des suspects, sa guillotine, est un processus arc-bouté à un régime de souveraineté populaire où il s'agit de vaincre la tyrannie ou de mourir pour la liberté. Cette terreur est voulue par ceux qui, ayant conquis par l'insurrection le pouvoir souverain, refusent de se laisser anéantir par des ennemis contre-révolutionnaires. La terreur a lieu dans un combat incertain mené par ceux qui tentent tout pour retourner l'effroi ressenti face à l'ennemi contre-révolutionnaire en terreur à lui imposer. Cet ennemi à son tour peut tout tenter pour en finir avec la Révolution. Le plus grand danger est alors celui d'un affaiblissement du désir révolutionnaire, d'un découragement, d'une corruption de la volonté de fonder. Ce plus grand danger est celui qui rôde autour des acteurs révolutionnaires les plus engagés dans le processus révolutionnaire.

C'est pourquoi la terreur est une auto-contrainte décidée : elle n'est pas une simple politique de violence arbitraire ou de peur extrême à intimider aux ennemis. Elle est le moment historique où la violence souveraine du « faire mourir » est celle d'un peuple acculé à en faire usage pour maintenir la prétention extraordinaire d'avoir conquis la souveraineté.

« Le gouffre de la terreur » n'est jamais complètement refermé, tant cette rencontre improbable entre la politique et le sacré demeure fascinante et inquiétante. C'est sous le terme d'*enthousiasme* et de *disposition morale du genre humain* qu'Emmanuel Kant commente la *sympathie d'aspiration* suscitée par la révolution française, même si « aucun homme sensé ne se résoudrait jamais néanmoins à tenter l'expérience à ce prix ». Cette disposition morale, les révolutionnaires l'appelaient sentiment d'humanité. L'expérience de la révolution, selon Kant, ne serait donc pas la perte du sentiment d'humanité, elle en serait bien au contraire le signe. « Citoyens, par quelle illusion vous persuaderait-on que vous êtes inhumains ? Votre tribunal révolutionnaire a fait périr trois cents scélérats depuis un an : et l'inquisition d'Espagne n'en a-t-elle pas fait plus ? Et pour quelle cause, grand Dieu ! Et les tribunaux d'Angleterre n'ont-ils égorgé personne cette année ? [...] Et les cachots d'Allemagne où le peuple est enterré, on ne vous en parle point !¹⁶⁶ » s'exclamait Saint-Just le 8 ventôse an II (26 février 1794). Quel est donc le prix de la terreur ? On pourrait répondre classiquement que les deux mois qui séparent le 22 prairial du 9 thermidor an II ont vu périr mille trois cent soixante-seize personnes sur l'échafaud¹⁶⁷. Aussi brutales qu'aient été les mesures expéditives du tribunal révolutionnaire d'alors, elles ne représentent pas le seul prix de la terreur ou de la Révolution. Ce prix, c'est aussi celui, si coûteux, qu'il y a à fréquenter cette bordure politique du sacré. L'effroi, le dégoût, la terreur et l'enthousiasme sont les émotions qui signent l'expérience de cette bordure, là où la Révolution et ses acteurs peuvent sombrer dans le néant, là où la violence faite au corps de l'ennemi a partie liée avec une vengeance fondatrice et la souveraineté populaire.

Les conventionnels ont voulu protéger le peuple de la brûlure du geste sacré en le concentrant dans la Convention, ses comités et le tribunal révolutionnaire. Mais nul n'est vraiment à l'abri d'une transaction sacrée où la fondation des valeurs exige la mort des hommes, où il faut s'engager corps et âme, où chacun peut périr d'effroi ou être gagné par le dégoût. Là est à notre sens le prix oublié de la Révolution, le prix enfoui de la terreur, prix indissociablement éthique et politique¹⁶⁸. Dans l'inconfort, le risque et le pari.

«Terrorisme» et «terroristes» sont deux mots qui naissent avec Thermidor. Ceux qui voulaient fonder un nouvel espace politique et symbolique égalitaire sont les vaincus de l'histoire. Les terroristes, ce sont les Robespierre, les Saint-Just, mais aussi tous ceux qui se sont battus pour «la liberté ou la mort», les Jacobins dont on ferme le club, les citoyens qu'on réduit à la passivité politique en leur refusant, par la mise en place d'un suffrage censitaire et le refoulement du droit de résistance à l'oppression, toute citoyenneté active. Les terroristes, ce sont tous ces hommes qu'on qualifie d'hommes de sang, dont on stigmatise la cruauté froide ou avinée selon qu'il s'agit de mandataires ou de mandatés, une cruauté qui dans tous les cas n'aurait pris la politique que pour prétexte à assouvir une passion du sang. La Terreur sera le nom donné par l'histoire à cette période du «terrorisme». Le regard porté sur l'an II de la République comme période de terreur et d'effroi est thermidorien.

En inventant le néologisme de «terroriste», les thermidoriens n'ont pas seulement anthropologisé une violence qualifiée aussi de populaire, ils ont activement occulté ce qui avait assis sa légitimité en situation : un processus juridico-politique de responsabilité collective. En effet, le devoir d'insurrection faisait de chacun un veilleur qui devait soit

s'insurger au risque de sa vie, soit prendre en charge les décisions de la Convention nationale¹⁶⁹.

L'oubli actif est celui qui s'opère après les temps de fondation, quand la notion d'ennemi irréconciliable devient obsolète et insupportable. Désormais, les «terroristes» seront les Autres des républicains. Les plus fervents d'entre eux, tel Victor Hugo, peu suspect d'idéologie contre-révolutionnaire, affirmeront sans cesse que même face à un crime comme celui du 2 décembre 1851, ils n'en appelleront jamais à la terreur révolutionnaire. Les actes des vaincus de l'histoire révolutionnaire étaient devenus infamants pour ceux de leurs héritiers qui s'aviseraient de les rejouer. Même s'ils pouvaient être compris – et 1793 de Victor Hugo en témoigne – aucune situation ne pourrait conduire à les répéter. Ceux-là mêmes qui ont à charge de défendre la mémoire révolutionnaire savent que le temps de la fondation n'est pas rejouable et que ces actes de terreur appartiennent désormais à un autre temps.

«Peu importe qu'on meure de la peste ou de la révolution. La nature morale (ou l'histoire) n'a pas à être plus morale que la nature physique.» C'est ainsi que Georg Büchner fait parler Saint-Just dans *la Mort de Danton*, consacrant ainsi la vision thermidorienne. Elle a été récemment reprise comme telle dans une page «Horizon-Débat» du *Monde* où une philosophe prétend ainsi faire parler Saint-Just à propos des événements du 11 septembre 2001¹⁷⁰. On assiste alors à une double condensation : la langue du XIX^{ème} siècle fonde la représentation de ces événements du XVIII^{ème} siècle que sont la «révolution française» et plus précisément la «terreur révolutionnaire». Cette représentation, non précisée comme telle mais donnée comme archive par l'auteur de ce texte, est supposée pouvoir nous informer sur ce qui s'est passé le 11 septembre 2001. Faire aujourd'hui usage en

moraliste de ce texte littéraire sous couvert d'archive, c'est entretenir la confusion politique sur le sens à donner aux actes de cruauté dans l'histoire et déplorer un non-sens que l'on a soi-même promu. Car désormais, peu importe à quel corps on touche cruellement et pour quelle raison, car seule vaut *la belle journée de la vie*, quelle qu'elle soit. L'anéantir, ce serait toujours produire une victime et devenir coupable. Walter Benjamin s'insurgeait contre une telle morale. Dans son texte sur la violence et le droit, il critiquait en effet un « théorème » qui est devenu quasiment la règle en Occident. « Ce théorème est la proposition selon laquelle toute vie serait sacrée, [qu'on rapporte] cette proposition à toute vie animale, voire végétale, [ou qu'on] la restreigne à la vie humaine. [L'] argumentation, dans un cas extrême qui a pour exemple la mise à mort révolutionnaire des oppresseurs se présente ainsi : "Si je ne tue pas, je n'instituerai jamais sur terre le règne de la justice [...] pense l'intellectuel terroriste [...]. Quant à nous, nous professons que, plus haut encore que le bonheur et que la justice d'une existence, se situe l'existence en elle-même"¹⁷¹. » Pour Walter Benjamin, « fausse et basse est la proposition selon laquelle l'existence se situerait plus haut que l'existence juste, si par existence on entend simplement le simple fait de vivre. [...] L'homme précisément ne doit pas être confondu avec la simple vie qui est en lui, ni avec n'importe quel autre de ses états et n'importe quelle autre de ses qualités, disons plus, pas même avec l'unicité de sa personne physique¹⁷² ».

« Terroriste » s'offre donc comme la disqualification normative où se dit à la fois l'insupportable du danger qui circule et traverse les corps exposés, et la délégitimation par les vainqueurs thermidorien d'une violence souveraine, effectuée hier par des représentants du peuple légitimement élus, devenus

des terroristes vaincus, criminalisés et exclus rétroactivement du champ politique légal et légitime. Le terroriste est un vaincu potentiel toujours hors droit.

Le mot a été souvent recyclé. Il aura permis de nommer les résistants, ceux qui affirmaient au prix de leur vie qu'ils n'étaient pas encore des vaincus dans les régimes d'occupation ou de collaboration pendant la Seconde Guerre mondiale. Terroristes encore, en Algérie, ceux qui affirmaient la nécessité d'en finir avec la citoyenneté de seconde zone qu'offrait alors la France à ses colonisés. Terroristes, tous ceux qui cherchèrent à fonder la possibilité d'une politique contre la domination subie par les vaincus. Terroristes encore ceux qu'on appela en 1969 pour la première fois des « pirates de l'air ».

La terreur révolutionnaire n'est pas le terrorisme. Une mise en équivalence morale de l'an II et de 2001 est un non-sens historique et philosophique. Est-ce l'effet de ce qu'on pourrait appeler la rémanence rétinienne de l'image de la terreur révolutionnaire ? Il s'agit de repérer les effets de ce trouble de la vision sur l'appréciation morale des diverses cruautés politiques qui se sont exercées et s'exercent encore autour des vainqueurs et des vaincus, des coupables et des victimes de ces événements du 11 septembre 2001. Si l'on n'y prend garde, le ballet mortifère pourrait lui aussi devenir sans fin.

Les événements du 11 septembre 2001 n'ont pas encore trouvé de nom. On en parle comme d'un choc fascinant, avec ce que la fascination implique d'ambivalence : l'attrait irrésistible du voir et la privation de réaction défensive.

En thermidor, une telle fascination, pour la représentation de la cruauté ne s'est pas déployée sur le coup, en temps réel, mais dans l'après-coup. Ce qui a été alors sans cesse représenté pour s'offrir à cette fascination, ce sont les massacres. Massacres de

Septembre, noyades de Nantes, forêts de guillotines... le récit de cruauté s'offrait comme seule image de la Révolution, comme seule explication fascinante de l'histoire avec son cortège de victimes et de bourreaux.

En septembre 2001, l'image précède le récit, la fascination face à la cruauté précède l'analyse et le jugement politique. Mais si la déploration et le dégoût viennent dire l'impossible compréhension de certains, ces sentiments ne peuvent complètement occulter une autre réception sensible de ces événements. On a vu des « V » de la victoire au Nigéria, en Palestine ; des adolescents du département de Seine Saint-Denis – le 93 – ont choisi d'inscrire le nom de Ben Laden sur leur bulletin de vote aux élections des délégués de classe. Des commentaires venant de plusieurs pays du Sud ont immédiatement donné à ces événements une dimension de revanche implicite face à la domination impériale d'un modèle politique hégémonique. La dissymétrie des armes n'apparaissait plus comme un obstacle pour faire fléchir l'éternel vainqueur. Il s'agissait moins d'approuver cette décision cruelle que de déclarer que les États-Unis en portaient aussi la responsabilité.

Il ne s'agit pas de proposer une explication à cette décision terroriste, mais de saisir en creux comment elle a permis à ceux qui n'ont jamais accès à la parole publique de s'en emparer, pour faire savoir à travers elle ce qui se joue aujourd'hui du côté des incomptés. Si la révolution française peut aider à analyser ces événements, peut-être est-ce dans le lien entre la parole publique des incomptés, le « ne rien entendre » de cette parole par ceux qui font la politique et certains événements de cruauté.

L'absence d'espaces publics où la parole populaire pourrait se frayer un chemin, être entendue et répercutée sous forme de lois apaisantes, a partie liée avec

le surgissement de la violence. Lorsqu'il n'est plus possible de faire reconnaître une insurrection comme telle, la violence ne peut plus être retenue et le carnage n'est plus unanimement réprouvé.

D'une autre sacralité politique

New York, après le 11 septembre, connaît un « être dans l'effroi ». L'inquiétude, le découragement ont bordé la disparition et ses effets de désubjectivation. Cible des attentats, le « corps sacré » des États-Unis a été assassiné. Il s'agit de retrouver courage après le chagrin. Telle est la rhétorique des discours qui se succèdent, à commencer par celui de George W. Bush sur l'état de l'Union, le 20 septembre 2001.

Ce corps sacré américain, c'est bien sûr le centre du commerce, fétiche du capitalisme, le gouvernement à Washington, le pouvoir présidentiel et militaire mais surtout – et, pourrait-t-on dire avant tout – les corps des disparus. Dans le *New York Times*, c'est la « belle journée de la vie des disparus » qui est devenue le corps sacré de la nation américaine. Chacune de ces *belles journées* est reconstituée dans un petit récit qui, narrant des demandes en mariage, des maladies vaincues, des enfants aimés, des souvenirs d'enfance, dit cette sacralité. Elle est celle d'une humanité ordinaire qui fonde désormais une citoyenneté indescriptible ou introuvable. Alors qu'au XVIII^{ème} siècle c'est en devenant citoyen qu'on accédait à l'humanité de l'humanité, ici tout semble dire que c'est en tant qu'être humain sans histoire civique qu'on accède à la sacralité du corps politique. Ces récits constituent autant de petits cénotaphes pour les disparus, qui, dans leur multiplicité, disent l'identité sacrée de la nation américaine. C'est face à ce sacré profané qu'il s'agit pour les Américains de retrouver l'énergie contre le découragement.

Bush s'attache avant toute chose à décrire les opérations qui permettent cette reprise subjective. Il ouvre son discours du 20 septembre sur ce qui vient remplacer les funérailles impossibles : « Nous avons vu l'état de l'Union dans l'endurance des sauveteurs qui continuent de travailler au-delà de l'épuisement. » Les opérations de sauvetage permettent la sublimation dans l'événement. George Bush peut alors renouer avec l'esthétique de l'héroïsation pathétique. Il clôt son discours sur une anecdote digne des éloges funèbres pour les simples héros : « Moi, je porterai ceci sur moi. C'est l'insigne d'un policier du nom de George Howard qui est mort dans le World Trade Center en essayant de sauver des gens. C'est sa mère Arlène qui me l'a donné en mémoire de son fils dont elle est si fière. Cet écusson nous rappelle des vies interrompues et une tâche qui n'a pas de fin. » Dans cette tâche infinie, le chagrin d'une mère pourrait être réparé par sa fierté héroïque et il est redevenu imaginable de « mourir pour la patrie ». La rupture signifiée avec la guerre du Golfe et l'intervention au Kosovo en témoigne encore : « Cette guerre ne ressemblera pas à la guerre d'il y a dix ans contre l'Irak, avec sa libération décisive de territoire et sa conclusion rapide. Elle ne ressemblera pas à la guerre aérienne au-dessus du Kosovo d'il y a deux ans, où aucune force terrestre n'a été utilisée et où aucun Américain n'est mort au combat. » Ainsi l'atteinte au corps sacré de la belle journée de la vie fait ressurgir le corps sacré du citoyen héroïque, que ce soit pour une tâche civique ou militaire.

Une autre sacralité, celle du religieux, est associée à cette sacralité politique dans ce moment d'effroi. « L'allumage des bougies », « la récitation des prières en anglais en hébreu et en arabe » ont leur place dans le discours de George Bush qui donne un mode d'emploi de la *reprise subjective* comme retour de l'ar-

deur autour de ces modalités du sacré. Pour conjurer la profanation béante de la sacralité de la *belle journée de la vie*, George Bush déclare : « Je vous demande de vivre votre vie et d'embrasser vos enfants, je vous demande de soutenir les victimes de cette tragédie avec vos contributions. » La sacralité de la patrie est plus discrètement évoquée, car il n'est pas si aisé d'affirmer aujourd'hui qu'il y a des valeurs justifiant la mort d'un homme. L'énoncé reste elliptique : « Je vous demande de défendre les valeurs de l'Amérique. » Enfin, le religieux reste un point d'appui qui noue l'ensemble des sacralités mises à mal : « Je vous demande de continuer à prier pour les victimes de la terreur et pour leur famille, pour nos soldats et pour notre grand pays. La prière nous a réconforté dans notre chagrin et elle nous donnera la force de continuer. »

Ce qui est ainsi recherché, c'est une transmutation du découragement lié à l'effroi en volonté d'agir. Ce que ce discours vise à mettre en scène, c'est bien ce déplacement décisif de « l'être dans l'effroi ». « Ce soir, nous sommes un pays averti du danger et appelé à défendre la liberté. Notre chagrin s'est transformé en colère et notre colère en détermination. Que nous traduisions nos ennemis en justice ou que nous administrions la justice, justice sera faite. »

Colère et justice ont été les maîtres-mots de la terreur-réplique des révolutionnaires français. Mais les formes et les lieux de la sacralité profanée ont fondamentalement changé. Là où c'était l'atteinte au corps incarnant le projet politique, incarnant la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qui appelait l'héroïsme pour faire face à la profanation, c'est désormais l'atteinte au corps incarnant une humanité hors politique qui suppose ce recours à l'héroïsme. Ces corps désinvestis de leur responsabilité quant à l'existence politique commune sont l'incarnation

effective du projet politique américain. Un tel projet suppose que le mode véritable de la liberté consiste à ne plus rien savoir de cette responsabilité. Cette absence de savoir conduit à se désintéresser de la vie des autres, de leur valeur égale ou inégale. La volonté de promouvoir l'égalité dans l'action libre à une échelle cosmopolitique apparaît dès lors inimaginable.

À « l'être dans l'effroi », les Américains, comme jadis les révolutionnaires, répliquent. Si analogie il y a entre 1793 et 2001, elle serait à chercher dans cette résistance au découragement. Mais la reprise du courage de part et d'autre des lignes du temps ne peut pas avoir le même sens. Les Américains, quoiqu'ils en disent, ne vivent pas un temps de fondation et l'on n'a pas fini d'observer les formes d'effroi que la réplique américaine provoque, effroi d'une violence non pas fondatrice mais policière et depuis peu préventive.

La lecture de Walter Benjamin offre des repères pour orienter un jugement des cruautés passées et présentes : « De quelque manière qu'une cause agisse, elle ne devient violence au sens prégnant du terme qu'à partir du moment où elle touche à des rapports moraux. Le domaine de ces rapports est caractérisé par les notions de droit et de justice¹⁷³. » Or, le droit et la justice sont des valeurs qui s'effacent dans la réplique au terrorisme contemporain, car cette réplique ne fonde pas davantage de justice mais invente les règles de droit nécessaires à la répression : c'est ce qui se passe à Guantanamo. « L'ignominie de la police tient à l'absence de toute séparation entre la violence qui fonde le droit et celle qui le conserve. S'il est requis de la première qu'elle s'affirme comme telle en triomphant, la limitation qui s'impose à la seconde est de ne pas s'assigner de nouvelles fins. La violence policière s'est affranchie de ces deux conditions. Elle est fondatrice de droit car

la fonction caractéristique de ce type de violence n'est pas de promulguer des lois, mais d'émettre toutes sortes de décrets prétendant au statut de droit légitime ; et elle est conservatrice de droit parce qu'elle se met à la disposition des fins qu'on a dites. [...] Au fond, le "droit" de la police indique le point où l'État, soit par impuissance, soit en vertu de la logique interne de tout ordre juridique, ne peut plus garantir par les moyens de cet ordre les fins empiriques qu'il désire obtenir à tout prix¹⁷⁴. »

Le projet politique de l'an II visait une justice universelle qui reste encore maintenant une espérance : celle de l'égalité entre les hommes comme réciprocité de la liberté, celle de l'égalité entre les peuples comme réciprocité de la souveraineté.

Le 20 septembre 2001, George Bush déclare : « Les États-Unis respectent le peuple afghan – après tout, nous sommes actuellement le pays qui lui fournit la plus grande aide humanitaire. » Dans des images vues à la télévision, la logique des réparations arithmétiques de la domination s'est matérialisée par l'usage du fouet pour séparer les hommes affamés se précipitant sur l'aide dite humanitaire.

La violence exercée le 11 septembre 2001 ne visait ni l'égalité, ni la liberté. La guerre préventive annoncée par le président des États-Unis non plus.